



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CALABRIA**

**Facoltà di Lettere e Filosofia**

**Dottorato in**

**TEORIA E STORIA DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA**

**CICLO XX**

**[Settore disciplinare M-Fil/01]**

**TESI:**

***LA NARRAZIONE A PARTIRE DALL'OPERA DI HANNAH ARENDT***

**COORDINATRICE**

**Ch.ma Prof.ssa G. Mocchi**

**DOTTORANDA**

**Dott.ssa Vincenzina Salatino**

**TUTOR**

**Ch.mo Prof. Sante Maletta**

**Anno Accademico 2007/2008**

# INDICE

<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>3</b>
<b>I. NARRAZIONE E STORIOGRAFIA NEL PANORAMA FILOSOFICO CONTEMPORANEO. ....</b>	<b>7</b>
INTRODUZIONE .....	7
I.1 STORIA ED EVENTO.....	8
<i>I.1.1. Prima revisione del concetto di evento.</i> .....	9
<i>I.1.2 La crisi dell'evento e del racconto nella riflessione annalistica.</i> .....	12
I.2. SPIEGAZIONE E COMPrensIONE .....	15
<i>I.2.1. I termini della disputa.</i> .....	17
<i>I.2.2. Miseria della posizione storicista nella riflessione di K. Popper</i> .....	25
I.2.2.1. Le scienze storiche .....	34
<i>I.2.3. Spiegazione razionale e analisi causale nell'opera di W. H. Dray.</i> .....	36
I.2.3.1. Unicità dell'evento .....	40
I.2.3.2. Analisi causale.....	41
I.2.3.3. La spiegazione razionale.....	42
<i>I.2.4. Von Wright e Ricoeur. Verso il superamento della dicotomia.</i> .....	44
I.3 IL NARRATIVISMO.....	63
<i>I.3.1 La frase narrativa nella riflessione di Arthur C. Danto.</i> .....	63
I.3.1.1 Frasi narrative e limiti della conoscenza storica .....	64
I.3.1.2 Storia e cronaca .....	68
I.3.1.3 Le narrazioni connettono eventi .....	70
I.3.1.4 Il ruolo delle narrazioni .....	73
<i>I.3.2. W. B. Gallie e il concetto di followability</i> .....	78
<i>I.3.3. Louis O. Mink e le peculiarità della comprensione storica</i> .....	88
I.3.3.1 Storia, racconto e atto configurante. ....	91
I.3.3.2 Comprensione configurazionale e narrazione.....	94
<i>I.3.4 Hayden White: la spiegazione mediante l'intreccio</i> .....	97
I.3.4.1 La metastoria come teoria formale dell'opera storica.....	97
I.3.4.2 Storia, cronaca e annali.....	99
I.3.4.3 Strategie di spiegazione e stili storiografici. ....	103
I.3.4.4 La teoria dei tropi .....	110
I.3.4.5 Dalla realtà alla narrazione. ....	111
<i>I.3.5. Esiti e nuove prospettive</i> .....	117
<b>II. VERITÀ E APPARENZA .....</b>	<b>124</b>
II. 1. NARRAZIONE E FILOSOFIA .....	124
<i>II.1.1. Crisi del modello tradizionale della ragione.</i> .....	124
<i>II.1.2 Ragione e mondo. La critica arendtiana alla filosofia tradizionale.</i> .....	126
II.2 LA NATURA FENOMENICA DELLA REALTÀ .....	135
<i>II.2.1. Essere è apparire.</i> .....	135
<i>II.2.2 Apparire è agire.</i> .....	146
II.3 NARRAZIONE E STORIA.....	160
<i>II.3.1 Verità e significato. La concezione arendtiana della verità</i> .....	160
<i>II.3.2 La concezione arendtiana della storia.</i> .....	172
II.3.2.1. L'evento. ....	177
II.3.2.2. La comprensione. ....	183
<i>II.3.3. Il racconto tra verità di fatto e significato.</i> .....	187
II.3.3.1 Il racconto e la ricerca infinita di significato.....	188
II.3.3.2 Il racconto come imitazione dell'azione.....	191
<b>III. LA LIBERTÀ DEL GIUDIZIO E DELL'AZIONE .....</b>	<b>199</b>
III.1 NOVITÀ E TRADIZIONE.....	199
<i>III.1.1. Tradizione e racconto di nuovi inizi.</i> .....	206
<i>III.1.2 Distruzione e recupero della tradizione</i> .....	208
III.1.2.1 Il confronto con una tradizione di "pensieri congelati".....	214
III.1.2.2 Tradizione e narrazione.....	216
<i>III.1.3 La libertà dell'attore.</i> .....	219
III.1.3.1 Tradizione e rivoluzione. ....	220

III.1.3.2 La libertà di obbedire e disobbedire.....	222
III.2 LA LIBERTÀ DELL'INTERPRETE.....	224
III.2.1 <i>Narrazione e significato</i> .....	225
III.2.1.1 Costruzione dell'intrigo e finzione.....	226
III.2.2 <i>Oggettività e imparzialità</i> .....	230
III.2.3 <i>Ideologia e narrazione</i> .....	235
III.3 NARRAZIONE E GIUDIZIO.....	244
III.3.1 <i>Etica e poetica</i> .....	244
III.3.2 <i>Narrazione ed esperienza condivisa</i> .....	248
III.3.3 <i>Narrazione, giudizio e comunità</i> .....	251
<b>IL RACCONTO A CONCLUSIONE DELLA VITA?.....</b>	<b>257</b>
NARRARE L'ESPERIENZA.....	257
IDENTITÀ E NARRAZIONE.....	263
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>270</b>

## INTRODUZIONE

Essere e apparire, verità e significato, evento e giudizio, esistenza e racconto, rivoluzione e tradizione, novità e continuità. La lettura della teoria arendtiana della narrazione ruota attorno alle questioni riguardanti la *relazione* che intercorre fra i termini di queste coppie concettuali. Il focus della riflessione della pensatrice ebrea può essere individuato infatti nel suo progetto di costruire un ponte tra pensiero e mondo dei fenomeni, tra comprensione e imprescindibilità del reale, tra il bisogno di stabilità e la libertà che si esplica nel momento dell'agire.

Le suddette coppie concettuali costituiscono la bussola con cui si è cercato di attraversare l'opera arendtiana cercando di delimitare un preciso ambito di tematiche e al tempo stesso di problematizzare a fondo questioni che spesso la pensatrice sembra dare per scontato. Per tale motivo si è deciso di far precedere i capitoli dedicati alla teoria arendtiana della narrazione da una ricostruzione del dibattito filosofico contemporaneo su questo tema così come si è sviluppato, soprattutto in ambito storiografico, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso. L'eclisse e il ritorno della narrazione è stato presentato inoltre all'interno del percorso che ha portato alcuni filoni della riflessione sullo statuto epistemologico e sulle metodologie di indagine storiografici a ripensare lo statuto dell'evento storico. Le sorti della narrazione, così come di qualsiasi altro metodo di ricostruzione della realtà, sono infatti strettamente connesse a quelle della concezione riguardante il suo stesso oggetto. Seguendo un percorso indicato da Paul Ricoeur si è voluto pertanto mettere in evidenza lo stretto legame che intercorre tra concezione dell'evento e sorti del racconto. Il ripercorrimento delle tappe più importanti della discussione contemporanea sul tema ha pertanto privilegiato la tematizzazione di questi aspetti del problema anche al fine di far emergere la prima e fondamentale questione che ogni teoria della narrazione pone: il rapporto tra narrazione e realtà. Partendo dalla discussione sulla natura dell'oggetto storico e sui metodi di indagine che ad esso si confanno, si è giunti alla ricostruzione e al superamento di due principali ipotesi relative a quel rapporto: la prima definita *realismo ingenuo* che intende il racconto come calco fedele del reale; la seconda definita *imposizionalismo* che individua nel racconto una forma arbitraria di ricostruzione della realtà in quanto vi attribuisce una coerenza e una struttura che essa non ha. Le teorie più recenti, semplicemente accennate alla fine del primo capitolo e che vengono riprese e fatte dialogare con quella arendtiana nei capitoli successivi, rappresentano già il raggiungimento di un'ipotesi alternativa alle prime due che individua nell'ineliminabile elemento di *fiction* del racconto il luogo di un ripensamento del rapporto tra realtà e narrazione, implicante al contempo scarto e relazione.

La lettura dell'opera arendtiana prende le mosse da questo primo traguardo e viene presentata come possibilità di considerare il racconto il luogo in cui *attività* di comprensione umana e dato storico si conciliano.

L'identificazione dell'*essere* con l'*apparire* e la critica all'identità di essere e pensiero segna la concezione di una realtà mai intesa come produzione del soggetto, ma che trae al tempo stesso la possibilità di un superamento dell'insanabile frattura tra realtà e pensiero dalla nozione di intenzionalità che inevitabilmente lega soggetto percipiente e oggetto percepito. La centralità che Arendt assegna al carattere fenomenico della realtà si traduce nell'affermazione del desiderio di tutti gli esseri viventi ad esibirsi, ad apparire per essere riconosciuti dagli altri. L'elemento di apparizione, il carattere di *performance* attribuito all'azione porta a considerare il racconto come discorso capace di rimettere in scena, di ridare visibilità a ciò che ha già fatto la sua apparizione sulla scena del mondo attraverso l'azione e il discorso: il chi del singolo, dell'attore.

Il racconto diviene innanzi tutto momento in cui viene rimessa in scena l'azione ma anche luogo in cui essa riceve una sanzione, un giudizio, un significato. La narrazione è infatti per Arendt il luogo in cui la *datità*, la *singularità*, gli aspetti con cui l'attore si *mostra*, e il momento del conferimento di significato ad essi si conciliano resistendo comunque alla sintesi. La narrazione è in questo senso una forma particolare di giudizio in cui si incontrano particolare e ricerca di significato e che esprime così la dualità che costituisce la cifra del pensiero arendtiano. In particolar modo essa riflette e in qualche modo offre una soluzione al problema del suo dualismo tra verità e significato. Posto che in ambito storico non si diano né verità universali né verità definitive, la rivendicazione arendtiana dell'importanza della verità fattuale è netta e decisa. Ma altrettanto forte è l'idea che all'affermazione della verità debba accompagnarsi la ricerca del significato. Di tale verità fattuale e dell'esercizio del giudizio su di essa si fa garante l'unica forma di discorso che è al tempo stesso rispettoso della *datità* e aperto alla libertà di colui che giudica.

L'approdo ad una teoria della narrazione è il risultato del tentativo di ripensare il rapporto tra la ricerca libera del significato, il bisogno di comprensione e di riconciliazione umana con gli eventi, e il bisogno di difendere la verità fattuale dell'evento. La concezione arendtiana della verità è quindi segnata da queste prime esigenze che risultano essere strettamente connesse e parimenti imprescindibili soprattutto alla luce della riflessione sul potere e sulla pericolosità delle ideologie totalitarie analizzate dalla pensatrice. Dalla sua lettura emerge infatti l'esigenza di ripensare il rapporto con la verità negandone il carattere coercitivo e tirannico attraverso la proposta di un'idea di imparzialità e di apertura al confronto all'interno del quale sia possibile un approccio libero e mai definitivo con la verità fattuale che non è però affatto inconciliabile con il mantenimento di un legame con la realtà. La scomparsa nell'individuo totalitario della capacità di pensare, giudicare,

comprendere liberamente ha consentito alla propaganda totalitaria di sostituire la realtà con una realtà fittizia facendo leva proprio sul carattere coercitivo della logica e sul fascino esercitato sul “popolo moderno” dall’ideale di obiettività scientifica con cui le premesse pseudoscientifiche delle ideologie totalitarie si sono presentate.

L’assenza di pretese di obiettività, il suo essere forma di giudizio intrinsecamente aperto alla possibilità del confronto, della messa in discussione, il suo carattere di imparzialità situata, rendono il racconto una forma di resoconto storico che si contrappone all’ideologia; esso non solo lascia libero il soggetto di giudicare ma favorisce anche lo sviluppo delle sue facoltà critiche. Il racconto, la cui unica pretesa di oggettività si traduce nell’imparzialità omerica e tucididea consistente nell’abitudine di immortalare le gesta e le parole tanto dei vinti quanto dei vincitori, tanto degli amici quanto dei nemici, facendo emergere così il carattere di una realtà multiprospettica, non impone una spiegazione o una verità *unica e indiscutibile* al lettore, ma anzi lo pone di fronte alla necessità di giudicare, di prendere posizione, di porre e rispondere alla domanda: “Come agirei io in quella situazione?”. Il racconto è dunque frutto e stimolo ad un esercizio del giudizio che mira all’imparzialità, al confronto ma che al contempo coinvolge personalmente, chiama in causa il soggetto, sia nel suo ruolo di narratore che in quello di lettore.

L’oscillazione che attraversa l’opera arendtiana si esprime anche nei termini del rapporto tra tradizione e rivoluzione, tra continuità e novità, tra diritto e politica. Se nota e indubbia è l’importanza che Arendt attribuisce ai termini che rimandano alla libertà, alla spontaneità e al potere innovativo dell’azione, altrettanto indubbia è l’importanza della costituzione e dell’appartenenza ad un mondo condiviso, custodito anche dal diritto, ad una tradizione garanzia per ogni nuovo venuto di superare l’estraneità, quella distanza che lo divide dal resto del mondo. Il racconto è anche momento da cui si origina e che alimenta una tradizione attraverso il ricordo e la trasmissione di *nuovi inizi*. Il tentativo di ripensare il concetto di tradizione mira a porre la possibilità per l’uomo di avere comunque un rapporto con essa pur mantenendo la sua capacità di iniziare qualcosa di nuovo, di spezzare il *continuum temporale*.

Nel rapporto con il diritto questa possibilità si traduce nel diritto dell’uomo di accettare o viceversa mettere in discussione criticamente leggi e istituzioni. La libertà dell’uomo dunque non è equivalente alla mera possibilità di cambiare radicalmente ciò che altri a diverso titolo ci tramandano, ma è anche quella di accettare criticamente e in maniera consapevole piuttosto che nella forma di un’obbedienza cieca, quelle leggi a cui altri prima di noi hanno dato il loro assenso. La messa in discussione o l’accettazione derivante da un atto di giudizio presuppone evidentemente un confronto, un dialogo immaginario non solo con i nostri contemporanei, ma, in questo caso, con i nostri predecessori, alla luce della considerazione di nuovi e imprevedibili eventi e circostanze.

Libertà è dunque libertà di giudizio oltre che di azione. Essa viene guadagnata nel rifiuto dell'autorità indiscutibile di una verità tirannica, del passato, ma anche di un ordine categoriale valoriale astratto e universale che, del resto, è ormai irrimediabilmente perduto: *il filo della tradizione si è spezzato*. Il ricorso di Arendt al giudizio estetico kantiano, che lei considera modello di giudizio politico, le consente di superare l'*impasse* in cui si trova lo spettatore dell'evento totalitario legata alla necessità di giudicare non disponendo più delle categorie e dei criteri di giudizio tradizionali. La teoria della *validità esemplare* infatti mette l'uomo nella condizione di trarre quei criteri di giudizio da esempi che egli stesso, in *comunità* con altri uomini, ha considerato tali. L'attività di giudizio diventa così un'attività ispirata a criteri che sono intessuti nell'esperienza concreta degli uomini che si intreccia continuamente con la ricerca plurale della verità e del significato. Il punto forte della teoria arendtiana consiste nella sua capacità di ripensare il giudizio e il rapporto dell'uomo con la verità e con l'etica al di là della contrapposizione tra relativismo e oggettivismo archimedeo.

La possibilità di conciliare il bisogno di comprensione e la salvaguardia degli aspetti di imprevedibilità e di contingenza dell'esistenza, viene tematizzata, infine, nella discussione della concezione narrativa dell'identità. Questa volta però ciò viene fatto *insieme e contro* Arendt.

Il significato di un'esistenza può essere colto retrospettivamente e quindi soltanto quando la storia di vita di ciascuno è ormai conclusa. Ciò che viene qui contestato ad Arendt è il fatto che trascuri il *desiderio*, per usare un termine di Adriana Cavarero, che ciascuno ha di comprendere la propria esistenza.

Questa critica e al tempo stesso tentativo di andare oltre la teoria arendtiana si sviluppa attraverso il confronto di posizioni diverse che consentono di evidenziare le peculiarità di una teoria dell'identità, quella arendtiana, che si contrappone sia all'affermazione di una soggettività completamente in balia degli eventi imprevedibili della storia in cui è "impigliata", sia al riconoscimento di un'*authorship* del sé che conduce, sulla base di un modello prestabilito, quella storia. Proponendo il concetto alternativo di *narratorship* si è tentato di coniugare, affermando l'intreccio e il circolo continuo tra vita e comprensione, il rifiuto arendtiano dell'*authorship* della propria storia di vita con il bisogno di riconoscere che essa non è del tutto slegata dai costanti tentativi che l'uomo fa di attribuire un senso alla propria esistenza.

# CAPITOLO I

## NARRAZIONE E STORIOGRAFIA NEL PANORAMA FILOSOFICO CONTEMPORANEO.

### Introduzione

Il concetto di narrazione viene ripreso dalla filosofia contemporanea nell'ambito del progetto di ripensare la razionalità nella pluralità delle sue forme.

Inizialmente esso fa la sua comparsa, o meglio ricomparsa, a partire dagli anni Sessanta, nella seconda fase di quel dibattito sulla teoria storiografica sviluppatosi in ambito analitico in seguito alla pubblicazione del saggio di Karl Hempel *The Function of General Laws in History* (1942)<sup>1</sup> e all'interno di una più ampia discussione, iniziata nel XIX sec., sulla metodologia delle scienze sociali. Da questa era stata estromessa in un primo momento a causa di una generica diffidenza nei confronti di un tipo di discorso ritenuto troppo elementare e forse pervasivo, qual è la narrazione, per poter essere preso in considerazione dalla riflessione sull'epistemologia e sulla metodologia storiografica o scientifica in generale. L'uso del modo narrativo di rappresentare e descrivere, in ambiti di studio che aspirino allo statuto di scienza, viene considerato sospetto<sup>2</sup>.

Tale estromissione avviene, secondo l'autorevole ed esaustiva ricostruzione fornita da Paul Ricoeur in *Tempo e racconto I*, in seguito a quell'*eclissi* dell'evento che ha caratterizzato la storiografia francese, in particolar modo quella annalistica, e in qualche modo anche l'epistemologia neo-positivista<sup>3</sup>. Quest'ultima, nel suo tentativo di ripresa del progetto di unificazione delle scienze e dunque di rivendicazione dello statuto di scientificità del sapere storico,

---

<sup>1</sup>Il dibattito sulla teoria storiografica sviluppatosi a partire dalla pubblicazione del saggio di Hempel può essere suddiviso in due fasi: la prima interessa gli anni '40 e '50 e ha come tema centrale quello della dicotomia tra spiegazione e comprensione, la seconda ha inizio negli anni '60 quando si sviluppa una discussione sulla possibilità di considerare la storiografia come narrazione. Dunque, è solo in questa seconda fase che il tema della narrazione fa la sua comparsa come forma di indagine storiografica alternativa al modello esplicativo hempeliano (cfr. P. Rossi, "Introduzione" a, *La teoria della storiografia oggi*, a cura di Id., Il Saggiatore, Milano 1988, pp. XI E XII)

<sup>2</sup>L'idea di storia narrativa entra in crisi nel momento in cui la storia aspira allo statuto di scienza. La narrazione infatti, discorso verbale naturale al pari del linguaggio stesso, proprio a causa di tale pervasività, non viene più considerata come modo di rappresentazione adeguato agli oggetti di studio delle scienze moderne (cfr. H. White, "La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia", in *La teoria della storiografia oggi, op. cit.*, pp. 33-34). Al di là delle ragioni di sospetto suddette, vi sono ragioni specifiche di incompatibilità tra le nuove scienze e il racconto. Infatti la pretesa delle scienze e in particolar modo della storia, di giungere alla formulazione di leggi generali con le quali spiegare e prevedere eventi ritenuti *tipici* e pertanto ripetibili, porta ad una revisione dello statuto dell'evento e ad un rifiuto del metodo della comprensione la cui conseguenza sarà la crisi del modello narrativo stesso.

<sup>3</sup>Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome 1*, Ed. du Seuil, Paris 1983, trad. it. *Tempo e racconto I*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 171-172. Come si vedrà più avanti il neopositivismo pone le condizioni di impossibilità di una derivazione della storia dal racconto negando al metodo della comprensione diritto di cittadinanza tra i metodi di ricerca storiografica. Attraverso il ricorso al metodo della spiegazione, il rifiuto del metodo della comprensione da una parte e della trama narrativa in cui l'evento si inserisce dall'altra, vengono messi in discussione l'unicità e l'irripetibilità dell'evento storico. La ricerca di leggi universali da cui dedurre l'evento, infatti, richiede una sua tipizzazione.



pone come garanzia di tale scientificità l'idea che il metodo di indagine storica sia il modello esplicativo. *L'eclissi del racconto*, per dirla ancora una volta con Ricoeur, e la successiva e contrapposta rivendicazione delle sue peculiarità, avvengono all'interno di un dibattito in cui, accanto alla messa in discussione dello statuto dell'evento, troviamo la disputa relativa alla dicotomia spiegazione e comprensione.

È dunque all'interno di tale discussione che possiamo ricostruire quel dibattito che ha portato inizialmente al rifiuto e in seguito alla proposta di un ritorno della comprensione e del racconto in ambito storiografico.

## I.1 Storia ed evento

La crisi del concetto di narrazione cui si assiste all'inizio del xx secolo, viene considerata da Ricoeur come strettamente legata alla crisi che la nozione di evento subisce nell'ambito della teoria storiografica contemporanea, la quale rivolge la sua critica alla storia narrativa proprio in ragione della nozione di evento che essa presuppone.

La narrazione veniva intesa dagli storici come uno strumento di rappresentazione della realtà così come essa si presenta. Rappresentare l'evento in modo narrativo significa, in questa ottica, ri-presentare o imitare un evento che si presume di poter conoscere così come esso è accaduto<sup>4</sup>. La teoria posta alla base della concezione narrativa della storia consiste quindi in un realismo storico ingenuo che crede nella possibilità di rappresentare un passato in sé cui lo storico, mediante il suo

---

<sup>4</sup> Nell'ambito degli studi storici specialistici la narrazione costituisce una forma di discorso che racconta gli eventi nella forma stessa in cui essi si presentano, accadono. Come ha affermato White, secondo lo storico narrativo «la forma di discorso, la narrativa, non aggiunge nulla al contenuto della rappresentazione ma è piuttosto un simulacro della struttura e dei processi di eventi reali. E in quanto questa rappresentazione *assomiglia* agli eventi di cui è rappresentazione, essa può venir considerata come un loro resoconto fedele» (H. White, "La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia", *op. cit.*, p. 35). La narrazione, continua White, veniva così considerata una rappresentazione di ciò che lo storico considera la storia reale (p. 36). È evidente che questa concezione presuppone quella dell'evento storico come conoscibile in maniera oggettiva. Se la narrazione è una forma di discorso che nulla aggiunge al dato, all'evento, alla storia, ciò significa che la ricostruzione che di essa viene fornita non implica una commistione di soggettività e oggettività.

A questo proposito Furet ribadisce la critica annalistica nei confronti della storia narrativa attribuendo ad essa l'intenzione di conoscere «pure empiricità indipendenti da qualsiasi costruzione intellettuale» (F. Furet, "I metodi delle scienze sociali nella ricerca storica e la «storia totale»", in *La teoria della storiografia oggi*, *op. cit.*, p. 134). Lo storico descritto e criticato da Furet fa del racconto una necessità storica, l'unico discorso capace di rappresentare «il fatto, concepito come fatto "puro", indenne da qualsiasi contaminazione con un'idea precedente o posteriore, che parla per così dire da sé e da solo» (*Ibidem*). Questa concezione dell'evento, intesa come empiricità pura, sembra fare tutt'uno con l'idea della necessità del ricorso al racconto, pertanto la critica ad un certo tipo di storiografia si lega alla critica ad un certo modo di concepire l'evento. Infatti, afferma Furet, ciascuna delle due deriva «la sua parte di verità soltanto dalla presenza dell'altra» (*Ivi*, p. 135). In questa ottica quindi il racconto costituirebbe la forma di discorso storiografico migliore in quanto capace di rappresentare in forma di mimesi, di imitazione accurata dell'accaduto. Tale convinzione verrebbe meno, secondo Furet, se l'evento non venisse più considerato come "fatto puro", viceversa senza la narrazione tale fatto puro non potrebbe essere rappresentato nel senso di ri-presentato. Significativo è anche quanto afferma Braudel, grande esponente della scuola annalistica, nel saggio "The Situation of History 1950" (in *On History*, Chicago 1980, p. 11): la storia narrativa pretende di raccontare le cose come sono andate, in realtà essa offre una interpretazione della storia.

sforzo di conoscenza e ricostruzione storiografica, non aggiunge nulla, se non in secondo momento, quando aggiunge al resoconto narrativo dell'evento un discorso chiamato da alcuni teorici «il modo *dissertativo* di indirizzarsi al lettore» e «che comprendesse una forma e un contenuto differenti da quelli della narrazione»<sup>5</sup>. Mentre al discorso di tipo narrativo spettava il compito di presentare la vera storia di quanto era accaduto, nel discorso dissertativo lo storico proponeva attraverso la dimostrazione logica le sue personali idee intorno agli eventi, alle loro cause e al loro significato. «La dissertazione dello storico era un' *interpretazione* di quella che secondo lui era la vera storia, mentre la sua narrazione era una *rappresentazione* di ciò che egli considerava la storia reale»<sup>6</sup>.

Intesa come strumento linguistico capace di rappresentare gli eventi *così come essi erano accaduti*, la narrazione presupponeva dunque una concezione dell'evento storico ingannevole o perlomeno non sottoposta ad un esame critico: dal punto di vista ontologico l'evento storico viene considerato come *ciò che è effettivamente accaduto*, come *oggetto assoluto indipendente dalle nostre ricostruzioni*, come *frutto dell'azione di agenti umani* e come *entità dotata di un'irriducibile alterità o differenza assoluta* che viene colta come estraneità, ostacolo alla comunicazione. Su questo triplice presupposto ontologico si fonda quello epistemologico consistente nell'opposizione della singolarità e irripetibilità dell'evento all'universalità della legge, della contingenza pratica alla necessità logica, e della considerazione dell'evento in quanto alterità come scarto rispetto a qualsiasi modello<sup>7</sup>.

### **I.1.1. Prima revisione del concetto di evento.**

Nell'ambito del ripercorrimento delle sorti del concetto di evento nell'età contemporanea, risulta particolarmente interessante, nell'ottica del presente lavoro, riferirsi a due pensatori, Raymond Aron e Henri-Irenee Marrou, la cui opera è significativa non soltanto per la revisione del concetto di evento proposta, ma anche rispetto all'altra questione centrale del dibattito contemporaneo sulla storiografia che sarà esaminata in seguito: la questione del metodo delle scienze storiche che si declinerà come dicotomia tra spiegazione e comprensione.

Nella sua *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de la objectivité historique* (1938), Aron mira a distruggere il mito di una obiettività assoluta della conoscenza storica. Poiché tale ricerca implica il coinvolgimento di un soggetto, dello storico appunto, nelle operazioni di comprensione e spiegazione degli eventi, essa non può mirare alla conoscenza e alla ricostruzione di un passato considerato come ciò che è effettivamente accaduto. Esso costituisce

---

<sup>5</sup> H. White, "La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia", *op. cit.*, p. 36.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ricoeur P., *Temps et récit. Tome 1*, *op. cit.*, pp. 149-150.

qualcosa che è fuori dalla portata dello storico e che non può essere oggetto della ricostruzione cui mira il lavoro di comprensione. Ciò che lo storico ricostruisce è altro rispetto all'esperienza viva dell'evento, pertanto l'obiettività cui il suo lavoro può aspirare è molto diversa dalla perfetta rappresentazione di un presunto passato in sé. La ricerca storica consiste nella *ricostruzione* del passato stesso poiché «non esiste una *realtà storica* già definita prima che intervenga la scienza e che si dovrebbe soltanto riprodurre fedelmente»<sup>8</sup>.

Negando quindi che si possa parlare di un oggetto storico pre-esistente alla ricerca storiografica e che si presenti come tale allo storico, Aron attua la cosiddetta “dissoluzione dell'oggetto”<sup>9</sup>.

Tale operazione sarà ripresa qualche decennio più tardi da Henri-Irénée Marrou nella sua *De la connaissance historique* (1954). In questa opera lo storico francese mira ad una critica del positivismo e del suo ideale di obiettività ridefinendo i caratteri e le peculiarità del sapere storico, il concetto di verità di cui esso è capace e il tipo di coinvolgimento dello storico nel suo lavoro di ricerca. Egli delinea in tal modo i tratti di una forma di conoscenza che, pur essendo molto distante dal modello positivistico di scienza, può aspirare comunque ad essere considerata come una forma di conoscenza autentica.

Ridefinendo ciò che si deve intendere per conoscenza storica, Marrou individua nel diverso tipo di verità cui essa può aspirare non tanto un limite da superare quanto una specificità del sapere storico stesso e una necessità derivante dalla nostra condizione umana:

conoscenza dell'uomo da parte dell'uomo, la storia è percezione del passato attraverso un pensiero umano vivente e impegnato; essa è una sintesi, una unione indissolubile di soggetto e oggetto. A chi si preoccupa o si irrita per questa necessità, da parte mia non posso fare altro che ripetere: questa è la condizione umana e tale è la sua natura<sup>10</sup>.

In questa definizione viene messo in evidenza il tipo di rapporto che la ricerca storica presuppone tra lo storico e il passato che tenta di indagare. La storia è il rapporto tra un pensiero vivente e impegnato e un passato già vissuto e da altri<sup>11</sup>, un rapporto che prevede un coinvolgimento diretto dello storico e della sua personalità. Del resto *questa è la condizione umana*

---

<sup>8</sup> R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Paris, 1938, p. 120

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>10</sup> H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Ed. du Seuil, Paris 1954, trad. it. *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 236.

<sup>11</sup> L'opera di Marrou condivide con quella di Aron la difesa della teoria del *Verstehen*, la quale propone come metodo di indagine storica il metodo della comprensione, adatto allo studio di azioni umane in quanto rette da intenzioni, motivi e progetti, e paragonabile alla comprensione dell'altro. Non è possibile avere un'intuizione immediata della storia così come non è possibile avere una conoscenza immediata, perfetta dell'altro: «conosciamo il passato umano nelle identiche condizioni, psicologiche e metafisiche, che – nella vita di ogni giorno – ci permettono di elaborare una conoscenza dell'altro-da-noi; di tale conoscenza nessun filosofo potrà ignorare la relatività, le tante manchevolezze, il carattere “umano, troppo umano”» (p. 237).

*e tale è la sua natura. Né servirà a molto irritarsi<sup>12</sup> o preoccuparsi: il sapere storico non può che darsi secondo questa modalità. È evidente che il suddetto coinvolgimento non può che porre dei limiti all'obiettività, la quale non può che "mescolarsi" con la soggettività dello storico, necessità che viene riconosciuta dallo stesso Marrou il quale afferma: «Non può negarsi che nella conoscenza storica finisca così per entrare alcunché di relativo; ma, d'altra parte, ogni conoscenza umana si trova egualmente condizionata dalla situazione esistenziale dell'uomo, dalla sua presenza nel mondo»<sup>13</sup>.*

Dunque la sintesi indissolubile di soggettività e oggettività presupposta dalla conoscenza storica non costituisce l'ostacolo da superare: l'oggettività non è la meta a cui bisogna aspirare attraverso il superamento della soggettività, né il criterio supremo della storia<sup>14</sup>. Obiettività e soggettività sono entrambi due elementi caratterizzanti la verità storica<sup>15</sup>, una verità comunque autentica:

se l'elaborazione storica suppone necessariamente un'implicazione della personalità dello storico, ciò non esclude che essa possa essere egualmente e contemporaneamente autentica conoscenza del passato [...]. La storia è vera nella misura in cui allo storico si presentano *valide ragioni* di credere a quanto ha capito dei documenti<sup>16</sup>.

È evidente la differenza di prospettiva rispetto a quella positivista: l'imprescindibile elemento di soggettività che caratterizza il sapere storico non è da intendersi come un male da estirpare, un ostacolo al raggiungimento di una verità autentica, la quale può comunque essere tale a certe condizioni. Potremmo anche dire che il riconoscimento stesso dell'aspetto della soggettività costituisce un primo criterio, un elemento di garanzia della autenticità della conoscenza raggiunta, presupposto di un atteggiamento segnato da onestà e rigore scientifici:

L'onestà scientifica mi sembra esigere che lo storico, attraverso uno sforzo che tenda a prenderne coscienza, definisca l'orientamento del suo pensiero e dichiari i postulati da cui si muove (nella misura in cui questo è possibile); che si mostri al lavoro, facendoci assistere alla genesi della sua opera; perché e in

---

<sup>12</sup> È chiaro il riferimento polemico al positivismo e alla sua ansia di superare i limiti derivante dal coinvolgimento della soggettività nella ricerca scientifica.

<sup>13</sup> H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, *op. cit.*, p. 236. L'autore parla di ogni conoscenza umana e non soltanto di quella storica. In tal modo egli afferma l'esistenza di limiti per ogni tipo di sapere e nega che si possa tracciare una netta distinzione, sulla base di queste considerazioni, tra scienze dello spirito e scienze della natura. Su questo punto cfr. pp. 227-230 nelle quali Marrou rifiuta l'idea di un'irriducibilità tra ambiti di conoscenza che implicherebbe il riferimento a diverse forme di ragione: «la ragione umana è sempre la stessa: la logica non conosce fratture irrimediabili tra i processi mentali del fisico o del naturalista e quelli dello storico» (p. 227). Tale affermazione assume particolare rilevanza nell'ambito della discussione su spiegazione e comprensione che verrà trattata più avanti.

Anche K. Popper negherà la differenza tra coinvolgimento dello storico e coinvolgimento del fisico nel loro lavoro di ricerca. Tuttavia, come si vedrà, i presupposti e le conseguenze di tale affermazione, sono opposti.

<sup>14</sup> Cfr. H.-I. Marrou, *De la connaissance*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>15</sup> «La storia è nello stesso tempo percezione dell'oggetto e avventura spirituale del soggetto conoscente» (*Ivi*, p. 233).

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 236-237.

quali modi ha scelto e delimitato il suo soggetto, quello che vi cercava e quello che è riuscito a trovarvi; che descriva il suo itinerario interiore<sup>17</sup>.

L'orientamento del suo pensiero, i criteri di selezione dell'oggetto da studiare, sono tutti elementi che dipendono dalla personalità dello storico, dalla sua soggettività. Non sono quindi i documenti a guidare le scelte dello storico; è sempre lo storico che pone delle interrogazioni che guidano la sua ricerca<sup>18</sup>.

Ecco così riconosciuta la specificità della storia e del suo oggetto: esso non può essere considerato come il dato assoluto e preesistente al tentativo di conoscenza dello storico. La conoscenza storica, come è stato già sottolineato, è frutto della commistione di oggetto e soggetto, del rapporto che si dà tra essi e non «l'obiettiva registrazione del passato» di cui parlano i positivisti come Langlois e Seignobos<sup>19</sup>. «A questi autori la storia appariva come il complesso dei “fatti” che era possibile trarre dai documenti; documenti che già la comprendono, reale se pure latente, prima ancora che intervenga lo storico»<sup>20</sup>. Lo storico insomma, secondo questi autori, non ricostruisce la storia, la ritrova. Così inteso, il suo lavoro viene degradato a pura erudizione<sup>21</sup>.

Si compie in tal modo, anche nell'opera di Marrou, la “dissoluzione dell'oggetto”, dell'ideale di un *passato in sé* la cui conoscenza autentica troverebbe nella soggettività dello storico un fattore accessorio e di disturbo.

### **I.1.2 La crisi dell'evento e del racconto nella riflessione annalistica**

Con la riflessione annalistica la critica alla nozione di evento si intreccia con quella alla storia narrativa, considerata alla stessa stregua della storia politica per il fatto di individuare nell'evento singolo o nelle azioni individuali il luogo del mutamento storico. Infatti, l'evento *raccontato*, ricostruito attraverso il suo inserimento in una storia (*story*), secondo quanto afferma Furet, è scelto in base alla sua

capacità di incarnare il mutamento e le tappe del mutamento. Il modello di questo tipo di storia è la storia politica, sia perché si presume che le nazioni-stato siano gli agenti principali dell'evoluzione, sia

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 245

<sup>18</sup> Il ribadire la pregnanza di questi aspetti si accompagna sempre con il riconoscimento della possibilità di giungere ad una verità autentica sebbene parziale. In questo consiste la verità della storia: «Autentica, la verità della storia si trova ad ogni lato limitata dalle servitù imposte dalla condizione umana. La storia è vera, ma la sua verità è parziale; del passato umano possiamo sapere qualche cosa, mai tutto» (*Ivi*, p. 248).

<sup>19</sup> L'obiettivo polemico di Marrou è costituito dalle tesi positiviste affermate nell'opera di C.-V. Langlois e C. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Librairie Hachette, Paris 1898.

<sup>20</sup> H.-I. Marrou, *De la connaissance*, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 51.

perché la politica in senso lato costituisce il repertorio privilegiato del mutamento; è cioè la forma principale attraverso la quale le società moderne vivono e pensano le loro trasformazioni<sup>22</sup>.

Il fatto che l'evento possa essere inteso come azione individuale<sup>23</sup> e che l'individuo venga considerato conseguentemente come artefice del cambiamento storico spinge gli annalisti a criticare la forma di ricostruzione storica che esalta questi aspetti. A tal proposito Ricoeur fa notare che il rifiuto dell'idea del passato come ciò che è effettivamente accaduto e lo spostamento dell'attenzione sulle operazioni che lo storico compie nella ricostruzione di quel passato, dovevano avvicinare, piuttosto che allontanare, gli annalisti all'istanza della storia-racconto. Ciò che invece li spinge a prendere le distanze è la concezione dell'evento di cui quella forma di discorso storico si fa portavoce o presuppone: l'evento è azione del singolo ed è il luogo del mutamento storico. Artefice del cambiamento è di conseguenza l'individuo<sup>24</sup>.

La breve durata, il cambiamento che avviene nel breve periodo. È questo l'obiettivo polemico degli annalisti, i quali sostituiscono alla storia delle azioni individuali la storia totale, quella che abbraccia l'intera società e che mira a cogliere i mutamenti storici nella lentezza della lunga durata. Da qui l'avvicinamento degli storici annalisti agli studi etnologici, sociologici e demografici.

Altra critica che è possibile cogliere nel saggio di Furet succitato, consiste nell'idea che la narrativizzazione degli eventi consista in una loro "drammatizzazione" o "romantizzazione. Così si esprime Furet: «La politica [...] costituisce la storia secondo la struttura di un romanzo, con la differenza che bisogna tesserne la trama con fatti veridici e verificati nelle regole; e questa storia è proprio il vero romanzo delle nazioni»<sup>25</sup>. Dunque la forma del racconto in sé sembra qui essere l'obiettivo polemico dell'autore, il quale sembra implicitamente contrapporre ad essa una forma considerata più "scientifica": proprio in quanto romanzata, quel tipo di storia non può che essere considerata pseudo-scienza, poco credibile. Ma l'obiettivo polemico risulta essere ancora una volta l'oggetto di questo tipo di storia: la politica. È la politica che "detta" questo romanzo, il cui oggetto sono le nazioni, dunque ancora una volta eventi politici.

La storia di grandi uomini, di nazioni, *l'histoire de batailles* è ciò che viene rifiutato per essere sostituito dalla storia di forze e mutamenti impersonali e sotterranei.

---

<sup>22</sup> F. Furet, "I metodi delle scienze sociali nella ricerca storica e la «storia totale»", *op. cit.*, p. 127. Anche Le Goff ha sostenuto l'avversità della scuola annalistica nei confronti del trio formato da storia politica, storia narrativa e storia episodica o *événementielle* ("Is Politics Still the Backbone of History?", in AA. VV., *Historical Studies Today*, a cura di F. Gilbert e S.R. Graubard, New York 1972, p. 340).

<sup>23</sup> La considerazione dell'evento come ciò che l'uomo fa accadere, dunque come azione o come conseguenza di un'azione individuale, è uno dei presupposti della concezione acritica di evento messi in evidenza da Ricoeur. La critica annalistica a tale concezione riguarda quindi in maniera particolare questo aspetto.

<sup>24</sup> La critica che Braudel muove alla concezione di evento riguarda tre presupposti: l'idea che gli eventi sono ciò che individui identificabili fanno accadere; l'individuo è il portatore ultimo del cambiamento; i cambiamenti più significativi sono puntuali, brevi e immediati (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, *op. cit.*, pp. 156-157).

<sup>25</sup> F. Furet, "I metodi delle scienze sociali nella ricerca storica e la «storia totale»", *op. cit.*, p. 127.

Un primo colpo alla storiografia tradizionale di stampo narrativo sembra dunque provenire da una critica serrata alla nozione di evento cui essa fa riferimento, più che da un confronto diretto con il concetto di narrazione: la storia-racconto non viene mai esaminata direttamente e viene al più liquidata come “storia-racconto alla Ranke”<sup>26</sup>. Tale critica, quasi assente nelle riflessioni di Aron e Marrou<sup>27</sup> che pur danno inizio al processo di “dissoluzione dell’evento”, emerge come strettamente legata alla critica del concetto di evento dagli scritti dei rappresentanti della scuola *des Annales*, detrattori di quel modello “reo” di costituire la forma più adatta alla ricostruzione della storia politica e di ignorare la “lunga durata” e sospettosi nei confronti dell’idea che gli agenti umani possano in qualche modo controllare in modo significativo i propri destini<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, *op. cit.*, p. 157 e H. White, “La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia”, *op. cit.*, p. 44.

<sup>27</sup> L’obiettivo polemico di Aron è il positivismo e non la storia narrativa. Pertanto la sua riflessione, precedente alla fondazione della rivista di Bloch e Febvre, pur trovando in questa critica il suo legame con la scuola *des Annales*, non può essere considerata, al pari di quella annalistica, una critica della storia narrativa. Il riferimento alle teorie di Aron ha lo scopo di illustrare, seguendo un percorso già tracciato da Ricoeur, le sorti della nozione di evento nella teoria storiografica contemporanea, visto che essa assume un posto fondamentale nel dibattito teorico-storiografico sulla narrazione. E sebbene la critica della nozione di evento porterà gli annalisti a criticare la storia narrativa, essa non ha ancora, nell’opera di Aron, tale risvolto. Per quanto riguarda l’opera di Marrou, nel suo già citato testo sulla conoscenza storica, egli formula una breve critica alla storia narrativa, critica che risulta essere però strettamente legata ad un certo modo di intendere e la narrazione e di conseguenza il concetto di evento che essa presuppone. Infatti egli afferma: «la storia è conoscenza del passato umano [...] e non “narrazione del passato umano” come pure taluni vorrebbero; conoscenza e non “opera letteraria che quel passato voglia far rivivere nel racconto”. Senza dubbio il lavoro dello storico finisce quasi sempre per completarsi in uno scritto [...] ma questa è pur sempre una esigenza di ordine pratico» (H.-I. Marrou, *De la connaissance*, *op. cit.*, p. 27); e ancora, nelle ultime pagine del libro si legge: «è necessario che lo storico sia anche un bravo scrittore. Questa verità di per se stessa evidente, è stata trascurata per le polemiche dei nostri predecessori, i quali erano del parere che “la storia dovesse essere scienza e non arte”». Se ad essi va riconosciuto il merito di aver combattuto per riconoscere alla storia le sue caratteristiche di ricerca e verità, essi sono anche colpevoli di essere giunti ad una posizione assurda, per la quale addirittura l’eleganza doveva essere sacrificata alla correttezza. Secondo tale posizione la presenza dell’una, l’eleganza, implicava l’assenza dell’altra, la correttezza. In contrasto con tale posizione Marrou afferma: «lo storico deve cercare di esprimere esattamente la sua sottile verità: è innegabile che per riuscire in tale scopo egli deve essere anche un artista» proprio perché ciò gli garantisce di comunicare senza possibilità di fraintendimento quella verità sottile. Se «ricordiamo con venerazione il Ranke, come il primo degli storici moderni [...] lo si deve al fatto che egli è stato il primo che alla forza di penetrazione e all’acutezza della ricerca critica ha saputo aggiungere la larghezza di vedute di uno spirito filosofico e la penna felice di un classico della sua lingua» (*ivi*, p. 290).

Nei passi citati Marrou mostra di considerare il racconto come la forma linguistica con la quale comunicare i risultati della ricerca storica, adempiendo così a quella che è la funzione del lavoro dello storico (*ivi*, p. 282). La sua iniziale critica sembra in realtà essere indirizzata innanzi tutto a coloro che ritengono di poter far “rivivere” il passato attraverso il racconto, cioè di poter ri-presentare il passato così come esso è stato. Dunque non la storia-racconto in sé, come si evince dagli ultimi brani citati, è l’obiettivo della critica dell’autore ma la concezione di evento e di obiettività che essa può sottendere. La riflessione di Marrou è in questo senso più vicina all’idea di una narrazione frutto del lavoro e della diretta partecipazione e coinvolgimento dello storico/scrittore e distante da quella di uno strumento linguistico capace di tenere fuori dal resoconto dei fatti gli aspetti della soggettività: parlando delle opere di Tacito dice che «più che di documentazione supplementare, si tratta proprio di quella intelligibilità, di quella verità umana, che entra nel racconto attraverso il pensiero dello storico» (*ivi*, p. 292). Dunque, le affermazioni di Marrou relative alla narrazione storica vanno considerate una critica all’idea di narrazione come presentazione obiettiva del passato così come esso è accaduto, presentazione priva di alcuna contaminazione da parte dello storico. Va osservato che il racconto è considerato ancora come semplice mezzo di espressione della ricostruzione storica già effettuata dallo storico, sebbene la più adatta a comunicare il tipo di resoconto storico a cui pensa Marrou. Rispetto ad esso non si ha motivo di nutrire sospetti: infatti la questione della validità, dell’autenticità della verità della storia si gioca altrove.

<sup>28</sup> H. White, “La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia”, *op. cit.*, p. 45.

Questo riferimento alla dissoluzione dell'oggetto e alla discussione sullo statuto dell'evento ha, in questo lavoro, lo scopo di tracciare delle distinzioni tra una concezione ingenua della narrazione che individua nel racconto una pura forma di discorso che niente aggiunge all'evento rappresentato e contro la quale si scaglia la storiografia annalistica e una concezione della narrazione intesa come forma di discorso che produce, attraverso l'organizzazione dei fatti in una storia, l'intelligibilità degli eventi stessi<sup>29</sup>. Questa concezione, a differenza della prima, mostra la consapevolezza degli aspetti relativi all'implicazione del soggetto stesso autore della storia e può quindi tener conto di una visione dell'evento storico ormai filtrata dalla critica cui la storiografia francese l'ha sottoposta. Si tratta di un mutamento nella visione dell'oggetto che si accompagna però anche ad un diverso modo di considerare il discorso narrativo stesso. In fondo la considerazione di Furet circa l'indissolubilità delle due convinzioni (evento come empiricità pura e narrazione come discorso capace di ri-presentarla in quanto tale) non è infondata. A Furet si può però obiettare che le sue affermazioni sono esatte ma storicamente circoscrivibili: esse si riferiscono ad un certo modello di narrazione, il quale non è l'unico possibile. Come vedremo più avanti le proposte a favore di un ritorno alla narrazione in ambito storico individueranno nella narrazione qualcosa di più e di diverso rispetto ad uno strumento linguistico capace di ri-presentare gli eventi<sup>30</sup>.

## I.2. Spiegazione e comprensione

La scomparsa del concetto di narrazione storica così come la sua ricomparsa vanno considerate all'interno del dibattito contemporaneo sulla dicotomia tra comprensione e spiegazione che ha inizio con la pubblicazione del succitato saggio di Hempel.

Tale dibattito è in realtà più antico ed ha rilevanza sia sul piano epistemologico che su quello ontologico. Esso infatti riguarda la questione se si possa affermare una continuità tra scienze umane e scienze della natura e di conseguenza se si possa parlare di un'unità strutturale, di un'uniformità tra il mondo naturale e quello umano. Nell'ambito di questo dibattito l'estensione del metodo della spiegazione alle scienze umane implica l'idea della non-differenziazione tra i due mondi e quindi tra i due ambiti di ricerca, viceversa la tesi dell'irriducibilità di comprensione e spiegazione e l'affermazione che la prima sia il metodo di cui si servono le scienze umane e la seconda il metodo

---

<sup>29</sup> Si tratta di distinguere una posizione narrativista fondata su un "realismo storico" ingenuo e un'altra che intende la narrazione come forma di interpretazione e che prende le distanze dalla prima. Cfr. A. P. Norman, *Telling It like It Was: Historical Narratives on their own Terms*, in "History and Theory", vol. XXX, n. 2, 1991, pp. 121-122.

<sup>30</sup> Del resto le critiche di Aron e Marrou al concetto di evento storico come oggetto assoluto si inseriscono in quell'orizzonte del *Verstehen* in cui si inseriscono alcune delle tesi narrativistiche. L'appartenenza a questo orizzonte può essere considerata come riconoscimento dell'impossibilità di accedere alla conoscenza del passato se non attraverso il movimento della comprensione la quale non ha come proprio ideale conoscitivo quello dell'obiettività scientifica di stampo positivistico.



di cui si servono le scienze naturali, si fonda sull'idea della differenziazione strutturale e della discontinuità epistemologica tra scienze della natura e scienze dell'uomo. La tesi del dualismo epistemologico rimanda dunque a un dualismo ontologico. Infatti, come afferma Ricoeur, «che cosa può fondare, in ultima istanza, questo dualismo epistemologico, se non il presupposto che, nelle cose stesse, l'ordine dei segni e delle istituzioni è irriducibile a quello dei fatti sottoposti a leggi?».<sup>31</sup> La discontinuità epistemologica tra scienze naturali e scienze umane si fonda «nella differenza ultima tra il modo d'essere della natura e il modo d'essere dello spirito»<sup>32</sup>.

Tale contrapposizione e la questione da cui essa sorge, cioè quella relativa al «modo d'intendere le condizioni che una spiegazione deve soddisfare per essere scientificamente accettabile»<sup>33</sup> diviene cogente a partire dal XIX sec.<sup>34</sup>, cioè nel secolo in cui si afferma lo studio sistematico dell'uomo, della storia, delle istituzioni e dei linguaggi. Le nuove scienze umane, non ancora sviluppate quanto quelle naturali, non potevano che confrontarsi con queste per quel che riguarda questioni metodologiche e criteri di scientificità<sup>35</sup>. Le neonate scienze dell'uomo aspirando allo statuto di scientificità ponevano il problema del modo in cui doveva essere intesa e impostata la loro ricerca per poter essere considerata scientifica e dunque quali metodi dovessero adottare per poter garantire tale scientificità. Da qui la questione del rapporto con le scienze naturali.

---

<sup>31</sup> Cfr. P. Ricoeur, "Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire", «Revue philosophique de Louvain», n. 75, 1977, pp. 126-147, ora in Id., *Du texte à l'action. Essai d'ermeneutique II*, Ed. du Seuil, Paris 1986, pp. 137-159, trad. it. "Spiegare e comprendere. Su alcune connessioni notevoli tra la teoria del testo, la teoria dell'azione e la teoria della storia", in Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 155.

<sup>32</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>33</sup> G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1971, trad. it. *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 18.

<sup>34</sup> Si tratta tuttavia di questioni che possono essere considerate alla luce di una più lunga e antica storia di pensiero all'interno della quale è possibile individuare due diverse tradizioni: quella aristotelica e quella galileiana le quali vengono solitamente contrapposte per i diversi tipi di spiegazione che esse propongono. Mentre la prima tradizione propone una spiegazione di tipo teleologico, cioè mira a comprendere i fatti finalisticamente, la seconda propone una spiegazione di tipo causale cioè mira a spiegare e a prevedere i fenomeni ponendosi da un punto di vista meccanicistico-causale (cfr. G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, *op. cit.*, pp. 17-19). Lo stesso Von Wright fa però notare che «questi termini forniscono una caratterizzazione solo parziale del contrasto. Per quanto Aristotele e la scienza "aristotelica" diano grande rilievo alla teleologia, non tutte le spiegazioni caratteristiche della loro concezione sono teleologiche» e «analogamente, le spiegazioni che Galileo e la "nuova scienza" sostituiscono a quelle della scienza aristotelica non erano sempre causali in senso stretto» (G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, *op. cit.*, p. 19).

<sup>35</sup> Così esprime tale esigenza Von Wright: «dato che la scienza naturale era ormai concettualmente ben fondata e gli studi umanistici con intenti scientifici erano appena all'inizio, risultava naturale che una delle questioni primarie della metodologia e filosofia della scienza del diciannovesimo secolo concernesse la relazione tra questi due rami della ricerca empirica» (*ivi*, p. 20). Karl Popper presenta in modo analogo tale questione affermando che non avendo trovato ancora il loro Galileo e ponendosi questioni di metodo, le scienze sociali hanno come loro punto di riferimento i metodi delle scienze più floride, tra le quali la fisica. Esse hanno tentato più volte di adottare tali metodi ottenendo però soltanto insuccessi. Ciò ha fatto sì che si riflettesse sui motivi di tali insuccessi e che si ponesse il problema dell'applicabilità dei metodi della fisica alle scienze sociali (cfr. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, trad. it. *Miseria dello storicismo*, L'industria, Milano 1954, p. 7)

### I.2.1. I termini della disputa

Le posizioni principali espresse relativamente a tale questione sono due<sup>36</sup>. La prima è quella positivista che sostiene il monismo metodologico cioè l'idea dell'unità del metodo scientifico. Il modello metodologico a cui tutte le scienze, anche quelle umane, devono ispirarsi e in base al quale misurare il loro grado di sviluppo, è quello fornito dalla fisica matematica. Il loro metodo, secondo il positivismo, è quello della spiegazione causale, consistente «nella sussunzione di casi individuali sotto leggi generali di natura, comprese quelle relative alla “natura umana”, assunte in via ipotetica»<sup>37</sup>. Di contro i positivisti rifiutavano l'idea di ricorrere alle spiegazioni finalistiche considerate non scientifiche oppure ritenevano necessario purificarle da “scorie animistiche e vitalistiche” in modo da trasformarle in spiegazioni causali<sup>38</sup>.

L'altra posizione, affermata verso la fine del diciannovesimo secolo, nasce come reazione al positivismo. Si tratta di una posizione molto più diversificata al suo interno rispetto a quella positivista e che può essere chiamata “ermeneutica” e che ebbe come rappresentanti importanti filosofi, storici e sociologi tedeschi. Tra i più noti vi sono Droysen, Dilthey, Simmel e Max Weber. Posizioni vicine a quelle assunte da questi pensatori furono quelle espresse da Windelband e Rickert. Tale corrente antipositivistica ebbe anche un'ala idealistica i cui esponenti di rilievo furono Croce e Collingwood.

Secondo questi pensatori, contrariamente a quanto affermavano i positivisti, il modello esplicativo fornito dalle scienze naturali non costituisce l'unico modello di indagine del reale. Essi pertanto rifiutano il monismo metodologico positivista e sostengono l'idea di una discontinuità tra quelle scienze che mirano a fornire generalizzazioni riguardo ai fenomeni e che consentono di spiegarli e prevederli, come la fisica o la matematica, e quelle che mirano invece alla conoscenza delle caratteristiche individuali dei loro oggetti di studio, come la storia<sup>39</sup>. Windelband chiamò le scienze del primo tipo “nomotetico” e quelle del secondo tipo “idiografiche”, proprio per sottolineare tale differenza<sup>40</sup>.

La posizione ermeneutica consisteva anche in una critica alla concezione positivista della spiegazione, la quale venne messa in discussione attraverso l'introduzione del suddetto dualismo

---

<sup>36</sup> Le due posizioni sono connesse alle due tradizioni, aristotelica e galileiana (cfr. G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, op. cit., p. 20) e la nota 31 del presente capitolo.

<sup>37</sup> G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, op. cit., p. 21.

<sup>38</sup> Per l'affermazione dell'unità metodologica, l'ideale matematico della scienza e l'importanza attribuita alle leggi generali su cui si fonda la spiegazione, la posizione positivista si inserisce nella tradizione metodologica galileiana. Di ciò, fa notare Von Wright, era consapevole anche Comte il quale rintracciava nell'opera di Bacone e di Galileo l'inizio dello stadio positivo della scienza (*Ivi*, p. 22).

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, p. 22.

<sup>40</sup> Cfr. W. Windelband, “*Geschichte und Naturwissenschaft. Strasburger Rektoratsrede. 1894*”, rist. in *Präludien*, Tübingen, J. C. B. Mohr 1907, trad. it. “Le scienze naturali e la storia” in Id., *Preludi. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 1947, pp. 156-174.

epistemologico: alla spiegazione fu contrapposta, almeno in ambito storico, il metodo della comprensione. Fu Droysen il primo ad introdurre questa distinzione tra spiegazione (*Erklären*) e comprensione (*Verstehen*), indicando nella prima l'obiettivo delle scienze della natura e nella seconda l'obiettivo della storia<sup>41</sup>. Questa distinzione fu sviluppata in seguito da Dilthey, al quale si deve la nota distinzione tra “scienze dello spirito” (*Geisteswissenschaften*), dominio del metodo della comprensione e a cui appartiene anche la storia, e “scienze della natura” (*Naturwissenschaften*), dominio della spiegazione. Dilthey opera quella distinzione tra due sfere del reale, il dualismo ontologico di cui si parlava all'inizio, su cui si fonda il dualismo epistemologico e che porta a considerare i due metodi, spiegazione e comprensione, in termini inevitabilmente oppositivi.

L'idea di Dilthey è che la sfera della natura è quella sfera di fatti che sono osservabili scientificamente e che a partire da Galileo sono sottoposti a matematizzazione. La sfera dello spirito è invece quella costituita da individualità psichiche che possono essere indagate soltanto attraverso la comprensione di altre individualità psichiche. Appare immediatamente evidente il carattere psicologistico e soggettivistico del concetto di comprensione, carattere che emerse soprattutto nell'opera di Simmel il quale definì la comprensione una forma di “empatia” (*Einfühlung*) cioè di ri-creazione nello spirito dello studioso dei pensieri, delle motivazioni e sentimenti dei suoi oggetti di studio. Si tratta di un aspetto su cui si fonda, in parte e inizialmente, la differenza tra spiegazione e comprensione e che d'altra parte costituì l'obiettivo principale delle accuse di non-scientificità del metodo della comprensione e dal quale lo stesso Dilthey prese le distanze. In effetti Dilthey e coloro che si inseriscono in questa corrente di pensiero non rifiutano certo l'aspirazione al rigore scientifico *tout court*, quanto piuttosto a cercare le condizioni di scientificità delle scienze umane, condizioni che dovevano essere inevitabilmente diverse da quelle poste per le scienze della natura. Con questo intento nelle sue opere successive Dilthey cerca di porre garanzie di obiettività della conoscenza storica. La comprensione infatti viene definita come «processo attraverso il quale conosciamo qualcosa di psichico con l'aiuto di segni sensibili che ne sono la manifestazione»<sup>42</sup>. La conoscenza di individualità psichiche è dunque affidata alla comprensione che consente questo trasferimento in uno psichismo altro che però si manifesta all'esterno attraverso i segni della scrittura.

Già in Dilthey troviamo, quindi, il tentativo di allontanamento dall'idea che la comprensione possa essere considerata in senso psicologistico ed equivalente all'empatia.

---

<sup>41</sup> Cfr. J. G. Droysen, *Historik*, a cura di R. Hübner, Oldenbourg, 1937, trad. it. *Istorica. Lezioni sulla enciclopedia e metodologia della storia*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966.

<sup>42</sup> W. Dilthey, *Origine et développement dell'«hermeneutique»*, in “Le monde et l'esprit”, I, 1900, p. 320.

L'aspetto psicologico non è però l'unica caratteristica che distingue la comprensione dalla spiegazione. Un altro aspetto importante è quello dell'*intenzionalità*: la comprensione mira a cogliere gli scopi, le mete di un agente, il significato di un segno o di un simbolo, il senso di un'istituzione o di un rito religioso<sup>43</sup>. Comprendere un avvenimento significa individuare i propositi, gli interessi, le possibilità degli individui che ne hanno causato il verificarsi. Significa quindi capire come e perché esso fu causato. Ma perché un avvenimento sia compreso è necessario anche comprendere quale portata e quale significato abbia il suo verificarsi, è necessario cioè individuare i cambiamenti che esso ha provocato, le nuove situazioni e i nuovi orientamenti a cui ha dato origine. Capire il significato di un avvenimento vuol dire comprendere anche le ripercussioni che esso ha avuto nel contesto in cui si inserisce e rilevarne il suo essere il segno di correnti, tendenze storiche non ancora manifeste.

Nell'ambito del panorama che si sta tracciando, la reazione antipositivistica, che va dalla fine del XIX e l'inizio del XX sec., fu seguita da una nuova e vigorosa affermazione del positivismo. Esso si affermò nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, con il nome di positivismo logico, per gli sviluppi della logica formale cui aveva attinto<sup>44</sup>, o neo-positivismo. In questa rimonta del neo-positivismo va inserito il pensiero hempeliano e la sua proposta di considerare la storia come scienza che fa uso delle leggi generali e del metodo di spiegazione che su di esse si basa al pari delle scienze naturali.

La tesi centrale del saggio di Hempel consiste nell'affermazione che le leggi generali svolgono in ambito storico la stessa funzione che esse svolgono nelle scienze della natura e che l'unico metodo di indagine storica sia il metodo ipotetico-deduttivo di spiegazione. Sostenendo dunque l'unità di tale metodo, e respingendo di conseguenza la dicotomia spiegazione-comprensione,

---

<sup>43</sup> Cfr. G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, op. cit., p. 24. Nella sua ricostruzione del dibattito sulla metodologia delle scienze umane e nel suo tentativo di ricondurre le due posizioni presentate alle tradizioni aristotelica, da una parte, e galileiana dall'altra, l'autore tenta di collocare il pensiero hegeliano all'interno di tale ricostruzione e di collocarlo come anello di congiunzione o come tramite che consente in qualche modo di ricondurre la posizione antipositivistica dei teorici del *Verstehen* alla tradizione aristotelica. A questo proposito Von Wright precisa che è difficile mettere in relazione il pensiero hegeliano così come quello marxista sia al positivismo che alle reazioni antipositivistiche. Tuttavia, considerando l'idea aristotelica di legge espressa da Hegel, afferma di poter individuare strette affinità tra il suo pensiero e quello dei filosofi delle *Geisteswissenschaften*. Infatti, afferma Von Wright, «Per Hegel, come per Aristotele, l'idea di legge è, anzitutto, quella di una connessione intrinseca, che va colta per comprensione riflessiva, e non con una generalizzazione induttiva stabilita mediante osservazione ed esperimento. Per entrambi i filosofi, la spiegazione consiste nel rendere i fenomeni teleologicamente intelligibili, piuttosto che prevedibili in base alla conoscenza delle loro cause efficienti. Se considerata dal punto di vista delle sue affinità e relazione con Hegel, la metodologia antipositivistica del diciannovesimo secolo, nel suo complesso, può essere collegata con la più antica tradizione aristotelica» (*Ivi*, pp. 25-26). Le affermazioni di Von Wright trovano conferma nell'esistenza di quell'ala idealistica che anima la corrente antipositivistica di questo periodo e che ebbe tra i suoi esponenti Croce e Collingwood.

<sup>44</sup> Von Wright fa notare la casualità dell'incontro fra logica, rinata in quel periodo e divenuta importantissima per la metodologia e la filosofia della scienza, e positivismo.

Hempel poteva garantire al sapere storico il carattere di scientificità percorrendo così l'unica strada possibile per inseguire l'ideale positivistico dell'unità della scienza<sup>45</sup>.

Il modello proposto dal pensatore neo-positivista e che viene detto modello nomologico, di sussunzione o anche *covering law model*<sup>46</sup>, in riferimento al fatto che esso consiste nella deduzione di un evento da leggi generali le quali in tal senso ne forniscono una "copertura", consiste nella possibilità di dedurre e spiegare un evento a partire da due preesse enuncianti le condizioni antecedenti e una qualsiasi regolarità che, una volta verificata, può essere detta legge.

Il ricorso al modello esplicativo in ambito storiografico comporta delle implicazioni che saranno a lungo dibattute. Tra esse vi è la revisione del concetto di evento cui si accennava sopra: l'evento viene privato del suo statuto narrativo e delle sue caratteristiche di unicità e imprevedibilità. Infatti, ritenendo di poter spiegare e dunque di poter prevedere ogni evento, il modello hempeliano deve poter individuare delle condizioni di ripetibilità dell'evento le quali si fondano sulla possibilità di rintracciare delle tipologie in cui i singoli eventi possano essere raggruppati. Ciò che la legge può prevedere infatti non è il singolo, l'unico in quanto tale. Essa cioè non mira ad individuare l'aspetto che rende il singolo evento unico. Né si dà una legge generale per ciascun evento. L'obiettivo della scienza è quello di individuare leggi generali capaci di spiegare/prevedere più eventi ritenuti eventitipo. È relativamente a ciò che li rende appartenenti ad un tipo che gli eventi diventano prevedibili<sup>47</sup>.

L'evento in quanto unico e irripetibile diventa, rispetto al modello, uno *scarto*, l'eccezionale.

Né il modello tiene conto del fatto che l'evento sia da sempre inserito in una trama narrativa, cioè sia da sempre l'evento *raccontato* da un testimone, riportato in una cronaca, inserito nella ricostruzione fornita dal documento. Di ciò il modello hempeliano non può tener conto perché tutti quegli aspetti di cui è intessuta una trama narrativa non sono oggetto della spiegazione, la quale mira esclusivamente ad individuare le condizioni sufficienti a far sì che l'evento accada o a rintracciare le cause che ne hanno determinato l'accadere.

Un autorevole esponente di alcune delle tesi neo-positiviste, Karl Popper, ha messo in evidenza questo aspetto riconoscendo però la possibilità di salvaguardare comunque il carattere di unicità dell'evento. Nel suo *Miseria dello storicismo* si legge infatti:

---

<sup>45</sup> Cfr. P. Rossi, "Introduzione" a *La teoria della storiografia oggi*, op. cit., p. VII.

<sup>46</sup> Questa definizione si deve a William Dray, filosofo analitico e grande critico del modello hempeliano (Cfr. W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford 1957, p. 1).

<sup>47</sup> Perché si possa parlare di spiegazione e di previsione dell'evento è necessario spogliarlo delle caratteristiche dell'imprevedibilità e della singolarità e ricondurlo ad una tipologia. Infatti, «non vi sarebbe spiegazione di alcun avvenimento individuale se si esigesse di dare conto di tutte le caratteristiche dell'evento. Si può solo chiedere ad una spiegazione di essere precisa e fine, non di esaurire la singolarità. Il carattere unico dell'evento è per conseguenza un mito da rimuovere dall'orizzonte scientifico» (P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, op. cit., pp. 174-175).

In quanto ci occupiamo della spiegazione storica di avvenimenti tipici, questi devono per forza essere considerati *tipici*, cioè appartenenti a categorie o classi di avvenimenti, perché solamente in questo caso possiamo applicare il metodo deduttivo della spiegazione causale. Tuttavia la storia s'interessa non solo di spiegare gli avvenimenti specifici, ma anche di descrivere un solo avvenimento specifico, in quanto tale. Certo uno dei suoi compiti più importanti è descrivere, in tutto quello che hanno di proprio e di unico, avvenimenti interessanti [...]. Questi due compiti della storia, trovare il bandolo della matassa causale, e descrivere come i fili della matassa siano intrecciati "a caso", sono ambedue necessari, e si completano a vicenda; uno stesso evento può essere considerato, una volta, tipico, intendo dal punto di vista della spiegazione causale, un'altra volta, unico<sup>48</sup>.

In tal modo Popper confuta uno degli argomenti dei teorici del metodo della comprensione e dell'irriducibilità del mondo storico a quello naturale, secondo i quali il metodo esplicativo comporta necessariamente la negazione della novità che caratterizza il mondo umano, storico e sociale<sup>49</sup>.

Il dibattito che il modello hempeliano ha suscitato è durato fino agli anni Sessanta. Esso fu caratterizzato in parte da revisioni del modello volute dallo stesso Hempel e dai suoi seguaci, in parte da critiche che tenevano invece a sottolineare l'irriducibilità di comprensione e spiegazione.

Per quel che concerne i tentativi di correggere il modello hempeliano essi riguardarono da una parte il superamento dell'idea dell'unità del modello stesso a favore del riconoscimento di una pluralità di modelli<sup>50</sup>, tra i quali quello probabilistico. Esso condivide con quello hempeliano il carattere "nomologico", ma differisce da esso per il tipo di generalizzazioni di cui si serve: si tratta di generalizzazioni ricavate induttivamente che hanno carattere statistico. Esse, a differenza di quelle su cui si basa il modello ipotetico-deduttivo hempeliano, non hanno carattere universale ma si riferiscono ad un numero limitato di casi. Per tale motivo non consentono la deduzione dell'evento ma soltanto di stabilire il grado di probabilità del suo accadere.

D'altra parte i tentativi di revisione del modello riguardarono la natura delle generalizzazioni impiegate nella ricerca storica. Al centro di tali tentativi non era l'interesse per l'unità o la pluralità dei modelli esplicativi ma la natura e la validità degli enunciati universali su cui si basa la

---

<sup>48</sup> K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, op. cit., p. 119.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 119. Non mi sembra si possa risolvere la questione considerando l'evento ora *tipico* ora *unico*. Infatti il problema della tipicità non viene posto solitamente sul piano della descrizione degli aspetti caratteristici dell'evento distinto dal piano della spiegazione. Esso viene posto invece proprio su quello della spiegazione causale fondata su un modello che inevitabilmente non contempla la singolarità perché fondato sul ricorso a leggi generali. Non mi pare che l'argomento storicista sia così ingenuo come Popper lo presenta. È inevitabile infatti che la spiegazione "legale" escluda l'unicità poiché rintraccia nella causa ciò che rende l'evento simile ad altri eventi deducibili dalla stessa legge. Le possibilità che si danno in questo caso sono o quella della negazione assoluta dell'unicità dell'evento (sempre in relazione ai fattori che lo hanno causato) e si riconosce una certa regolarità nel corso degli accadimenti, oppure si riconosce un'unicità che però non può essere in alcun modo salvaguardata sul piano del ricorso alla spiegazione causale presentata da Popper.

<sup>50</sup> Furono proposti altri modelli di spiegazione. Nagel ad esempio propose un modello di *spiegazione genetica e funzionale* (cfr. P. Rossi, "Introduzione" a *La teoria della storiografia oggi*, op. cit., p. IX).

spiegazione. Posta la tesi che le leggi generali svolgono in ambito storico la stessa funzione che svolgono nelle scienze della natura, il problema era quello di stabilire la validità di tali generalizzazioni e di conseguenza quella della spiegazione che esse rendono possibile.

Il problema è quello di stabilire se le generalizzazioni in questione meritino il titolo di regolarità, problema derivante dalla considerazione del fatto che in ambito storico le proposizioni generali possono essere implicite e derivanti dalla psicologia individuale o sociale; o «ipotesi approssimativamente universali» tra le quali bisogna collocare gli enunciati formulati in termini di probabilità ma che non hanno un corredo statistico; oppure si tratta di pseudo-leggi derivanti dalla saggezza popolare o dalla psicologia non-scientifica o addirittura di pregiudizi<sup>51</sup>. Se in ambito storico si danno soltanto proposizioni generali assimilabili a queste tre categorie, non possiamo parlare di spiegazione autentica né di carattere scientifico del sapere storico. Questo tipo di difficoltà fu colta da diversi pensatori. Già nel 1952 Gardiner, in *The Nature of Historical Explanation*<sup>52</sup>, pur riconoscendo che la ricerca storica fa ricorso a generalizzazioni, propose di interpretare queste ultime non come ipotesi universali, né come proposizioni enuncianti regolarità su basi statistiche, ma piuttosto come “guide alla comprensione”. Inoltre Gardiner notò nel linguaggio storiografico la presenza di spiegazioni non fondate su generalizzazioni e, di contro, il riferimento a motivi, intenzioni, desideri, progetti, etc.

Altri pensatori, come Rescher e Joynt ad esempio, hanno proposto di considerare le generalizzazioni storiche come generalizzazioni limitate, fondate su regolarità transitorie e, di conseguenza, valide soltanto per un determinato ambito spazio-temporale di eventi. Scriven invece ha proposto di considerarle come regolarità che ammettono comunque delle eccezioni<sup>53</sup>.

A questo proposito Popper ha affermato, in linea con la sua concezione della storia, che ciò che la caratterizza e la distingue dalle *scienze teoretiche* è l’atteggiamento che essa ha nei confronti delle leggi generali: a differenza di queste ultime, «*la storia è caratterizzata dal suo interesse per gli avvenimenti reali, singolari o specifici, piuttosto che per leggi o generalizzazioni*»<sup>54</sup>. Di conseguenza, la questione della natura e della validità delle leggi a cui essa ricorre perde di importanza. Le scienze storiche, infatti, non mirano a trovare e sperimentare leggi, ma piuttosto accettano senza discussione leggi che «possono essere così banali, talmente parte di ciò che tutti sappiamo, che non abbiamo bisogno di specificarle»<sup>55</sup>. Dunque le scienze storiche accettano senza sottoporle a verifiche o critiche le leggi generali di cui si servono. Ciò significa che in fondo esse non svolgono, contrariamente a quanto affermato da Hempel, la stessa funzione nelle scienze

---

<sup>51</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, op. cit., p. 175.

<sup>52</sup> *The Nature of Historical Explanation*, Clarendon University Press, London 1952.

<sup>53</sup> Cfr. P. Rossi, “Introduzione” a *La teoria della storiografia oggi*, op. cit., p. IX.

<sup>54</sup> K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, op. cit., p. 117.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 118.

storiche e in quelle teoretiche. E ciò perché le scienze storiche mirano ad applicare leggi al fine di fornire spiegazioni singolari, relative al caso singolo, specifico:

nella scienza teoretica, le leggi universali funzionano, tra l'altro, come centri di interesse ai quali le osservazioni si riferiscono, o come punti di vista dai quali si fanno osservazioni. Nella storia invece, le leggi universali, che per lo più sono dei luoghi comuni applicati inconsapevolmente, non possono assolutamente adempiere a questa funzione<sup>56</sup>.

Le considerazioni di Popper sulla natura delle leggi generali in ambito storico e le relative implicazioni danno il senso delle difficoltà incontrate dal modello hempeliano. Le conseguenze derivanti dal riconoscimento di queste difficoltà portarono lo stesso Hempel a proporre una forma "indebolita" del modello e a riconoscere di non poter parlare, relativamente all'ambito storico, che di "abbozzi di spiegazione" (*explanation sketch*); inoltre egli accettò la possibilità di affiancare al modello ipotetico-deduttivo altri modelli, tra cui il già menzionato modello probabilistico.

L'ultima forma di indebolimento del modello è da ricondurre al riconoscimento operato dai seguaci di Hempel di diversi gradi di universalità e regolarità delle generalizzazioni, nonché del fatto che il compito della storia non è quello di fissare le leggi, ma di usarle. È per tale motivo che esse possono rimanere implicite, come si è visto con Popper, e avere diversi gradi di universalità<sup>57</sup>.

L'ideale di oggettività e di scientificità cui i sostenitori del modello nomologico aspiravano rimane comunque tale ma nella forma di un obiettivo verso il quale tendere. In questo senso il modello nomologico nella sua forma attenuata mantiene come punto di riferimento al quale cercare di avvicinarsi, il modello forte<sup>58</sup>.

Nonostante le concessioni fatte relativamente all'attenuazione del modello e alla messa in discussione della sua unità, Hempel continua a tenere come punto fermo l'idea che l'unico metodo adottabile in ambito storico sia quello della spiegazione. È proprio sulla dicotomia tra spiegazione e comprensione o viceversa sull'unità del metodo esplicativo che si svilupperà un dibattito protrattosi fino agli anni Sessanta.

Questa ulteriore fase della disputa avrà come protagonisti, come vedremo in seguito, Popper, grande sostenitore del modello di spiegazione per sussunzione e, dall'altra parte, esponenti della filosofia analitica, influenzata dalla filosofia dell'ultimo Wittgenstein come Dray, Anscombe e

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>57</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, *op. cit.*, p. 177. Il filosofo francese riconosce in queste concessioni da parte dei sostenitori del modello hempeliano un modo per difendere il modello stesso dalla sua completa dissoluzione. In fondo l'eterogeneità dei gradi di universalità delle spiegazioni storiche sono accettate di buon grado dal lettore di opere storiche, il quale non si aspetta affatto di trovarsi di fronte ad un modello monolitico e unico di spiegazione. Il problema rimane piuttosto quello di stabilire il tipo di funzione che la spiegazione storica svolge e cioè stabilire una corrispondenza tra le domande e le risposte che bisogna attendersi nel suo ambito.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi.*, p. 178.



Winch. Il primo, del quale parleremo in modo più dettagliato in seguito, oppone un deciso rifiuto del modello nomologico; ad Elizabeth Anscombe, che non è intervenuta direttamente sulla questione della spiegazione, si deve il rilievo assunto dalla nozione di intenzionalità nell'ambito della filosofia dell'azione di stampo analitico. Nel suo libro *Intention* (1957) la pensatrice ha sostenuto che un comportamento può essere intenzionale in una descrizione di esso mentre può non esserlo in un'altra; da qui la possibilità di parlare di diversi tipi di relazione in base all'aspetto considerato. Inoltre ella riprende come forma di ragionamento alternativa a quella fondata sul sillogismo dimostrativo, quella fondata sul sillogismo pratico aristotelico<sup>59</sup>.

Peter Winch invece si oppone al modello hempeliano sostenendo la necessità, nell'ambito delle scienze sociali, di comprendere il significato dei dati comportamentali registrati dallo scienziato perché questi divengano fatti sociali. La struttura concettuale con cui tali fatti devono essere descritti e spiegati deve coincidere con quella appartenente agli agenti. Winch sostiene dunque il metodo della comprensione nell'ambito degli studi sociali e la sua irriducibilità al metodo delle scienze naturali<sup>60</sup>.

Gli anni in cui vennero pubblicati i testi di questi tre autori, 1957-1958, segnano una svolta all'interno della filosofia analitica, dovuta all'influenza dell'opera del secondo Wittgenstein, ma anche a quella della fenomenologia e di altre correnti che si stavano sviluppando in ambito continentale. E d'altra parte, in quegli stessi anni, la filosofia continentale subiva una svolta che l'avvicinava in qualche modo alla filosofia analitica. Sono due gli aspetti della corrente filosofica continentale sviluppatasi in quegli anni, l'ermeneutica, che ne segnano l'affinità con la filosofia analitica: innanzi tutto l'interesse per il linguaggio e l'uso di nozioni quali intenzionalità, interpretazione e comprensione; inoltre l'interesse per la metodologia e la filosofia della scienza. L'ermeneutica infatti si interessa alla questione del metodo scientifico sostenendo l'irriducibilità dei metodi di comprensione e interpretazione a quello di spiegazione e quindi le peculiarità delle scienze dello spirito rispetto a quelle naturali<sup>61</sup>. È in questi anni, e all'interno di questa corrente, che il concetto di comprensione non viene più inteso come categoria psicologica ma semantica. In tal modo essa viene sottratta alle critiche che generalmente le venivano rivolte dai filosofi positivisti<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Cfr. E. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957.

<sup>60</sup> Cfr. P. Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relations to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1958.

<sup>61</sup> Cfr. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, *op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, p. 52.

## I.2.2. Miseria della posizione storicista nella riflessione di K. Popper

La teoria hempeliana della spiegazione per sussunzione era stata già proposta da Popper, il quale ne rivendica la paternità in *Miseria dello storicismo*<sup>63</sup>, testo con il quale si inserisce nella discussione oggetto del presente lavoro e relativa alla metodologia delle scienze umane, attraverso una ricostruzione e una serrata critica alle tesi storiciste. Tale critica si intreccia con la presentazione del modo in cui devono essere concepite e le scienze naturali e le scienze sociali.

La discussione relativa all'applicabilità dei metodi delle scienze naturali a quelle sociali ha portato alla formulazione di diverse tesi che Popper ha suddiviso in antinaturalistiche e pronaturalistiche. Le prime sostengono la discontinuità metodologica tra scienze naturali e scienze sociali, le altre invece sostengono l'applicabilità del metodo di indagine delle scienze naturali allo studio del mondo sociale. Come è stato già sottolineato queste posizioni si fondano su un certo modo di intendere i campi da sottoporre ad indagine e su una determinata concezione della scienza. In particolare, la convinzione di Popper è che le false teorie relative al problema della continuità o discontinuità tra scienze naturali e sociali si fondano su un modo sbagliato di intendere le scienze e i loro metodi. Per tale motivo, nella trattazione delle tesi storiciste<sup>64</sup>, pro- o antinaturalistiche, Popper tenta di evidenziare e di confutare le opinioni sbagliate su scienze naturali e relativa metodologia di conseguenza di illustrare la falsità dei presupposti su cui si fondano le tesi antinaturalistiche. Inoltre, mettendo in discussione la concezione storicista delle scienze sociali, confuta quelle teorie, questa volta pronaturalistiche, che rivendicano, pur nella diversità, la possibilità in ambito storico e sociale di formulare leggi universali relative allo sviluppo dell'umanità. Dunque la serrata critica che Popper muove allo storicismo ha di mira non soltanto le tesi antinaturalistiche che esso propone ma anche quelle pronaturalistiche, le quali sembrerebbero avvicinare la posizione storicista a quella del monismo metodologico<sup>65</sup>. Si potrebbe affermare che obiettivo polemico di Popper non sia tanto la tesi discontinuista, che pure egli critica, quanto quello di un errato modo di concepire le scienze, che il filosofo attribuisce, in questo caso specifico allo storicismo, ma che in altri casi lo portano a contrapporsi a quell'orizzonte di filosofia della scienza nel quale egli si inserisce: il neo-positivismo. Sono diverse infatti le tesi positiviste criticate da Popper. Per questo motivo le sue critiche allo storicismo risultano essere interessanti: esse muovono da presupposti in parte diversi da

---

<sup>63</sup> Cfr. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, op. cit., p. 118.

<sup>64</sup> L'autore intende per storicismo un modo di interpretare la metodologia sociale che tende a mettere in rilievo il carattere storico delle scienze sociali e che aspira alla previsione storica (cfr. *ivi.*, p. 8).

<sup>65</sup> La principale tesi pronaturalistica presentata da Popper sostiene che l'obiettivo delle scienze sociali è quello di individuare delle leggi di sviluppo dell'umanità, della società, della storia. Come le scienze naturali quindi esse avrebbero il compito di individuare leggi generali. Questa tesi, nonché il monismo metodologico ad essa legato, si fondano secondo il pensatore, «su un malinteso riguardo ai metodi delle scienze naturali». Da questo fraintendimento deriverebbe lo *scientismo*, inteso, secondo la definizione che ne dà F. A. Hayek in *Scientism and the Study of Society*, p. 269, come imitazione servile dei metodi e della terminologia della scienza. (cfr. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, op. cit., p. 87).

quelli positivistici visti finora e si inseriscono all'interno della sua concezione dell'indagine scientifica.

Le sue critiche nei confronti del metodo induttivo sono note: egli non ritiene affatto che le scienze procedano dall'osservazione casuale dei fatti per giungere alla formulazione di leggi generali, ma piuttosto che ogni osservazione sia in realtà condotta a partire da un problema, un preconcetto, una domanda. Problemi, preconcetti e domande costituiscono il punto di partenza per la formulazione di ipotesi che devono essere verificate attraverso la sperimentazione e soprattutto, secondo la nota tesi del falsificazionismo, attraverso esperimenti miranti a falsificarla<sup>66</sup>. Queste idee fanno da presupposto al modo in cui viene presentata la continuità e in alcuni casi la discontinuità tra i due ambiti conoscitivi.

Uno dei presupposti da cui muove lo storicismo è l'idea che le scienze sociali, a differenza di quelle naturali, non possano aspirare ad individuare generalizzazioni aventi una validità universale, perché la società non presenta quell'uniformità che caratterizza invece la natura. È su tale uniformità che la fisica può contare quando formula leggi di lunga e universale validità. Essendo invece la società un organismo vivente, dotato di una storia mutevole e suddivisibile in periodi diversi tra loro, sarebbe impossibile trovare delle leggi generali valide per tutti i periodi. L'idea che vi possano essere leggi relative ad uniformità sociali ritenute eterne è secondo gli storicisti non solo errata ma anche oggetto di abuso. Essa infatti si presta ad un uso apologetico poiché consente di considerare avvenimenti spiacevoli come inevitabili, in quanto determinati da leggi universali, e di conseguenza genera un atteggiamento di inattività. Pensare che ciò che accade sia necessario e inevitabile porterebbe a credere che ogni intervento o sforzo umano finalizzato a cambiare il corso degli eventi sia inutile o tutt'al più utile ai fini di un'accelerazione del processo stesso. Tale convinzione è secondo Popper pericolosissima poiché spinge a pensare che, avendo un quadro di ciò che è e di ciò che diverrà la società, secondo le leggi del suo sviluppo, obiettivo fondamentale della politica diventi quello di plasmare degli individui adatti a quella società, piuttosto che cercare di cambiare la società sulla base delle esigenze di quegli stessi individui.

La mancanza di uniformità e la novità da cui la società è caratterizzata rendono impossibile oltre che l'individuazione di leggi universalmente valide anche l'applicazione del metodo sperimentale, fondato sulla ripetibilità dell'esperimento, e la formulazione di previsioni esatte. Inoltre, per quel che riguarda gli esperimenti, ammesso che siano possibili, essi, come le leggi che consentono di verificare, sono perfettamente inutili: la loro validità sarebbe infatti limitata al periodo in cui sono stati effettuati.

---

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, pp. 80-81, 100, 110.

L'impossibilità di previsioni esatte dipende certamente dall'aspetto della novità che caratterizza la vita sociale, ma anche dal fatto che l'interazione tra le previsioni e le reazioni che esse suscitano potrebbero influenzare gli eventi previsti e in tal modo invalidare le previsioni stesse<sup>67</sup>.

Dall'interazione tra previsioni e reazioni che esse possono suscitare deriva anche l'impossibilità di considerare oggettivi i giudizi espressi: «il solo fatto che i suoi giudizi esercitano un'influenza, distrugge la loro obiettività»<sup>68</sup>. Questa considerazione costituisce una sorta di corollario di quanto è stato già detto circa l'implicazione, il coinvolgimento della personalità, degli interessi, della psicologia dello studioso nel suo lavoro. Il ruolo svolto dalla soggettività dello studioso rende impossibile l'obiettività scientifica.

Altro carattere che distingue la società dalla natura è quello della sua complessità, derivante da due fattori: l'impossibilità di studiare la società attraverso l'isolamento artificiale di cui si serve la fisica e la presenza di fattori come la psicologia degli individui.

La tesi storicista che Popper mette maggiormente in rilievo e che considera la più pericolosa è quella dell'olismo, secondo la quale tutte le scienze che si occupano di soggetti animati non dovrebbero procedere in modo atomistico bensì in maniera olistica. I loro oggetti di studio, come ad esempio i gruppi sociali, non dovrebbero essere considerati come una mera somma di individui, ma in quanto totalità. Questa osservazione ha come sua conseguenza, ancora una volta, l'affermazione della differenza tra i due ambiti scientifici in questione: la sociologia deve considerare i suoi oggetti di studio come qualcosa di più della somma delle loro parti, la fisica invece considera ogni struttura fisica come una costellazione o somma di parti.

Il metodo che senza dubbio è caratterizzato da un modo di procedere olistico è il metodo della comprensione intuitiva, il quale «cerca di determinare la funzione dell'avvenimento nell'ambito di una struttura, di un tutto che comprenda non soltanto parti simultanee, ma anche le fasi successive di uno sviluppo temporale»<sup>69</sup>. Si tratta di un metodo qualitativo che si contrappone a quello di cui si serve il fisico il quale può quantificare le entità di cui si occupa e di conseguenza può utilizzare metodi quantitativi e matematici. Viceversa, poiché le entità di cui si occupa il sociologo non sono quantificabili, esse possono essere spiegate da leggi qualitative e colte solo intuitivamente<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, pp. 12 e 15. L'impossibilità di formulare previsioni sociali esatte costituirebbe un motivo di notevole distanza tra scienze sociali e naturali poiché per queste ultime la previsione è fondamentale. Essa infatti non è che l'altra faccia della spiegazione: «non vi è molta differenza fra la spiegazione, la previsione e la sperimentazione. Si tratta di una differenza non di struttura logica, ma di enfasi; dipende da che cosa consideriamo problematico, e che cosa non problematico» (*ivi*, p. 108). Se problematiche sono le condizioni iniziali o le leggi universali ci troviamo di fronte ad un problema di spiegazione; se invece ad essere problematica è la *prognosi* abbiamo un problema di previsione (cfr. *ivi*, p. 109).

<sup>68</sup> *Ivi.*, p. 17.

<sup>69</sup> *Ivi.*, p. 22.

<sup>70</sup> *Ivi.*, p. 24.

La propensione per questo metodo, il rifiuto dei metodi quantitativi nella scienza sociale è indice della vicinanza dello storicismo a ciò che Popper definisce *essenzialismo metodologico*, secondo cui, come aveva già affermato Aristotele, la ricerca scientifica mira alla conoscenza dell'essenza delle cose, cui si contrappone il *nominalismo metodologico* delle scienze naturali.

Ai fini della confutazione delle tesi storiciste Popper tenta di superare i malintesi riguardanti, questa volta, il modo di intendere le scienze sociali, proponendo la sua concezione di esse. Egli propone di parlare di una “tecnologia<sup>71</sup> sociale a spizzico”. Nel significato di tale espressione è condensata tutta la critica del pensatore alle tesi antinaturalistiche dello storicismo, ma anche l'idea che Popper ha della scienza *tout court*. Infatti per tecnologia sociale a spizzico Popper intende una scienza che, al pari delle scienze naturali, secondo la sua teoria falsificazionista, proceda per tentativi, abbandonando atteggiamenti olistici e miranti alla ricerca di conferme alle proprie teorie piuttosto che dati che le falsifichino. Tale concezione si lega anche a un'idea precisa degli scopi che le scienze sociali devono prefiggersi: «Lo sviluppo delle scienze sociali è dovuto [...] a indagini intese ad accertare se è probabile che una determinata azione politica o economica produca un dato risultato, atteso o desiderato»<sup>72</sup>. L'aspetto tecnologico e dunque pratico del sapere, il suo essere cioè orientato all'utilità pratica, si intreccia con le sue stesse possibilità di sviluppo teoretico. L'indagine volta a stabilire il grado di efficacia di azioni politiche ed economiche, infatti, costituisce il tipo di indagine di cui essa si serve per progredire. Utilità pratica e incremento di conoscenza sono strettamente interconnessi, pertanto

porre in luce l'atteggiamento pratico tecnologico non significa che si devono escludere gli eventuali problemi teoretici che sorgeranno dalla analisi dei problemi pratici. Anzi, è una delle mie contestazioni principali che l'atteggiamento tecnologico ha probabilità di essere fecondo facendo sorgere problemi significativi di una sorta puramente teoretica<sup>73</sup>.

Si tratta di un atteggiamento fecondo in quanto, oltre a favorire l'individuazione di problemi, esso implica un modo di procedere che, secondo Popper, avvicina la scienza sociale a quella della natura: quello di controllare che le tesi abbiano certi requisiti e che si possano sottoporre ad esperimenti pratici.

---

<sup>71</sup> Parlando di tecnologia sociale Popper vuol sottolineare il carattere pratico delle scienze sociali, come egli stesso afferma: «Lo sviluppo delle scienze sociali è dovuto in gran parte alla critica di proposte di miglioramenti sociali, o, più esattamente, a indagini intese ad accertare se è probabile che una determinata azione politica o economica produca un dato risultato, atteso o desiderato. Questo atteggiamento, che veramente potrebbe chiamarsi classico, è quello che ho in mente quando parlo di un atteggiamento tecnologico nelle scienze sociali ovvero di una “tecnologia sociale a spizzico”» (*ivi*, pp. 49-50).

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 50.

La rivendicazione del carattere tecnologico delle scienze si accompagna a quella del loro modo di procedere, detto “a spizzico”. Un modo che si contrappone nettamente a quello ai metodi scientifici, e a quelli di tipo olistico e utopistico, come mostra Popper illustrando le finalità di una “meccanica a spizzico”<sup>74</sup>. Essa utilizza le conoscenze tecnologiche per progettare istituzioni sociali o per riordinare e far funzionare quelle esistenti. Ciò che la caratterizza e la rende simile alle scienze naturali e che la allontana dall’olismo è il fatto di procedere per piccoli passi, di «lavorare sulle cose saltuariamente o a spizzico», il che «unito all’analisi critica, è il modo principale di raggiungere risultati pratici nelle scienze sociali oltre che in quelle naturali»<sup>75</sup>. Infatti, contrariamente a quanto si pensi, anche le scienze naturali procedono per tentativi e senza troppe pretese di universalità. L’idea che l’uniformità della natura possa consentire la formulazione di leggi universalmente valide, mentre la differenza tra periodi storici renda irraggiungibile lo stesso risultato in ambito sociale, è in questo senso fuorviante.

Come procede uno scienziato sociale “a spizzico”? Indagando o intervenendo al fine di risolvere un problema particolare, circoscritto e non cercando di riplasmare la società nella sua totalità. «Qualunque siano i suoi fini, egli cerca di raggiungerli per mezzo di piccole correzioni che possono essere continuamente modificate e migliorate» e ciò perché «come Socrate, il meccanico a spizzico sa quanto sappia. Sa che è soltanto dai nostri errori che possiamo imparare. Perciò egli avanza un passo alla volta, confrontando con cura i risultati previsti con quelli effettivamente raggiunti»<sup>76</sup>. A differenza del meccanico sociale olistico, che procede al fine di riplasmare l’intera società senza avere un piano regolatore preciso e che mira a grossi cambiamenti, «eviterà di intraprendere riforme di una complessità e di una vastità tali che sia impossibile per lui districare le cause e gli effetti, e sapere che cosa veramente stia accadendo»<sup>77</sup>. Sulla base di queste differenze l’atteggiamento olistico e utopistico viene bollato come poco serio dal punto di vista scientifico. Esso, attuando interventi e indagini complessi, procede in maniera grossolana e approssimativa, senza poter tenere sotto controllo i propri interventi e individuare con precisione le cause di eventuali insuccessi. Del resto le finalità che vengono perseguite dagli olisti/utopisti non sono quelle di migliorare la realtà per adattarla alle esigenze degli uomini, ma quelle di trasformare l’uomo stesso al fine di adattarlo alla società<sup>78</sup>. A questa idea si deve il rifiuto di Popper di ogni atteggiamento olistico poiché considerato totalitario.

---

<sup>74</sup> Con questa espressione Popper fa riferimento a tutte quelle attività sociali che utilizzano le conoscenze tecnologiche disponibili al fine di raggiungere qualche scopo. Essa intrattiene con la tecnologia sociale il rapporto che l’ingegneria intrattiene ad esempio con la fisica.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Cfr. *ivi*, pp. 58-59.

L'intenzione di studiare e trasformare la società nella sua totalità determina l'impossibilità di mettere in atto esperimenti. Con ciò sfuma ogni pretesa di metodo scientifico. La verifica sperimentale è possibile infatti soltanto laddove vi sia la possibilità di circoscrivere problemi e di stabilire condizioni, scegliere determinati aspetti di un problema o di un oggetto. Infatti «non ci è possibile osservare o descrivere un pezzo intero del mondo, o un pezzo intero della natura, anzi, nemmeno il minimo pezzo intero, poiché la descrizione è sempre necessariamente selettiva»<sup>79</sup>.

Il modo di procedere a spizzico è l'unico che consenta un effettivo progresso delle scienze. Esso si basa sulla disponibilità a mettere alla prova le proprie teorie, che altro non sono se non ipotesi da verificare. Cercando conferme e smentite lo scienziato potrà imparare.

Le considerazioni fatte circa il carattere modesto dei passi compiuti da una scienza sociale a spizzico sembrano avvalorare la tesi storicista della distanza che la separa dalla scienza naturale. Secondo lo storicismo in ambito sociale il metodo sperimentale non è applicabile a causa della mancanza di uniformità, sia in senso diacronico che in senso sincronico, del mondo sociale. Ma più che una differenza, tale difformità o cambiamento delle condizioni, è per Popper ciò che accomuna scienze sociali e naturali. Infatti, pur riconoscendo delle differenze tra le possibilità che si offrono al fisico e al sociologo, il filosofo sostiene che anche l'oggetto di studio della fisica subisce dei cambiamenti: «ci può forse essere una regolarità più evidente e proverbiale del succedersi del giorno e della notte? Eppure esso non funziona più se traversiamo il circolo polare»<sup>80</sup>. Non si può ignorare il fatto che la natura stessa si presenti in forme molte diverse: alcune aree geografiche sono assolutamente diverse da altre. Pertanto se dobbiamo accettare la tesi storicista secondo cui in ambito sociale non è possibile formulare leggi valide al di là del periodo osservato, dobbiamo sostenere che lo stesso vale per il mondo naturale. Infatti nessuno può essere veramente certo che le leggi di natura individuate siano universalmente valide. Ciononostante, pur rimanendo disponibili e aperti ad ogni eventuale smentita, non possiamo non tenere conto del principale postulato della scienza: le leggi che vanno ricercate devono avere la forma dell'universalità. Ciò vale tanto per le scienze naturali che per quelle sociali<sup>81</sup>.

Se la credenza nelle possibilità illimitate e di infallibilità della scienza portano ad un atteggiamento da rifiutare come scienziata, d'altra parte, la considerazione dei limiti della scienza non deve portare al trascurare i suoi criteri e i presupposti del suo rigore. In questo senso procede l'analisi e la critica popperiana delle tesi storiciste pronaturalistiche e in alcuni casi quella di alcune importanti tesi del positivismo classico.

---

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 64-65.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, pp. 84-85.

La questione principale che Popper tratta nell'ambito della confutazione delle tesi storiciste pronaturalistiche è quella relativa alla possibilità di formulare le leggi dell'evoluzione della società che consentirebbero di predirne il futuro. Oltre alla critica nei confronti delle conseguenze che questa tesi avrebbe in campo politico<sup>82</sup>, Popper muove un attacco al concetto stesso di legge "evoluzionaria" o di sviluppo. Egli fa notare innanzi tutto che ciò su cui si fonda tale concetto è il successo riscosso della teoria evoluzionista, teoria che però è ben lontana dall'essere una legge universale. Si tratta piuttosto di una «affermazione storica singolare e specifica»<sup>83</sup>. Tale considerazione può essere estesa, secondo Popper, a qualsiasi altra legge di sviluppo, naturale o sociale, la quale non potrebbe avere nessun posto in ambito scientifico. È evidente, infatti, che nessun processo o sviluppo può essere verificato sperimentalmente. Né l'osservazione di un singolo processo può consentirci di prevedere o determinare ulteriori sviluppi futuri. Ciò significa che l'ipotesi derivante da quell'affermazione non potrebbe essere altro che un'ipotesi storica singolare e non una legge. Si potrebbe d'altronde obiettare che è possibile individuare delle tendenze di sviluppo della società, ma, chiarisce Popper, una tendenza non è una legge universale, bensì un'affermazione storica singolare<sup>84</sup>. Essa è caratterizzata dal fatto di dipendere sempre da condizioni iniziali specifiche e ciò la rende diversa da una legge assoluta. L'errore centrale dello storicismo è quello di considerare le leggi di sviluppo come tendenze assolute, leggi, e di fondare su di esse previsioni che hanno il carattere di «*profezie* non condizionali, in antitesi alle *previsioni* scientifiche condizionali»<sup>85</sup>. Lo storicismo ha fiducia in queste profezie ed è incapace di immaginare situazioni in cui condizioni e tendenze possano cambiare. In questa incapacità, secondo Popper, consisterebbe la povertà dello storicismo<sup>86</sup>.

Criticando la teoria delle leggi di evoluzione egli prende le distanze da teorie che gli stessi Comte e Mill avevano sostenuto; ad essi tuttavia si rifà nell'indicare quello che è l'unico metodo di indagine scientifica, naturale e sociale: il metodo della spiegazione causale, della previsione e della sperimentazione, noto anche come metodo ipotetico-deduttivo. La descrizione del metodo e in particolar modo della maniera in cui esso viene applicato dalle scienze naturali consente di mostrare l'unità del metodo stesso e il fatto che quelli che vengono solitamente indicati come limiti delle scienze sociali caratterizzano in realtà anche quelle naturali. Tale descrizione consente dunque di confutare i punti in cui la tesi antinaturalistica si articola.

---

<sup>82</sup> Secondo Popper le tesi pronaturalistiche porterebbero ad una concezione dell'azione umana considerata semplicemente come strumento che rende possibile un'accelerazione dello sviluppo della società, uno sviluppo già segnato e prevedibile.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, p. 95 e ss.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, p. 107.



Il metodo ipotetico-deduttivo consiste nel dedurre, da un'ipotesi posta sotto esame e da condizioni iniziali accettate senza discussione, una prognosi, la quale viene confrontata con i risultati di osservazioni sperimentali. Se la prognosi, che non è altro che l'altra faccia di spiegazione e previsione, concorda con i dati dell'osservazione, essa può essere ritenuta convalidata, altrimenti confutata. Fondamentale è la fase sperimentale, attraverso la quale, dopo numerosi tentativi è possibile estirpare teorie false o viceversa convalidarle. E proprio perché si vuole giungere ad un certo grado di certezza della validità delle teorie esse devono essere sottoposte a dure prove miranti a mostrarne la falsità. Soltanto la ricerca di smentite può garantire la validità degli esperimenti e dei risultati ottenuti<sup>87</sup>.

Per quel che riguarda il modo in cui vengono ottenute le generalizzazioni Popper precisa di non credere nel fatto che la scienza giunga a delle generalizzazioni induttive partendo dall'osservazione<sup>88</sup>. Viceversa per il pensatore non esiste una fase dello sviluppo scientifico nel quale non si parta da un problema, un'ipotesi, un pregiudizio che guidi le osservazioni e che aiuti a selezionare gli oggetti da osservare. D'altra parte l'origine delle stesse generalizzazioni non ha molta importanza poiché ciò che conta è il fatto che esse vengano verificate. E ciò vale tanto per le scienze naturali quanto per quelle sociali, nelle quali risulta ancora più evidente il fatto che non è possibile studiare un oggetto se prima non si è pensato ad esso. Ciò significa che è possibile accostarsi ad un problema soltanto attraverso delle costruzioni teoretiche, dei modelli che ci consentano di interpretare le nostre esperienze. Per mezzo di essi la scienza sociale si avvicina ai suoi oggetti di studio non più in termini essenzialistici ma nominalistici.

A difesa della tesi dell'unità del modello Popper riprende un passo tratto da *Scientism and Study of Society* di Hayek, nel quale l'autore descrive il modello di indagine delle scienze sociali paragonandolo al modo di procedere di un fisico che volesse studiare gli atomi. Il sociologo si comporta come il fisico che, partendo dalla conoscenza di alcune delle relazioni di pochi atomi e in un periodo di tempo limitato, pur non avendo una effettiva conoscenza di ogni tipo di atomo, derivante da un'osservazione diretta, giunge comunque all'elaborazione di modelli dai quali trarre conoscenze deduttive.

Se la nostra concezione delle scienze naturali è diversa da quella induttivista allora possiamo riconoscere in questa descrizione delle scienze sociali anche quella delle scienze naturali, le quali

---

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, p. 109. La descrizione che Popper dà del metodo e del modo di procedere per tentativi finalizzati alla scoperta di conferme o di smentite delle ipotesi, rimanda a quello che per il filosofo deve essere l'atteggiamento di tutte le scienze, atteggiamento illustrato a proposito delle scienze sociali a spizzico. Ma il fatto di proporre tale metodo non deve far pensare, come precisa Popper, al fatto che le leggi scientifiche debbano essere considerate come regolarità probabili. Non è presente dunque nella sua opera alcun riferimento al modello probabilistico. Il carattere di provvisorietà cui allude quando parla di ipotesi o leggi, rimanda esclusivamente all'idea che le leggi scientifiche devono essere messe alla prova più volte e in maniera caparbia, cercando nella realtà elementi di smentita più che di conferma.

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, pp. 80, 100, 110.

come si è detto, utilizzano il metodo deduttivo. E se è vero che delle differenze si danno relativamente al grado di conoscenza che possiamo avere dell'“atomo umano” piuttosto che di quello fisico, è anche vero che qualsiasi sia il modo, intuitivo o meno, per giungere a certe ipotesi, il rigore scientifico presuppone, in entrambi i casi, che esse vengano sperimentate. In tal modo la discussione su un eventuale metodo di comprensione intuitiva diviene di secondaria importanza rispetto alla necessità della sperimentazione.

Un altro aspetto che sembra distinguere scienze naturali e sociali è quello riguardante la possibilità di formulare previsioni esatte. Anche in questo caso la distanza viene colmata ammettendo che i limiti riconosciuti alle previsioni sul mondo umano caratterizzano anche quelle riguardanti il mondo naturale. Infatti le considerazioni che Hayek fa sulle prime si possono estendere, secondo Popper, anche alle seconde. In ambito sociale le previsioni non ci permettono di prevedere il risultato preciso di una situazione particolare, concreta. Al massimo possiamo stabilire le condizioni che ci permettono di escludere la possibilità che certi risultati si verifichino. Lo stesso vale per le leggi di natura: esse non consentono di predire in modo preciso il risultato di una situazione concreta ma solo di escludere la possibilità di certi risultati e si può dire che «in generale è soltanto per mezzo dell'isolamento artificiale sperimentale che possiamo predire eventi fisici»<sup>89</sup>. Dunque «anche nella fisica, siamo molto lontani dal poter predire i risultati precisi di una situazione *concreta*, per es. di un temporale o di un incendio»<sup>90</sup>.

La disamina di Popper si incentra quindi su una concezione delle scienze che nega l'idea di onnipotenza di quelle naturali e di una particolare e specifica limitatezza di quelle sociali. Se è vero che i criteri di scientificità sono precisi e rigorosi e che portano ad esempio a negare che una tendenza possa essere definita legge, è anche vero che proprio quel rigore porta a stabilire i limiti stessi della scienza *tout court*. È sulla base del riconoscimento dei limiti comuni a scienze sociali e scienze naturali che il filosofo giunge all'affermazione dell'unità del metodo.

Né può essere ritenuto valido l'argomento di chi sostiene una maggiore complessità della società rispetto al mondo fisico. Tale complessità infatti caratterizza qualsiasi situazione concreta, sia essa sociale o fisica, e viene meno nelle situazioni riprodotte artificialmente e in isolamento<sup>91</sup>.

E anzi il fatto che le situazioni sociali racchiudano sempre in sé l'elemento della razionalità le rende addirittura meno complesse: gli esseri umani «agiscono più o meno approssimativamente razionalmente; ed è perciò possibile costruire modelli relativamente semplici delle loro azioni e interazioni, e adoperare questi modelli come approssimazioni»<sup>92</sup>. Per Popper dunque l'elemento

---

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>91</sup> Cfr. *ivi*, p. 114

<sup>92</sup> *Ibidem*.

della razionalità costituisce un'ulteriore linea guida che consente di districare situazioni sociali apparentemente complesse e forse l'unica vera

notevole differenza fra le scienze naturali e sociali – forse *la più importante delle differenze nei loro metodi*, poiché le altre differenze importanti, cioè difficoltà specifiche nell'eseguire esperimenti [...] e nell'applicare metodi quantitativi [...] sono differenze di grado piuttosto che di genere<sup>93</sup>.

L'elemento della razionalità fornisce alle scienze sociali un ulteriore metodo di indagine che Popper chiama

di costruzione logica o razionale, o magari il “metodo dello zero”<sup>94</sup>. Con ciò intendo il metodo di costruire un modello postulando una completa razionalità [...] da parte di tutti gli individui interessati, e calcolando la deviazione del reale comportamento delle persone dal comportamento modello, servendoci di quest'ultimo come di una specie di coordinata zero<sup>95</sup>.

L'argomento relativo all'impossibilità di prevedere i comportamenti individuali concreti diviene quindi di secondaria importanza rispetto alla capacità del modello di fornire linee guida rispetto alle quali quel comportamento può essere interpretato. Viene così riaffermata l'idea che, sia nel mondo fisico che in quello sociale, l'individuale, il concreto e forse l'eccezionale, vale a dire ciò che differisce dal modello, costituisca una sorta di scarto che la scienza non può prendere in considerazione.

### ***1.2.2.1. Le scienze storiche***

Per quanto riguarda le scienze storiche la tesi dell'unità del metodo può essere estesa anche ad esse, ma con delle limitazioni. Limitazioni riguardanti quegli aspetti della teoria hempeliana che incontravano le maggiori difficoltà, critiche e tentativi di revisione da parte degli stessi seguaci di Hempel.

È stato già detto quale sia l'idea di Popper circa il problema della ricerca di generalizzazioni in ambito storico: a differenza delle scienze teoretiche che mirano all'individuazione e sperimentazione di tali leggi, le scienze storiche si interessano esclusivamente degli avvenimenti singolari, concreti. Esse pertanto accettano senza discuterle leggi generali di ogni tipo al fine di

---

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 115

<sup>94</sup> Tale espressione viene suggerita a Popper dal saggio di J. Marshak, “Money Illusion and Demand Analysis” (*The Review of Economic Statistics*», vol. XXV, p. 40), nel quale l'autore parla di “ipotesi nulla”. Cfr. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>95</sup> Il ricorso all'elemento della razionalità non implica per Popper l'adozione di un modello psicologico (cfr. *ivi*, pp. 115-116).

provare, una volta stabilite delle condizioni iniziali singolari, delle proposizioni o “prognosi” singolari.

Il fine a cui esse aspirano è quindi quello della spiegazione causale di un evento specifico, singolare; tale spiegazione non potrà che essere storica poiché la causa è descritta da condizioni iniziali singolari. E ciò, ammette Popper, concorda con l’idea popolare secondo cui spiegare un evento significa dire come e perché esso si sia verificato e quindi significa raccontarne la storia. Ma ciò che va sottolineato è il fatto che il metodo esplicativo in questo caso serve alla spiegazione di un evento singolare. Nel caso delle scienze teoretiche, invece, le spiegazioni causali vengono usate al fine di sperimentare leggi universali<sup>96</sup>.

Il problema che qui si pone è quello che ha interessato buona parte della discussione del modello hempeliano: quello relativo alla natura delle generalizzazioni di cui si serve la storia, della loro validità e della loro provenienza.

Popper ribadisce la necessità di ricorrere a tali generalizzazioni: «un evento singolare è la causa di un altro evento singolare – che ne è l’effetto – soltanto in relazione a certe leggi universali»<sup>97</sup>. Ma non è compito od obiettivo della storia quello di esaminarle e provarle. Rendendo tale problema irrilevante per le scienze storiche, Popper destituisce la disputa tra coloro che sostengono la necessità dell’interesse della storia per l’individuazione di leggi universali indispensabili alla spiegazione causale e coloro che invece, ritenendo gli oggetti della storia come oggetti unici, causa o effetto di altri oggetti unici, considerano inutile il ricorso a quelle leggi. Popper considera entrambe le tesi, almeno in parte, errate: «per una qualsiasi spiegazione causale sono necessarie tanto le leggi universali come gli eventi specifici, ma le leggi universali suscitano in genere scarso interesse fuorché nelle scienze teoretiche»<sup>98</sup>.

La considerazione del mancato interesse delle scienze storiche per le leggi universali ne implica un’altra: il fatto che tali scienze non mirino a provare leggi fa sì che esse non possano avere in tali leggi il centro di interesse dal quale muovere la ricerca e l’osservazione. Come è stato già detto, le scienze naturali non conducono le loro ricerche a partire dalla pura e casuale osservazione, ma giungono ad essa partendo da problemi specifici, ipotesi. Le stesse leggi universali costituiscono i centri di interesse a partire dai quali lo scienziato conduce l’osservazione. Ma poiché, come è stato ribadito, le leggi non svolgono nelle scienze storiche la stessa funzione, e poiché non può esservi una storia senza un punto di vista, è necessario che essa sia selettiva. Sono i punti di vista che costituiscono i fulcri di interesse da cui lo storico deve muovere e scrivere soltanto la storia “che gli

---

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, pp. 116-117.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 118

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 119

interessa". Egli dovrà interessarsi, senza deformati, di tutti quei fatti che riguardano il suo punto di vista, sia che lo confermino sia che lo smentiscano.

Si tratta indubbiamente di interpretazioni storiche e non di teorie, in quanto esse non sono sperimentabili<sup>99</sup>. Per tale motivo non pongono alcun problema di obiettività, problema che viene addotto dallo storicismo come tipico delle scienze umane. Il coinvolgimento dello storico nel suo lavoro di ricerca, nonché l'assunzione dei suoi personali punti di vista inficerebbero la possibilità di ottenere dei risultati oggettivi, validi. Questo aspetto, ritenuto fondamentale nell'orizzonte del *Verstehen*, viene confutato da Popper il quale non condivide l'idea che il suddetto coinvolgimento rappresenti una prerogativa delle sole scienze sociali, né che da esso dipenda il problema dell'obiettività scientifica. Infatti, come egli stesso afferma, l'obiettività non dipende affatto dall'atteggiamento mentale e psicologico dello studioso. Se così fosse essa sarebbe impossibile anche nella ricerca fisica. La salvaguardia dell'obiettività scientifica si deve al gioco dei soggettivismi concorrenti e delle sue istituzioni<sup>100</sup>.

### **I.2.3. Spiegazione razionale e analisi causale nell'opera di W. H. Dray**

Con l'opera di William H. Dray si va verso un graduale superamento della dicotomia tra comprensione e spiegazione. Infatti, attraverso la critica del modello hempeliano di sussunzione, cui ha dedicato *Laws and Explanation in History*<sup>101</sup>, Dray propone un modello di spiegazione che mostra elementi di vicinanza con il concetto di comprensione e in generale con il pensiero di Collingwood; d'altra parte l'elaborazione del modello di spiegazione proposto costituisce un tentativo di prendere le distanze non solo dal monismo metodologico positivista, ma anche da quegli idealisti che avevano caricato il concetto di comprensione di aloni psicologistici. Al fine di eliminare simili tare, Dray cerca di dimostrare che le operazioni del ri-attualizzare, ri-vivere, ri-pensare, «hanno una loro logica che le distingue dalla psicologia e dall'euristica e che le pone sul terreno della spiegazione»<sup>102</sup>. Soltanto in questa ottica quelle operazioni possono essere considerate, accettate.

La parte della teoria di Dray ritenuta più interessante è quella relativa alla critica del modello di spiegazione mediante leggi. Se Popper sostiene che la spiegazione causale di un evento consiste nel rintracciarne la causa sulla base di una legge generale, Dray ritiene invece che il ricorso a leggi generali non sia sufficiente ad ottenere una spiegazione assolutamente valida sul piano formale.

---

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, p. 122

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*, p. 126.

<sup>101</sup> *Op. cit.*

<sup>102</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit I*, *op. cit.*, p. 196; cfr. anche W. H. Dray, *Laws and Explanation in History*, *op. cit.*, pp. 121-122.

Innanzitutto egli individua nelle oscillazioni tra modello forte e modello debole e nelle difficoltà che il ricorso a leggi generali incontra in ambito storico un motivo per mettere in dubbio la validità o la necessità di tale ricorso. Come abbiamo visto, la tesi hempeliana, secondo cui le leggi generali svolgerebbero in storia la stessa funzione che svolgono nelle altre scienze, ha generato una serie di difficoltà derivanti per esempio dal riconoscimento che quelle leggi sono spesso implicite, banali, frutto della saggezza popolare e pertanto non verificate. Queste difficoltà hanno condotto ad una revisione del modello tale da comportare la negazione della sua capacità di dedurre in maniera rigorosa e univoca l'evento e l'affermazione della possibilità di indicare al massimo una quasi-certezza, una probabilità del verificarsi dell'evento. Basti ricordare l'idea di "guide alla comprensione" proposta da Gardiner o quella di "abbozzi di spiegazione" proposta dallo stesso Hempel.

Tali oscillazioni, secondo Dray, sono dovuti alla debolezza formale del modello ipotetico-deduttivo. Il filosofo infatti mostra che esso non è in grado di indicare né le condizioni necessarie né quelle sufficienti al verificarsi dell'evento. A tal fine immagina un confronto dialettico tra un logico, teorico del modello, e uno storico, nel quale il primo tenta di convincere l'altro della necessità di ricorrere nelle sue spiegazioni a leggi generali. Leggi che, come abbiamo visto, sono implicite, non verificate e a volte banali; di esse, tra l'altro, come ammettono gli stessi sostenitori del modello, non vi è quasi mai traccia nei libri scritti dagli storici<sup>103</sup>.

Proponendo un esempio storico concreto Dray mostra che tale ricorso non è affatto necessario. Consideriamo l'affermazione di uno storico che dice «Luigi XIV è morto nell'impopolarità a causa della sua politica contraria agli interessi della Francia». Secondo l'argomentazione dei teorici del modello nomologico, pur non avendo fatto ricorso ad alcuna legge nel fornire tale spiegazione, lo storico dovrà comunque risalirvi per rendere quella spiegazione difendibile. Si tratterebbe quindi di rendere esplicita una legge di cui lo storico si è servito inconsapevolmente<sup>104</sup>.

La legge in questione potrebbe essere quella che Popper ha definito una legge della sociologia del potere militare e che afferma che i sovrani che ignorano gli interessi dei loro sudditi diventano impopolari<sup>105</sup>. Posto che sia questa la legge su cui si regge la spiegazione in questione, come potrà il teorico hempeliano convincere lo storico della necessità di tale ricorso? Perché il riferimento alla legge dovrebbe essere non solo plausibile ma anche metodologicamente interessante? La risposta del logico potrebbe essere: «perché le spiegazioni che si trovano nei libri di storia sono incomplete». Tale è per esempio l'affermazione che sostiene che l'impopolarità di Luigi XIV sia

---

<sup>103</sup> Cfr. W. H. Dray, *Laws and Explanation in History*, op. cit., p. 25.

<sup>104</sup> Dray fa notare che in questo caso la tesi sostenuta è che da una spiegazione possa essere dedotta una legge generale che "copra" l'evento (*covering law*) e non che l'affermazione che spiega un evento sia implicata da una legge e da enunciati relativi a condizioni antecedenti rilevanti (Cfr. *ivi*, pp. 26-27).

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, p. 28.

derivata dalla sua politica avversa agli interessi nazionali, la quale costituirebbe, secondo gli hempeliani, soltanto un inizio di spiegazione<sup>106</sup>. Lo dimostrerebbe il fatto che lo storico dovrebbe aggiungere molte più informazioni per riuscire ad ottenere da essa una previsione di quella impopolarità<sup>107</sup>.

Lo storico potrebbe comunque obiettare di non aver fatto riferimento ad un legge generale relativa a politiche dannose agli interessi dei sudditi, quanto piuttosto di essersi riferito ad una situazione particolare: la politica attuata da Luigi XIV. Del resto si potrebbe anche affermare che il tipo di politica in questione potrebbe non avere sempre come conseguenza l'impopolarità del re che l'ha intrapresa. Ciò significa che a questo livello di generalità il nesso tra la spiegazione dello storico e la legge enunciata non è affatto necessario. Il logico hempeliano a questo punto sarà costretto a riconoscere la necessità di ricorrere ad una serie di precisazioni che portano alla descrizione sempre più puntuale della situazione che ha avuto come conseguenza l'impopolarità di Luigi XIV. Lo storico infatti affermerà che il riferimento alla politica di quel re va considerata insieme a decisioni quali le persecuzioni religiose, il fallimento di alcune misure politiche o la mancanza di altre. Tali precisazioni consentiranno al logico di ridurre la distanza tra legge e spiegazione ma lo porteranno d'altra parte alla formulazione di una legge relativa "esattamente" a quella situazione, dotata di quelle particolari caratteristiche. Lo storico a questo punto sarebbe irragionevole se rifiutasse ancora la tesi secondo cui la legge e l'insieme delle suddette precisazioni consentono di prevedere l'impopolarità del re. Ma a quale prezzo il logico può giungere a questa vittoria? A quello di riconoscere che la legge in questione è divenuta sempre più assimilabile alla descrizione puntuale dei fatti fornita dallo storico il quale, a questo punto, sentirà di non avere affatto il bisogno di parlare di leggi generali. Inoltre la legge così ottenuta (Ogni sovrano che intraprenda una politica e in circostanze *esattamente* simili a quelle di Luigi XIV potrebbe diventare impopolare), non è niente di più che un caso limite e vuoto di legge di "copertura". E, aggiunge Dray, «è probabilmente fuorviante chiamarla proprio legge. Essa non può essere formulata senza riferirsi a cose particolari»<sup>108</sup>. D'altronde tali riferimenti contraddicono la stessa teoria hempeliana che sottolinea la forma universale del modello e che sostiene che ciò a cui le leggi fanno riferimento sono *tipi* di avvenimenti e non eventi particolari<sup>109</sup>.

La legge a cui il confronto tra il logico e lo storico ha condotto è dunque una legge valida per il singolo caso. È in questo senso, dice Dray, che possiamo definirla triviale e non nel senso in cui ha sostenuto Popper<sup>110</sup>. Essa non può essere affatto considerata una legge empirica, ma soltanto «la

---

<sup>106</sup> Cfr. *ivi*, p. 32.

<sup>107</sup> Dray sottolinea il fatto che i teorici hempeliani ritengono correlativi spiegazione e previsione.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 36

<sup>109</sup> Cfr. *ivi*, p. 37.

<sup>110</sup> Popper parla di leggi generali e talmente banali da rimanere implicite. Cfr. *ivi*, p. 39.

formulazione del *principio di inferenza dello storico*» il quale, poste determinate e specifiche condizioni, ritiene ragionevole che un certo tipo di risultato possa essere previsto in base ad esse. Questo è ben altro che affermare che la spiegazione dello storico implichi una corrispondente legge empirica<sup>111</sup>.

Il ricorso alle leggi generali non è neppure sufficiente. Dray cerca di dimostrarlo facendo notare che il modello non soddisfa una delle affermazioni degli stessi teorici hempeliani: una spiegazione deve poter essere convertita in previsione<sup>112</sup>. A tal fine Dray propone l'esempio del grippaggio del motore e della relativa spiegazione che ne individua la causa in una perdita del serbatoio dell'olio. Tale spiegazione, dice Dray, non è affatto sufficiente. Può esserlo per il meccanico, il quale, fornendoci quella spiegazione, omette informazioni relative ad una serie continua di avvenimenti che intercorrono tra la perdita d'olio e il grippaggio del motore: l'olio finisce nel buco; il pistone così non viene lubrificato; il movimento del pistone asciutto contro le pareti del cilindro le rende calde; i metalli caldi si espandono e si chiudono saldamente<sup>113</sup>. La spiegazione completa è quindi quella di cui è a conoscenza il meccanico e la mia possibilità di comprendere il grippaggio del motore è direttamente legata al fatto di «tracciare il corso di eventi per i quali esso è avvenuto»<sup>114</sup>. Il ricorso ad una legge generale o a una spiegazione che si riferisce esclusivamente alla perdita d'olio risulta essere insufficiente: infatti non si comprende il nesso esistente tra la perdita dell'olio e il grippaggio del motore. L'evento risulta essere spiegato soltanto mediante «la referenza alla serie degli eventi costitutivi della storia di ciò che è avvenuto tra la perdita d'olio e il grippaggio del motore»<sup>115</sup>.

L'importanza assunta dalla considerazione degli aspetti particolari che caratterizzano l'evento e dalla serie di eventi che intercorrono tra evento-causa ed evento-effetto, mostra l'insufficienza del metodo della deduzione e il ricorso all'esercizio del giudizio. L'operazione che lo storico effettua è quella di soppesare i vari fattori al fine di giungere ad una conclusione, la stessa operazione che egli metterebbe in atto nel difendere tale conclusione dalle critiche di un avversario. Si tratta cioè di indicare l'insieme di fattori e quelle "condizioni di supporto" positive e negative che gli consentono di mostrare la validità della sua tesi. Senza dubbio egli potrebbe aver bisogno ad un certo punto, al fine di difendersi dalle critiche, di aggiungere ulteriori descrizioni della situazione esaminata al fine di mostrare la validità del ragionamento<sup>116</sup>.

---

<sup>111</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, pp. 58-61.

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, pp. 67-68

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>116</sup> *Ivi*, pp. 50-55. In tal senso lo storico si comporterebbe come un giudice che valuta argomentazioni contrarie al fine di giungere ad una decisione (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I, op. cit.*, pp. 190 e 194).



### ***1.2.3.1. Unicità dell'evento***

Il problema dello statuto dell'evento storico viene posto anche da Dray. La sua discussione del modello nomologico e il rifiuto del ricorso a leggi universali potrebbe infatti far pensare ad un ritorno all'idea metafisica dell'evento inteso come unicità assoluta che sfugge a qualsiasi spiegazione. In realtà Dray prende le distanze da questo modo di intendere l'unicità dell'evento proponendo di considerare l'oggetto di studio dello storico come qualcosa di unico «nel senso che non c'è niente altro di esattamente simile ad esso»<sup>117</sup>. Tale definizione dà il senso del modo di procedere dello storico nel fornire le sue spiegazioni, un modo riconosciuto del resto anche da Popper il quale però continua a distinguere, come Hempel, il piano della spiegazione da quello della descrizione delle caratteristiche dell'evento, ponendo il problema dell'unicità/tipicità dell'evento in maniera diversa rispetto a Dray. Infatti sia Dray che Popper riconoscono allo storico l'interesse per le caratteristiche particolari di ciascun evento e d'altra parte la possibilità di considerare l'evento appartenente ad una classe di eventi. Tuttavia le due posizioni differiscono per le ragioni cui si accennava sopra<sup>118</sup>: Popper separa il piano della spiegazione, nel quale rientrano gli eventi-tipo, e piano della descrizione delle caratteristiche di ciascun evento, nel quale l'evento viene considerato nella sua singolarità e come differente sotto certi aspetti da altri eventi della stessa classe. Ciò significa che sul piano della spiegazione il problema dell'unicità non può essere posto perché l'evento può essere riassunto sotto una legge universale in quanto tipo. Come ha affermato lo stesso Hempel, è impossibile spiegare un evento individuale per mezzo di un'ipotesi universale rendendo conto di tutte le sue caratteristiche<sup>119</sup>. Il punto è proprio questo: la spiegazione dello storico è ricca di riferimenti a condizioni particolari. Esse non costituiscono qualcosa di separato rispetto alla spiegazione. Per riuscire ad indicare le cause dell'impopolarità di Luigi XIV lo storico indica nella sua spiegazione una serie di fattori che hanno caratterizzato la politica di quel sovrano<sup>120</sup>. La storia si distingue dalla scienza, interessata a “mere e astratte costruzioni ideali”, poiché cerca di descrivere e spiegare ciò che è accaduto attualmente in tutti i suoi dettagli concreti. Ciò significa mantenere l'aspetto dell'unicità, nel modo in cui Dray ha precisato, sebbene non implichi negare il momento della classificazione degli eventi che caratterizza la ricerca storica. Tale tipizzazione è evidente nel fatto che eventi diversi possano essere classificati ad esempio sotto il termine “rivoluzione”. Tuttavia, precisa il filosofo, è necessario riconoscere che tale classificazione

---

<sup>117</sup> W. H. Dray, *Laws and Explanation in History*, op. cit. p. 45.

<sup>118</sup> Vedi paragrafo 2.1 del presente lavoro e in particolar modo la nota 47.

<sup>119</sup> Cfr. C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, in “The Journal of Philosophy”, vol. XXXIX, 1942, pp. 35-48, rist. in *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl – W. Sellars, New York 1949, p. 461.

<sup>120</sup> Questo tipo di spiegazione viene definita da Ricoeur *spiegazione delle differenze*, la quale ha a che fare appunto con eventi e fattori unici. Pertanto essa non è assimilabile alla deduzione, bensì al giudizio. A quel modo di procedere tipico di un giudice il quale soppesa argomenti contrari al fine di prendere una decisione (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 190).

rappresenta per lo storico solo uno stadio preliminare della ricerca. Successivamente, infatti, il suo intento sarà quello di individuare le differenze che distinguono quella particolare rivoluzione, ad esempio la Rivoluzione francese, dalle altre, e non spiegarla come *una* rivoluzione. Ciò significa ancora una volta che lo storico non è interessato a individuare quegli aspetti che consentono di spiegarla *in quanto rivoluzione* e come esempio di una legge che riguarda le rivoluzioni<sup>121</sup>. Come mostra l'uso dell'articolo determinativo, lo storico è interessato a quella singola rivoluzione (*la* Rivoluzione Francese) e non ad *una* qualsiasi di esse<sup>122</sup>.

### ***1.2.3.2. Analisi causale.***

Con la sua proposta dell'analisi causale, intesa come metodo alternativo al modello nomologico, Dray dà inizio alla *pars costruens* dell'opera. Si tratta di una proposta che mira a mostrare che l'individuazione da parte degli storici di nessi di causalità non implicano il ricorso a leggi generali. Lo storico cioè può fare legittimamente affermazioni del tipo "x è causa di y" senza porre la domanda nella forma "che cosa causa y?", ma nella forma "qual è la causa di *questa* y?". Egli quindi ricerca le cause di questo *particolare* evento y in una determinata situazione<sup>123</sup>.

Dunque Dray affronta il tema della causalità per rivendicare la possibilità di una spiegazione o della ricerca di nessi di causalità in storia, ma allo stesso tempo per distinguere nettamente l'idea di causa da quella di legge. Ricercare la causa non significa cercare una legge dal quale dedurre l'evento, ma connessioni tra eventi singolari. La critica delle teorie hempeliane e popperiane in questo caso non implica la rinuncia alla spiegazione storica.

L'analisi causale è una valutazione, attraverso l'esercizio del giudizio, dei titoli dei vari fattori a svolgere la funzione di causa di un evento. Essa consiste in due tipi di *test* o *prove* in base ai quali lo storico può mostrare che il fattore esaminato è realmente necessario e cioè che senza di esso l'evento non si sarebbe verificato (*prova induttiva*); e che c'è qualche ragione per scegliere un determinato fattore tra le condizioni che costituiscono, tutte insieme, la condizione sufficiente dell'evento (*prova pragmatica*)<sup>124</sup>.

La prova pragmatica ha a che fare in parte con le idee espresse da Collingwood sulla "manipolabilità" la quale rimanda ad uno dei sensi dell'idea di causa: la causa è da intendersi in parte come ciò su cui l'agente ha "presa". In parte essa si riferisce a ciò che avrebbe dovuto o non dovuto essere fatto, dunque a ciò che può essere oggetto di biasimo. Infine essa ha a che fare con la

---

<sup>121</sup> Cfr. W. H. Dray, *Laws and Explanation in History*, op. cit., pp. 47-50.

<sup>122</sup> Cfr. *Ivi*, p. 48.

<sup>123</sup> Cfr. *Ivi*, p. 104.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 98.

causa intesa come ciò che ha determinato il cambiamento del corso degli eventi, la scintilla, ciò che ha fatto precipitare le cose (*a precipitant*)<sup>125</sup>.

L'altra prova, quella induttiva, ha a che fare invece con la causa intesa come l'evento senza il quale l'evento in questione non sarebbe mai accaduto. La possibilità di giungere all'individuazione di essa mediante l'esercizio del giudizio, quindi attraverso quell'operazione che consiste nel soppesare e valutare le varie condizioni e i vari fattori caratterizzanti una situazione particolare, implica ancora una volta il rifiuto del ricorso alla legge generale. Lo storico elimina con il pensiero, l'immaginazione, la causa individuata e cerca di immaginare quali differenze vi sarebbero state se essa non fosse accaduta<sup>126</sup>.

### ***1.2.3.3. La spiegazione razionale.***

Il modello della spiegazione razionale costituisce un'ulteriore alternativa a quello hempeliano, sebbene abbia una portata più ristretta rispetto ad esso. Tale modello infatti non si applica agli eventi di larga-scala, ma soltanto a quelle azioni ritenute abbastanza importanti da poter essere menzionate nel corso della narrazione storica<sup>127</sup>.

La proposta di questo modello, come si evince dalla lettura delle prime pagine che Dray dedica all'argomento, mira non soltanto a rimpiazzare il modello hempeliano, ma anche a prendere le distanze da un certo modo di concepire la comprensione storica. Se come i teorici del *Verstehen* Dray sostiene che gli eventi storici sono differenti da quelli fisici, in quanto azioni di "esseri simili a noi", dall'altra egli nega che per comprenderne il loro "lato razionale" (*thought-side*) sia necessario una forma di empatia che consenta di penetrare le apparenze, identificarsi con il protagonista, proiettarsi con l'immaginazione nella situazione etc. Perlomeno di questo modo di concepire la ricerca storica Dray rifiuta gli aspetti intuizionistici e psicologistici che hanno attirato su di essa le critiche dei neo-positivisti<sup>128</sup>. E in questa ottica Dray cerca fornire «una analisi *logica* della spiegazione così come essa viene fornita in storia»<sup>129</sup>.

---

<sup>125</sup> *Ivi*, pp. 98-100.

<sup>126</sup> Cfr. *Ivi*, p. 104. La pretesa di Dray di presentare il modello dell'analisi causale come modello esclusivo di spiegazione causale e di conseguenza di rigettare in modo assoluto la spiegazione mediante leggi è stata criticata da Paul Ricoeur. Questi riconosce al pensatore inglese di essere nel giusto quando afferma che una spiegazione causale non implica necessariamente il ricorso al modello nomologico. D'altra parte ritiene che proprio la *polisemia* del termine causa dovrebbe spingere Dray a riconoscere una pluralità di modelli esplicativi, tra cui quello nomologico. La proposta di Ricoeur è quella di considerare le leggi come interpolate nel tessuto narrativo piuttosto che considerarle assolutamente inadeguate e di tenere aperto il ventaglio delle procedure: spiegazione causale singola, spiegazione mediante leggi, giudizio, spiegazione razionale.

<sup>127</sup> Cfr. *ivi*, p. 118.

<sup>128</sup> Cfr. *ivi*, pp. 118-120.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 121.

La spiegazione storica di un'azione consiste nella «ricostruzione del calcolo fatto dall'agente circa mezzi da adottare in vista dell'obiettivo scelto e alla luce delle circostanze in cui si trovava. Per spiegare l'azione abbiamo bisogno di conoscere le considerazioni che hanno spinto l'agente ad agire così come ha agito»<sup>130</sup>.

Ma cosa si intende per calcolo? Non si tratta di un ragionamento strettamente deduttivo dal quale l'agente trae una conclusione pratica, né esso deve necessariamente assumere la forma proposizionale. Si tratta piuttosto di quel calcolo attraverso il quale l'agente sarebbe passato, se ne avesse avuto il tempo, se cioè non avesse visto con un semplice colpo d'occhio il da farsi; quello stesso calcolo che l'agente ricostruirebbe se gli venisse chiesto di dar conto di ciò che aveva fatto. Se l'agente si sforzasse di comprendere le sue stesse azioni passate egli potrebbe costruire tale calcolo allo stesso modo<sup>131</sup>.

Poiché «fornisce ciò che noi chiameremmo normalmente le ragioni dell'agente per agire nel modo in cui ha agito» questo tipo di spiegazione può essere detta razionale. Si tratta infatti di un tipo di spiegazione che mostra il lato «razionale di ciò che è stato fatto»<sup>132</sup>.

Un obiettivo importante di questo tipo di spiegazione è quello di mostrare che ciò che è stato fatto era la cosa più adatta, viste le circostanze. Ciò non significa considerare l'azione come la più giusta o intelligente da compiere, ma istituire la giusta corrispondenza tra ragioni dell'agente e azione compiuta. Significa mirare a dimostrare che l'agente aveva delle ragioni, dei motivi per agire in una determinata maniera e che il suo comportamento era quello più adatto (*appropriate*) alla situazione. In questo senso, e solo in questo, spiegare significa giustificare, cioè valutare in relazione alle circostanze, ai fini, alle credenze e alle valutazioni, magari erronee, dell'agente. Un'azione è spiegata quando essa viene messa in relazione con i calcoli, i principi dell'agente, non con i nostri<sup>133</sup>.

La spiegazione razionale «può essere vista come un tentativo per raggiungere una sorta di equilibrio logico al termine del quale un'azione è coniugata ad un calcolo». Il nostro bisogno di giungere ad una spiegazione nasce proprio quando non riusciamo a cogliere questo punto di equilibrio, questo rapporto tra azione e informazioni relative all'agente<sup>134</sup>.

---

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>131</sup> Cfr. *ivi*, p. 123

<sup>132</sup> Cfr. *ivi*, p. 123-124.

<sup>133</sup> Cfr. *ivi*, pp. 124-125.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 125. Ricoeur individua nell'uso del termine "equilibrio logico" il modo migliore con il quale Dray ha tentato di porre una distanza tra la spiegazione razionale e la comprensione per empatia e, allo stesso tempo, di sottrarre la prima alla critica hempeliana. «Infatti, per raggiungere questo punto di equilibrio, bisogna raccogliere per via induttiva le prove materiali che consentono di valutare il problema così come l'agente l'ha visto. Solo un lavoro documentario permette questa ricostruzione. In questo la procedura non ha nulla di istantaneo né di dogmatico. Essa esige lavoro ed è aperta alle rettifiche. In questo è vicina alla analisi causale» (P. Ricoeur, *Temps et récit 1, op. cit.*, p. 197).

#### I.2.4. Von Wright e Ricoeur. Verso il superamento della dicotomia.

Con il testo di G. H. von Wright del 1971<sup>135</sup> si va verso un ulteriore tentativo di superamento della dicotomia tra spiegazione e comprensione ancorché sulla base della convinzione della diversità tra scienze umane e scienze naturali e della impossibilità di considerare l'azione umana come processo naturale. L'autore pone il problema della relazione che intercorre tra azioni e motivazioni<sup>136</sup>, e tenta di fornire un modello esplicativo tipico, sebbene non esclusivo, delle scienze umane, un modello misto in cui si congiungono spiegazione causale e spiegazione teleologica. È il modello della *spiegazione quasi-causale*. Si tratta ancora una volta di un modello che si contrappone a quello nomologico soprattutto nella misura in cui quest'ultimo rifiuta qualsiasi funzione esplicativa alla comprensione mentre il primo riconosce ad essa la capacità di cogliere il senso dell'azione umana, in quanto dotata del carattere dell'intenzionalità. Il modello proposto non annette completamente l'ambito della comprensione ma si accosta ad esso attraverso l'arricchimento della logica proposizionale con il contributo della logica modale e della teoria dei sistemi dinamici<sup>137</sup>.

Anziché considerare il problema in termini di relazione causale tra un evento (causa) e un evento successivo (effetto), considerati come elementi distinti, indipendenti dal punto di vista logico, von Wright propone di parlare di *relazione di condizioni* tra stati anteriori e stati successivi all'interno di sistemi fisici dinamici. L'apparato logico formale di von Wright è costituito da una serie di presupposti: innanzi tutto, dice, consideriamo un insieme di stati di cose logicamente indipendenti, ad esempio il fatto che il sole splende e che una certa porta è aperta. Tali stati di cose non devono essere considerati necessariamente come qualcosa di statico. Essi sono logicamente indipendenti nel senso che possono, in ogni occasione, combinarsi costituendo *uno stato totale o mondo possibile*. La descrizione di tale stato deve essere intesa come la congiunzione di affermazioni o negazioni relative agli stati che costituiscono gli elementi di quel mondo. L'insieme di stati considerati può essere chiamato *spazio di stati*. Infine «assumiamo che lo stato totale del mondo, in un'occasione data, possa essere completamente descritto, specificando, per ogni membro dato di qualche spazio di stati, se esso esiste o no in quell'occasione. Un mondo che soddisfi questa condizione si può denominare un mondo-*Tractatus*», quello che Wittgenstein ha immaginato in quell'opera<sup>138</sup>.

Seguendo la lettura di Paul Ricoeur possiamo individuare nel passaggio successivo un'estensione del sistema verso il campo della comprensione storica, laddove l'autore introduce quel principio di sviluppo che consente di parlare di possibilità di intervento e quindi di cambiamento all'interno

---

<sup>135</sup> *Explanation and Understanding*, op. cit.

<sup>136</sup> Cfr. *ivi*, p. 15.

<sup>137</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, op. cit., p. 201 e J. L. Petit, *La Narrativité et le Concept de l'explication en histoire*, in *La Narrativité*, Ed. du CNRS, Parigi 1980, pp. 187 e ss.

<sup>138</sup> Cfr. G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, op. cit., pp. 67-68.

della successione di stati. Von Wright aggiunge alla sua logica proposizionale a due valori il connettivo binario  $T$  cosicché l'espressione « $pTq$ » si leggerà «(ora) lo stato  $p$  esiste e *prossimamente*, ossia nell'occasione successiva, esiste lo stato  $q$ »<sup>139</sup>. I simboli  $p$  e  $q$  possono essere considerati descrizioni di stati di cose. Inoltre essi possono contenere il simbolo  $T$  e costituire così descrizioni di stati successivi che in un periodo finito di tempo esistono nel mondo. La catena formata da una successione di descrizioni di questo tipo costituirà così la *storia* del mondo, la quale può costituire sia la successione degli stati totali del mondo sia la descrizione di tale successione<sup>140</sup>.

Ciò che Ricoeur sottolinea è l'elemento di libertà che viene introdotta a questo punto: «la condizione davvero fondamentale della storia è rappresentata da questa “libertà di movimento” – questa indeterminazione teoricamente illimitata – che il mondo ha o avrebbe avuto ad ogni stadio della progressione»<sup>141</sup>. Infatti, come sostiene lo stesso von Wright «il corso della storia del mondo [...] è completamente *indeterminato*»<sup>142</sup>.

Inoltre consideriamo il «*sistema* un frammento della storia di un mondo» e uno «spazio di stati, uno stato iniziale, un numero di stadi di sviluppo, e un insieme di movimenti alternativi per ogni stadio»<sup>143</sup>. Il sistema può essere allargato estendendo il numero dei suoi stadi di sviluppo o introducendo nuovi elementi nello spazio di stati originario. Dunque parlare di sistema non impedisce di parlare di intervento di soggetti liberi al suo interno<sup>144</sup>.

Un ulteriore passo verso il tema della comprensione dell'azione viene compiuto nella distinzione tra analisi causale e spiegazione causale. La prima, dice von Wright, esamina le relazioni di condizioni all'interno di un sistema dato, la seconda invece, dato un fenomeno generico (evento, processo, stato), cerca di individuare un sistema in cui questo fenomeno può essere correlato con un altro in una relazione di condizione. Infatti l'accento posto sulla ricerca del sistema non ancora dato piuttosto che sulle relazioni di condizioni sbilancia la spiegazione verso l'insieme delle circostanze in cui l'evento si inserisce o che contribuisce a cambiare. Questo tipo di spiegazione giunge ad indicare un tipo di causa che non è necessariamente né una condizione sufficiente né una condizione necessaria dell'effetto. Si tratta invece di un fattore che, se aggiunto ad un costellazione di circostanze (ad uno stato totale), trasforma tale costellazione in una condizione sufficiente di qualche altra cosa<sup>145</sup>.

---

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>140</sup> Cfr. *ivi*, pp. 68-69.

<sup>141</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>142</sup> G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, *op. cit.*, p. 72

<sup>143</sup> *Ibidem*.

<sup>144</sup> È questo uno dei punti che Ricoeur sottolinea maggiormente al fine di mostrare il recupero della comprensione originaria della prassi e della storia da parte delle argomentazioni logiche proposte da von Wright (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit 1*, *op. cit.*, p. 203).

<sup>145</sup> Cfr. G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, *op. cit.*, pp. 78-79.

A questo punto von Wright introduce un concetto fondamentale: quello di intervento. Esso consiste nella messa in movimento del sistema e si inserisce nel punto di intersezione tra *poteri dell'agente e condizioni del sistema*<sup>146</sup>.

L'idea di mettere in moto un sistema rimanda alle nozioni di azione e causazione. Riguardo a quest'ultima l'autore afferma che non possiamo comprenderla «se non facciamo ricorso a idee relative al fare qualcosa e interferire intenzionalmente con il corso della natura»<sup>147</sup>. Il *fare qualcosa* inoltre, in base alla distinzione proposta da A. Danto, deve essere distinta dal *fare accadere qualcosa* facendo qualcos'altro. Mentre la cosa fatta è il risultato di un'azione, la cosa provocata, fatta accadere costituisce la conseguenza di un'azione<sup>148</sup>. A ciò si deve aggiungere che «la connessione che sussiste fra un'azione e il suo risultato è intrinseca, logica e non causale (estrinseca). Se il risultato non si realizza, è semplicemente perché l'azione non è stata eseguita. Il risultato è una “parte” essenziale dell'azione. È un grave errore ritenere che l'atto (o l'azione) sia, in se stesso, causa del suo risultato»<sup>149</sup>.

In entrambi i casi, comunque, sia che eseguiamo un'azione basica sia che ne eseguiamo una non basica, mettiamo in moto un sistema<sup>150</sup>.

Inoltre sebbene la causalità mantenga un legame implicito con l'azione umana, sia nel senso che essa è ciò che basta mettere in atto per ottenere un effetto, sia nel senso che essa è ciò che è necessario sopprimere per eliminare l'effetto, sarebbe una «contraddizione in termini ritenere che l'azione si possa cogliere completamente nelle maglie della causalità»<sup>151</sup>. Nella contesa tra causazione e azione è quest'ultima ad essere sempre vincente. E ciò perché «le relazioni causali sono *relative* a frammenti della storia del mondo che hanno il carattere di ciò che qui abbiamo chiamato sistemi chiusi»<sup>152</sup>. La chiusura del sistema è una condizione che si ottiene attraverso la messa in movimento del sistema attraverso l'azione. È agendo infatti che l'individuo isola un sistema chiuso dal suo ambiente e ne scopre le possibilità di sviluppo. In questo senso l'azione precede sempre la causazione poiché fornisce le condizioni all'interno delle quali essa può essere osservata.

---

<sup>146</sup> L'aspetto originale che lo caratterizza è il fatto che esso «congiunge il poter-fare di cui un agente ha una comprensione immediata con le relazioni interne di condizionalità di un sistema». L'originalità della stessa opera di von Wright, secondo Ricoeur, va rintracciata nel fatto «di cercare nella struttura stessa dei sistemi la condizione dell'intervento» (P. Ricoeur, *Temps et récit I, op. cit.*, p. 205).

<sup>147</sup> G. H. von Wright, *Explanation and Understanding, op. cit.*, p. 89.

<sup>148</sup> Cfr. *ivi*, p. 90 e A. C. Danto, *What Can We Do?*, in “The Journal of Philosophy”, n. 60, 1963; *Basic Actions*, in “American Philosophical Quarterly”, n. 2, 1965

<sup>149</sup> G. H. von Wright, *Explanation and Understanding, op. cit.*, p. 91.

<sup>150</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

Inoltre l'azione, la possibilità di intervenire e di mettere in movimento un sistema, presuppone la consapevolezza da parte dell'agente di *poterlo fare* e quindi in ultima analisi di essere libero<sup>153</sup>.

L'aspetto dell'azione che più la distanzia dalla causalità e che rende possibile l'avvicinamento della teoria logica all'ambito della comprensione originaria è quello della sua *intenzionalità*, un aspetto già contenuto nell'analisi dell'azione intesa come *fare qualcosa*. Il tipo di legame esistente tra ragione di agire e azione non è un legame di tipo causale, estrinseco, bensì intrinseco, motivazionale e dunque teleologico<sup>154</sup>. O per dirla in altro modo, intenzione e azione non sono causa ed effetto intesi in senso humeano, cioè non sono logicamente indipendenti. Le stesse fasi dell'azione non sono legate da un rapporto di causalità ma sono unite sotto un'unica intenzione.

Di conseguenza non è possibile fornire una spiegazione causale di un'azione tenendo conto del suo carattere intenzionale. Infatti l' *explanandum* «di una spiegazione causale [è] un caso di comportamento non interpretato intenzionalisticamente, ossia qualche movimento o stato del corpo», mentre l'azione, intesa appunto intenzionalisticamente, costituisce l'*explanandum* di una spiegazione teleologica<sup>155</sup>.

La spiegazione teleologica può essere intesa come *inferenza pratica rovesciata*, nella quale la conclusione dell'inferenza pratica funziona come premessa mentre la premessa maggiore come conclusione.

Ecco uno schema di inferenza pratica:

A intende provocare *p*

A pensa di non poter provocare *p* se non fa *a*

Quindi A inizia a fare *a*

La spiegazione teleologica corrispondente è: A fa *a* «perchè» intende provocare *p*. Come si vede si tratta di uno schema rovesciato rispetto a quello dell'inferenza. Dicendo che A fa *a* «perchè» intende provocare *p*, diamo per scontato che A crede di poter provocare *p* facendo *a*. Il fatto che il suo convincimento sia sbagliato non invalida la spiegazione fornita: «in questo caso ciò che importa è solo quello che l'agente *pensa*»<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> Cfr. *ivi*, pp. 104-105.

<sup>154</sup> Cfr. *ivi*, p. 92.

<sup>155</sup> Cfr. *ivi*, p. 147.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 122. Questa affermazione sembra riecheggiare quanto era stato affermato da Dray sulla necessità di considerare, non ciò che ad uno sguardo retrospettivo sembra essere la cosa più sensata da fare, ma ciò che è apparso tale all'agente nel momento in cui ha compiuto o ha deciso di compiere l'azione (vedi paragrafo precedente).



Bisogna «distinguere la *comprensione del comportamento* (come azione) dalla *spiegazione teleologica dell'azione* (cioè del comportamento compreso intenzionalisticamente)»<sup>157</sup>. La comprensione dell'intenzione precede e rende possibile la spiegazione. Infatti, precisa von Wright, «per poter essere spiegato teleologicamente, il comportamento deve prima essere *compreso intenzionalisticamente*»<sup>158</sup>, cioè è necessario «indicare un fine, o oggetto di intenzione, più remoto che non sia già contenuto *nell'azione stessa*»<sup>159</sup>.

La spiegazione teleologica e la spiegazione causale risultano essere quindi diverse, irriducibili ma anche complementari, nel senso che rendono conto di aspetti diversi di uno stesso oggetto. Come si diceva sopra la spiegazione causale rende conto di un comportamento in termini di movimento corporeo, mentre quella teleologica nei termini di un «in vista di cui».

A questo punto c'è da chiedersi quale delle due sia più adatta alla storia. Innanzi tutto c'è da dire che von Wright non elimina la causalità dall'ambito storico<sup>160</sup>; d'altra parte, tenendo conto delle considerazioni fatte sull'azione e sulla sua struttura intenzionale, dovremmo considerare la spiegazione teleologica come la più adatta a quell'ambito in cui si situano le azioni umane. Tuttavia parlare di intenzionalità non è ancora sufficiente per passare dal piano dell'azione a quello della storia. È necessario considerare un altro aspetto.

Il primo passo viene compiuto mediante il riconoscimento del fatto che l'azione e la comprensione di essa si inseriscono all'interno di un contesto:

si potrebbe dire che il comportamento intenzionale assomiglia all'uso del linguaggio. È un insieme di gesti con cui io voglio dire qualcosa. Proprio come l'uso e la comprensione del linguaggio presuppongono una comunità linguistica, la comprensione di un'azione presuppone una comunità di istituzioni, abitudini, e tecnologie, in cui si è introdotti con l'apprendimento e l'educazione; la si potrebbe chiamare comunità di vita. Non possiamo comprendere, o spiegare teleologicamente, un comportamento che ci è completamente estraneo<sup>161</sup>.

E ancora: «l'intenzionalità del comportamento risiede in una storia riguardante l'agente»<sup>162</sup>.

A questo punto, posta la referenza al contesto dell'azione, «bisogna fornire un equivalente logico al rapporto tra l'intenzione e il suo contesto, il quale, in storia, è fatto delle circostanze e degli effetti non voluti dell'azione»<sup>163</sup>.

---

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>160</sup> Cfr. *ivi*, p. 158.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>163</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit I*, *op. cit.*, p. 210.

Nell'ultimo capitolo del libro, dedicato alla spiegazione storica e delle scienze sociali, von Wright introduce un modello di spiegazione misto, quello della spiegazione quasi-causale.

Come si è già detto non ritiene che la spiegazione causale debba essere estromessa dall'ambito storico, tuttavia ritiene che essa non sia né l'unico né il modello peculiare alla storia e che si debba piuttosto parlare di una pluralità di modelli<sup>164</sup>.

La spiegazione storica, intesa come spiegazione quasi-causale costituisce il modello in cui confluiscono spiegazione teleologica e spiegazione causale, ritenute singolarmente insufficienti o incomplete.

Per quel che riguarda la spiegazione causale essa può assumere due diverse forme: spiegazione in termini di condizioni sufficienti, che consente di prevedere l'evento, e spiegazione in termini di condizioni necessarie, che consente invece solo la retrovisione<sup>165</sup>. Von Wright ne mostra l'incompletezza e la necessità di ricorrere ad altri tipi di spiegazione. Poniamo il caso dello studio delle rovine di una città. Nel ricercare una spiegazione di questo evento lo storico sarà interessato non tanto alla causa materiale dell'evento: il fatto che la città sia stata distrutta da un'inondazione potrebbe anche risultare irrilevante dal suo punto di vista. Lo storico può trovare interessante invece il fatto che a determinare quella distruzione sia stata l'aggressione di uomini; lo storico ricercherà oltre a questa causa (humeana) le ragioni di essa. Si interesserà ad una spiegazione in termini intenzionalistici di quella aggressione.

Inoltre la stessa distruzione della città può avere avuto effetti rilevanti sul corso degli eventi: ad esempio essa potrebbe essersi tradotta in un disastro economico per quella regione. L'interesse dello storico sarà quello di stabilire una connessione tra la causa non-humeana (invidia degli aggressori) che stava dietro a quella humeana (aggressione alla città) e l'effetto non-humeano (disastro economica per quella regione) dipendente dall'effetto humeano (distruzione della città)<sup>166</sup>.

L'altro esempio riguarda invece la spiegazione in termini di condizioni necessarie. Consideriamo la costruzione di mura di cinta di una città. Ci si può chiedere come sia stato possibile la costruzione di tali mura. "La costruzione delle mura" costituisce l'*explanandum* nonché l'effetto in termini humeani, mentre la risposta "è stata possibile per mezzo di determinate attrezzature" costituisce la causa humeana di quell'evento. «Anche in questo caso si può chiedere che rilevanza abbiano per la storiografia spiegazioni causali di questo tipo. Perché esse abbiano rilevanza, i loro *explanantia* devono essere risultati di *azioni* – individuali o collettive»<sup>167</sup>. Perché si abbia una spiegazione storica bisogna quindi interessarsi all'azione e cercare di spiegare come essa sia stata possibile e

---

<sup>164</sup> Cfr. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, op. cit., p. 158

<sup>165</sup> Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

<sup>166</sup> Cfr. *ivi*, pp. 159-161.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 162.

magari in che modo sia correlata ad altri risultati conseguiti dagli stessi agenti. Ma questa, dice von Wright, non è più una spiegazione causale di tipo humeano. Si tratta di quel segmento non nomico che insieme al segmento della spiegazione causale costituisce la spiegazione storica. Quest'ultima, intesa come spiegazione quasi causale risulta essere molto più complessa e ramificata rispetto a quella causale, come dimostra l'altro esempio proposto da von Wright. Si tratta del caso dello scoppio della Prima Guerra mondiale. La causa di tale scoppio è notoriamente individuata nell'assassinio dell'arciduca austriaco ucciso a Sarajevo. Questo tipo di spiegazione è di tipo causale: i due eventi che costituiscono la causa e l'effetto sono infatti logicamente indipendenti.

Tuttavia, si può osservare, incidentalmente, che la questione dell'indipendenza logica non è così semplice come può sembrare. Lo scoppio di una guerra è un evento complesso, composto di numerose "parti" aventi carattere piuttosto differente: decisioni politiche, ordini militari, unità armate<sup>168</sup>.

Il riferimento all'assassinio dunque non è sufficiente a spiegare tale scoppio. Considerando infatti i vari fattori e i modi in cui il primo evento possa aver causato il secondo, si giunge alla conclusione, che può essere generalizzata, secondo cui la spiegazione di un evento storico, come lo scoppio di una guerra, consiste di solito nell'indicazione di eventi antecedenti che riteniamo esser cause che hanno contribuito a determinare l'evento. Posto che tali cause, o *explanantia*, e gli effetti, o *explananda*, siano logicamente indipendenti, ciò che li connette in una spiegazione storica non è un insieme di leggi generali ma un insieme di asserti singolari i quali costituiscono le premesse di inferenze pratiche. Le motivazioni presentate in queste premesse, inoltre, possono avere come conseguenza non l'*explanandum* stesso ma altri eventi o azioni intermedie, che entrano a far parte di premesse di altre inferenze che avranno altre conclusioni intermedie. E così via fino ad arrivare all'*explanandum*<sup>169</sup>.

Con queste considerazioni von Wright ha indirettamente presentato il modello di spiegazione quasi causale: esso indica cause ma senza ricorrere alla sussunzione sotto leggi generali. Né, d'altra parte, può esser fatto coincidere con la spiegazione teleologica, sebbene la teleologia giochi un ruolo fondamentale nelle inferenze pratiche che congiungono *explanandum* ed *explanans*<sup>170</sup>. Si tratta di un modello misto poiché offre un certo tipo di spiegazione causale e si serve di inferenze pratiche con cui vengono spiegati gli aspetti intenzionali, le motivazioni di azioni e fatti intermedi e allo stesso tempo consente di mettere in relazione segmenti di inferenza pratica attraverso segmenti non teleologici ma causali.

---

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 163

<sup>169</sup> Cfr. *ivi*, p. 165.

<sup>170</sup> Cfr. *ivi*, p. 165.

D'altra parte il tentativo di far confluire spiegazione causale e spiegazione teleologica nel modello misto della spiegazione quasi causale, secondo Ricoeur, ha avuto come effetto quello della dispersione sia a livello causale che a livello intenzionale. Nel primo caso vi è una distinzione tra fattori interni ed esterni che però non consente di distinguere cause ed effetti; nel secondo invece non si vede come fattori tanto disparati quali ordini, impedimenti, sanzioni etc., vengano incorporati nelle premesse dei sillogismi pratici. Ricoeur ipotizza che tale dispersione sia frutto della mancanza di un filo conduttore della comprensione, che invece verrebbe fornito dall'intrigo in quanto *sintesi dell'eterogeneo*. Occorrerebbe dunque, secondo Ricoeur, che la spiegazione causale venisse preceduta dalla comprensione narrativa, idea che sarebbe confortata dalle stesse affermazioni di von Wright. Quest'ultimo infatti riconosce che ogni risultato di un sillogismo pratico crea un fatto nuovo il quale porta ad un cambiamento del retroterra delle motivazioni degli agenti. «Ma tale cambiamento – dice Ricoeur – non è forse ciò che noi abbiamo sempre chiamato circostanze dell'azione, e che il racconto ricomprende nell'unità dell'intrigo?»<sup>171</sup>.

In un saggio pubblicato nel 1970 intitolato *Che cos'è un testo?*<sup>172</sup>, Paul Ricoeur compie un ulteriore passo verso il superamento della dicotomia attraverso la rivendicazione dell'appartenenza del metodo della spiegazione all'ambito della linguistica piuttosto che a quello delle scienze naturali e attraverso la proposta di un concetto di comprensione, o meglio di interpretazione, libero dagli aspetti psicologistici che caratterizzano la comprensione diltheyana.

Qualche anno più tardi tale tentativo sarà ripreso nel saggio *Spiegare e comprendere* (1977)<sup>173</sup>, all'interno di una disamina delle affinità esistenti tra teoria del testo, teoria dell'azione e teoria della storia.

Punto di partenza di Ricoeur è quella della “lettura” del testo, considerato come autonomo rispetto al mondo circostante. Una volta “occultato” il mondo circostante ci troviamo di fronte a due possibilità. La prima è quella della spiegazione strutturale:

In quanto lettori possiamo rimanere in questa sospensione del testo, trattandolo come testo senza mondo e senza autore, nel qual caso lo spieghiamo per mezzo delle sue relazioni interne, della sua struttura<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 217.

<sup>172</sup> “Qu'est-ce qu'un texte. Expliquer et comprendre” in R. Bebner et alii, *Hermeneutik und Dialektik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1970, ora in P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Seuil, Paris 1986, trad. it. “Che cos'è un testo ? Spiegare e comprendere” in *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 133-154.

<sup>173</sup> P. Ricoeur, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire*, op. cit.

<sup>174</sup> Id., “Qu'est-ce qu'un texte. Expliquer et comprendre”, op. cit., p. 141.

Questo primo tipo di lettura consiste nell'intercettazione delle relazioni che il testo ha con il mondo esterno e «con delle soggettività che possano dialogare»<sup>175</sup>. In tal modo ci si trasferisce in un “non-luogo”, quello del testo appunto, attuando la sospensione del «rapporto referenziale col mondo e col soggetto parlante»<sup>176</sup>. Si decide così di considerare il testo solo in riferimento al suo interno e di ignorare ciò che costituisce il suo esterno.

Si tratta di un progetto non solo possibile ma anche legittimo. A partire dalla sospensione delle relazioni referenziali, quindi dalla considerazione del solo interno del testo, «diventa possibile un comportamento esplicativo riguardo al testo»<sup>177</sup>.

Questo comportamento esplicativo, precisa Ricoeur, non è, come pensava Dilthey, proprio dell'ambito delle scienze della natura. Esso in realtà appartiene al mondo del linguaggio stesso, al mondo dei segni:

Infatti è possibile trattare i testi secondo regole di spiegazione che la linguistica applica con successo ai sistemi semplici di segni che costituiscono la lingua (*langue*) in opposizione alla parola (*parole*) [...] mentre la *parole* appartiene alla fisiologia, alla psicologia, alla sociologia, la *langue*, in quanto regola del gioco di cui la *parole* è la messa in atto, non appartiene che alla linguistica<sup>178</sup>.

E cosa ancor più importante:

la linguistica riconosce solo sistemi di unità private di significati propri e definibili ciascuna nella relazione di differenza con tutte le altre. Queste unità, siano esse puramente distintive, come quelle dell'articolazione fonologica o significative, come quelle dell'articolazione lessicale, sono unità oppositive. È il solo gioco delle opposizioni e delle combinazioni in un inventario di unità discrete che definisce la nozione di struttura in linguistica<sup>179</sup>.

A queste considerazioni si potrebbe obiettare che in realtà un testo costituisce già una forma di discorso, appartenente al versante della *parole* e non a quella della *langue*. Se così è il tipo di comportamento più appropriato ad esso dovrà essere diverso da quello esplicativo strutturale, o quantomeno bisognerà riconoscere la necessità di una pluralità di atteggiamenti nei confronti del testo. D'altra parte il presupposto dell'analisi strutturale è che nonostante la scrittura si collochi sullo stesso versante del discorso, quindi della *parole*, la specificità della scrittura in rapporto alla *parole* effettiva consiste di aspetti strutturali che possono essere trattati come analoghi alla *langue* nel discorso. In sostanza si tratta di considerare quegli aspetti e quelle condizioni particolari che

---

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

consentono di considerare la scrittura come organizzata in grandi unità linguistiche aventi organizzazioni paragonabili a piccole unità linguistiche, le unità inferiori alla *frase*, oggetto di studio della linguistica<sup>180</sup>.

È questo il modo in cui Levi-Strauss analizza la struttura dei miti. L'antropologo afferma che il mito è costituito di unità più complesse, i *mitemi*, che implicano la presenza di quelle unità costitutive che intervengono normalmente nella struttura della lingua, cioè i fonemi, i morfemi e i semantemi. I mitemi potranno essere trattati con le stesse regole che organizzano le unità più piccole conosciute dai linguisti. Come queste, infatti, non hanno un valore assoluto, ma acquistano una funzione significativa nel gioco oppositivo con altre frasi particolari e costituendo con esse dei "fasci di relazione". È la combinazione e l'opposizione di frasi che fornisce a ciascuna di esse un significato.

Ma, come precisa Ricoeur, bisogna tener presente «che ciò che qui viene chiamata funzione significativa non è affatto ciò che il mito vuol dire, la sua portata filosofica o esistenziale, ma la combinazione e la disposizione dei mitemi, cioè la struttura del mito»<sup>181</sup>. Il mito di Edipo, ad esempio, viene spiegato «come una sorta di strumento logico che mette vicino delle contraddizioni per superarle»<sup>182</sup>. Tale spiegazione non consente, ancorché non lo impedisca, di cogliere le questioni significative che ne costituiscono il retroterra: la questione della vita e della morte, il senso dell'origine e della fine dell'uomo<sup>183</sup>.

Altri esempi di analisi strutturale si trovano negli studi sul racconto condotti dalla scuola dei formalisti russi come Propp o dagli specialisti francesi come Barthes e Greimas. Anche in questo caso troviamo un interesse esclusivo per tre dimensioni interne al testo: narrazione, attanti<sup>184</sup> e azioni. Gli stessi interlocutori presupposti dalla dimensione narrativa vanno ricercati all'interno del testo. Lo scopo dell'analisi strutturale del racconto è quella di esaminare la struttura interna del testo, cioè la combinazione e i gradi di integrazione degli elementi nel tutto. È in questa combinazione che va ricercato il senso del racconto. Questo postulato definisce la chiusura del racconto.

---

<sup>180</sup> Cfr. *ivi*, p. 143.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>182</sup> Levi-Strauss suddivide le frasi in quattro colonne. Nella prima colloca le frasi relative a relazioni di parentela sovrastimata, nella seconda quelle relative a relazioni di parentela sottostimata, nella terza quelle relative ai mostri e alla loro distruzione e nell'ultima quelle relative ai nomi propri il cui significato indica la difficoltà di camminare dritto. Egli pone in rapporto di contraddizione la prima frase con la seconda e la terza con la quarta. L'impossibilità di connettere i vari gruppi tra loro è superata dal fatto che le due relazioni di contraddizione sono identiche. Cfr. C. Levi-Strauss, *Antropologie structurale*, Plon, Paris 1958-1971, trad. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 244 e P. Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte. Expliquer et comprendre", *op. cit.*, p. 145.

<sup>183</sup> Cfr. *ivi*, p. 150.

<sup>184</sup> Per attante non si intende il personaggio inteso come soggetto psicologico, ma un ruolo correlativo a determinate azioni. Pertanto esso indica colui il quale..., al quale..., con il quale... etc.

Il secondo tipo di approccio al testo è quello della comprensione che prevede di rimuovere la sospensione del testo e di portarlo a compimento nella parola, restituendolo alla comunicazione vivente: allora lo interpretiamo<sup>185</sup>.

È questo atteggiamento il vero obiettivo della lettura, perché essa rivela l'autentica natura della sospensione che colpisce il movimento del testo verso la significazione. Non si potrebbe dare l'altra lettura se prima non apparisse che il testo, in quanto scrittura, attende e richiede una lettura; la lettura è possibile perché il testo non è rinchiuso su se stesso ma aperto verso qualcos'altro; leggere significa comunque concatenare al discorso del testo un nuovo discorso [...] l'interpretazione è il concreto risultato di questo concatenamento e di questa ripresa<sup>186</sup>.

Essa ha in sé il carattere dell'*appropriazione*, mantenuto per certi aspetti nella riflessione ricoeuriana e intesa come consistente in un'auto-interpretazione del soggetto il quale, a partire da essa, si comprende meglio e diversamente oppure inizia a comprendersi per la prima volta. «Questo compiersi dell'intelligenza del testo nell'intelligenza di sé»<sup>187</sup> caratterizza la filosofia riflessiva o riflessione concreta la quale risulta essere reciproca e correlativa all'ermeneutica:

da una parte, l'autocomprensione passa indirettamente per la comprensione dei segni culturali nei quali l'"io" si documenta e si forma; dall'altra, la comprensione del testo non si esaurisce in se stessa, ma media il rapporto che ha con se stesso un soggetto che non trova il senso della propria vita nel cortocircuito della riflessione immediata. Così, con la stessa forza, bisogna dire che la riflessione è nulla senza la mediazione dei segni e delle opere, e che la spiegazione è nulla se non è incorporata come intermediario nel processo di autocomprensione. In breve, nella riflessione ermeneutica – nell'ermeneutica riflessiva – la costituzione dell'*io* e quella del *sensu* sono contemporanee<sup>188</sup>.

Viene sottolineato così, in questo passo, la reciprocità di filosofia riflessiva ed ermeneutica ma anche di spiegazione e interpretazione.

Intesa come appropriazione l'interpretazione svolge due compiti dell'ermeneutica: quello di ridurre la distanza culturale in termini temporali e in termini ermeneutici (relativamente al senso). Lo scopo dell'interpretazione è dunque quello di avvicinare, rendere "simile e contemporaneo", *proprio* ciò che prima era *estraneo*. La vittoria sulla distanza culturale e la fusione della comprensione del testo con la comprensione di sé sono rese possibile dalla lettura, la quale «è come l'esecuzione di una partitura musicale; segna la realizzazione, la messa in atto delle possibilità

---

<sup>185</sup> Cfr. *ivi*, p. 141.

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

semantiche del testo»<sup>189</sup>. Essa completa il discorso del testo in una dimensione simile a quella della parola. E il riferimento non è alla parola in quanto proferita, ma in quanto evento o istanza del discorso<sup>190</sup>. Le frasi del testo acquistano il loro significato *hic et nunc*. Infatti «Il testo “attualizzato” trova un ambiente e un pubblico, riprende il suo intercettato e sospeso movimento di referenza verso un mondo e verso dei soggetti. Il mondo, è il mondo del lettore; il soggetto, è il lettore stesso»<sup>191</sup>.

Mentre con l'analisi strutturale avevamo solo il senso delle relazioni interne e la struttura; ora invece, con la lettura e l'interpretazione abbiamo anche il significato, «cioè una realizzazione in quel discorso che è proprio del soggetto che legge»<sup>192</sup>. Il testo ora ha, oltre alla dimensione semiologia (senso), anche una dimensione semantica (significato).

Si coglie a questo punto la necessità di accostare alla spiegazione strutturale un'interpretazione del testo. Il mito di Edipo, infatti, non è semplicemente o non soltanto uno strumento logico destinato a mediare tra la vita e la morte; esso ha nel proprio retroterra una questione estremamente significativa che ha a che fare con l'origine dell'uomo. Tale retroterra non emerge con l'analisi strutturale. D'altra parte quest'ultima «lungi dal vanificare questo interrogativo radicale, lo restituisce ad un livello di ancora maggiore radicalità»<sup>193</sup>.

L'insufficienza dell'analisi strutturale appena sottolineata non rende tuttavia meno necessario il ricorso ad essa in quanto costituisce una tappa obbligata tra un'interpretazione ingenua, superficiale e un'interpretazione critica, profonda.

Riconosciuta la loro imprescindibilità bisogna «ricollocare spiegazione e interpretazione su un unico *arco ermeneutico* e integrare gli opposti atteggiamenti della spiegazione e della comprensione in una globale concezione della lettura come ripresa del senso»<sup>194</sup>.

Perché ciò sia possibile è necessario liberare il concetto di interpretazione da ogni aspetto psicologico. Si è già detto che interpretare significa appropriarsi dell'intenzione del testo. Ma, pur mantenendo l'idea dell'appropriazione, è necessario chiarire che l'intenzione cui si fa riferimento non è quella dell'autore, come voleva Dilthey, ma piuttosto quella del testo. Si tratta dell'appropriazione di *ciò che il testo vuole dire a chi è disposto ad accogliere la sua ingiunzione*, seguire la direzione che esso vuole dare al pensiero. Dunque, se «spiegare è liberare la struttura, cioè le relazioni interne di dipendenza che costituiscono la statica del testo; interpretare è

---

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> Ricoeur fa qui esplicito riferimento a espressioni di Benveniste.

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 151.



intraprendere il cammino di pensiero indicato dal testo, mettersi in marcia verso l'*oriente* del testo»<sup>195</sup>.

Come nel caso dell'esegesi biblica,

l'interpretazione, prima di essere l'atto dell'esegeta, è l'atto del testo: la relazione tra tradizione e interpretazione è una relazione interna al testo; interpretare, per l'esegeta, è collocarsi nel senso indicato da questa relazione di interpretazione sostenuta dal testo stesso<sup>196</sup>.

Si tratta di un'interpretazione oggettiva e intratestuale distinta da quella soggettiva di "atto sul testo".

Per de-psicologizzare completamente la nozione di interpretazione, Ricoeur riprende l'idea aristotelica di interpretazione intesa come atto del linguaggio sulle cose piuttosto che come atto sul linguaggio. L'interpretazione è cioè attraverso il linguaggio.

Utile in questo senso risulta essere anche la teoria degli interpretanti di Peirce, il quale sostiene che il rapporto tra segno e oggetto sia mediato dal rapporto tra segno e interpretante, così ad esempio il rapporto tra la bandierina (segno) e la direzione del vento (significato) è mediata da un interpretante che dice "la bandierina indica qual è la direzione del vento". L'aspetto interessante di questa teoria è che la funzione svolta dall'interpretante sia aperta e sostituibile: esiste sempre un interpretante alternativo a quello indicato.

Trasponendo le considerazioni di Peirce dal segno al testo, Ricoeur giunge alle seguenti conclusioni: la serie degli interpretanti è quella «catena delle interpretazioni prodotte dalla comunità interpretante e incorporate nella dinamica del testo, come opera del senso su se stesso. I primi interpretanti di questa catena fanno da tradizione per gli ultimi interpretanti, che rappresentano l'interpretazione propriamente detta»<sup>197</sup>.

Il tentativo di superare la dicotomia tra spiegare e comprendere viene ripreso nel saggio del 1977, nel quale il filosofo mette in discussione il dualismo ontologico su cui il dualismo metodologico si fonda e individua nel racconto il "terreno" su cui possono incontrarsi teoria del testo, teoria dell'azione e teoria della storia, "luoghi" all'interno dei quali è possibile istruire il dibattito su comprensione e spiegazione<sup>198</sup>.

Il dualismo metodologico si presenta all'interno della teoria del testo nei termini in cui era stato detto già nel saggio precedente: per gli analisti, fautori del metodo della spiegazione e contrari al ricorso a quello della comprensione, il senso del testo va ricercato soltanto al suo interno e

---

<sup>195</sup> *Ibidem*.

<sup>196</sup> *Ivi*, p. 152

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 154

<sup>198</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire*, op. cit., p. 162.

«nell'intreccio dei *codici* messi in opera dal testo»<sup>199</sup>. Nessuna domanda deve essere posta a monte, cioè sul versante dell'intenzione dell'autore, né a valle, cioè su quello della ricezione da parte del lettore o dell'ascoltatore. Tali domande infatti sono ritenute psicologizzanti.

Secondo gli ermeneuti romantici invece l'analisi strutturale giungerebbe ad un'oggettivazione del testo non corrispondente al messaggio del testo, ritenuto inseparabile dall'intenzione dell'autore. Comprendere in questo senso significherebbe mettere in comunicazione l'animo dell'autore con quello del lettore.

Come nel saggio precedente il filosofo francese mette in evidenza il bisogno di una complementarità di comprensione e spiegazione nella lettura del testo, quello narrativo in particolare. La necessità del ricorso alla spiegazione si fonda sulla considerazione di quella condizione fondamentale di oggettivazione del discorso che è la frattura tra il dire e il detto. È proprio nel passaggio dalla situazione di dialogo, nella quale il gioco di domande e risposte permette di verificare immediatamente l'interpretazione e nella quale comprensione e spiegazione finiscono col coincidere, a quella dell'opera scritta che si pone la necessità del ricorso alla spiegazione. In questo secondo caso, infatti, il legame iniziale con l'intenzione dell'autore, con l'uditorio e con la situazione in cui essi si trovano, è spezzato. La lettura dell'opera, di conseguenza, risulta essere qualcosa di diverso rispetto all'ascolto, poiché essa non consente quella possibilità di chiedere direttamente spiegazioni che mi consentano di comprendere meglio. Nel caso della lettura quindi la comprensione deve essere mediata dall'analisi strutturale, la quale libera quei codici del testo che sono paragonabili al codice grammaticale che guida la comprensione delle frasi e che nel caso del racconto sono detti codici narrativi. Il ricorso alla spiegazione risulta essere, in questo senso, necessario. Esso costituisce una mediazione richiesta dallo stesso discorso e dal suo processo di esteriorizzazione che ha inizio con la frattura tra il dire e il detto, continua nella iscrizione nella lettera e ha termine nelle codificazioni delle opere narrative<sup>200</sup>.

D'altra parte il tragitto inverso non è meno necessario: bisogna andare dalla virtualità in cui l'analisi strutturale situa il testo verso l'attualità del testo inteso come evento di discorso. Dal virtuale verso l'attuale, dal sistema all'evento, dalla lingua alla parola, o semplicemente verso il discorso, attraverso il procedimento dell'*applicatio* o dell'*Anwendung* gadameriana. Nel caso del racconto l'*applicatio* consiste in quell'operazione inglobante che Barthes ha denominato "comunicazione narrativa", quell'operazione mediante la quale il racconto viene offerto dal narratore e ricevuto dall'ascoltatore/lettore<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 159

<sup>200</sup> Cfr. *ivi*, p. 160.

<sup>201</sup> Cfr. *ibidem*.

Con questa operazione si recupera la dimensione di apertura del racconto e della sua appartenenza fondamentale ad una comunità che interpreta se stessa narrativamente e quindi ad una catena di tradizioni. In questo senso la narrazione costituisce l'atto mediante il quale il racconto si apre a quel mondo nell'ambito del quale «si scioglie e si consuma»<sup>202</sup>.

Il riconoscimento dell'apertura del racconto verso il mondo esterno, quello dell'autore e quello del lettore, sembra riproporre un ritorno all'elemento psicologico della comprensione, contrapposto all'attività oggettivante di un'analisi strutturale che mira a rintracciare il senso del testo esclusivamente al suo interno. Ma Ricoeur ribadisce, come nel saggio precedente, che l'obiettivo della comprensione non è affatto quello di cogliere l'intenzione dell'autore, «ma ciò di cui è parlato, *la cosa del testo*, cioè il tipo di mondo che in qualche modo l'opera dispiega davanti al testo»<sup>203</sup>. Ed è ancora il riferimento alla Poetica di Aristotele che consente di liberare la comprensione da qualsiasi carattere psicologico. La sua teoria della tragedia infatti sembra offrire una possibile chiave di lettura valida per ogni racconto: il poeta componendo l'intrigo fornisce un'*imitazione creatrice* degli uomini che agiscono concretamente<sup>204</sup>. La logica dei possibili narrativi termina dunque «nella funzione mimetica con cui il racconto rifà il mondo umano dell'azione»<sup>205</sup>. In tal modo non viene negato il carattere soggettivo della comprensione: è sempre qualcuno che si appropria, fa suo il senso; tuttavia tale appropriazione non è da considerare come drasticamente scissa dall'analisi oggettiva dell'opera e delle sue strutture. Tra le due operazioni infatti «si dispiega il mondo del testo, il significato dell'opera, cioè, nel caso del testo-racconto, il mondo dei percorsi possibili dell'azione reale»<sup>206</sup>.

L'altro ambito dell'antropologia filosofica in cui si pone il problema del rapporto tra spiegazione e comprensione è quello della teoria dell'azione la quale presenta dei punti di convergenza con la teoria del testo che possono essere ricondotti a due considerazioni. La prima è che l'azione può essere considerata un quasi-testo. La sua exteriorizzazione, infatti, può essere paragonata al processo di fissazione della scrittura: essa acquista un'autonomia simile all'autonomia semantica del testo, staccandosi dall'agente. Essa lascia una traccia e si iscrive nel corso delle cose, divenendo archivio e documento<sup>207</sup>. Come il testo il cui significato diviene autonomo rispetto alle condizioni iniziali della sua produzione, l'azione acquista un peso non solo relativamente al contesto nel quale appare per la prima volta, ma anche in relazione a nuovi contesti in cui essa

---

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 161

<sup>203</sup> *Ibidem*.

<sup>204</sup> Cfr. *ivi*, pp. 161-162.

<sup>205</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> Cfr. *ivi*, p. 168.

riscrive il proprio senso. In questa ottica essa costituisce un'opera aperta e rivolta ad un numero indefinito di lettori, interpreti. I suoi giudici non sono i contemporanei ma la storia successiva.

Inoltre, è questa la seconda ragione, i testi hanno come referente l'azione stessa. E ciò è tanto più vero per il racconto poiché esso è 'imitazione creatrice dell'azione'<sup>208</sup>.

Viene così istituito un doppio legame tra mondo del testo e mondo dell'azione: il primo è un paradigma della seconda; quest'ultima rappresenta il tema centrale del testo. Ciò autorizza il parallelismo tracciato da Ricoeur e rende meno sorprendente il fatto che entrambi gli ambiti siano attraversati dal dibattito su spiegazione e comprensione.

La teoria dell'azione si è sviluppata in un ambito diverso da quello in cui era sorta la dicotomia tra spiegazione e comprensione, vale a dire la riflessione in ambito tedesco. Si tratta infatti di una riflessione nata in ambito anglosassone negli anni '55-'60, sotto l'influenza di Wittgenstein e Austin, che ha prodotto, anche se con una terminologia diversa, quella stessa dicotomia. Infatti la teoria dei giochi linguistici, insistendo sulla loro irriducibilità, riproduceva le stesse considerazioni sul piano epistemologico. Elizabeth Anscombe, ad esempio, afferma che non è all'interno dello stesso gioco linguistico che si parla di eventi naturali e azioni umane. Nel gioco linguistico degli eventi naturali rientrano termini come causa, legge, spiegazione; in quello delle azioni umane invece si parla di intenzioni, motivi, ragioni, agenti etc. I due ambiti, dotati di dispositivi concettuali diversi devono essere tenuti separati<sup>209</sup>.

La dicotomia è stata rivendicata in particolar modo in relazione alla questione della causalità. Intesa esclusivamente in senso humaneo, il concetto di *causa* è stata considerato come appartenente ad un gioco linguistico nettamente distinto da quello di *ragione per agire*. La causa, infatti, è considerata come qualcosa di indipendente dal punto di vista logico dal suo effetto; è evidente invece che nel caso della ragione, del progetto e dell'intenzione, essi non possono essere considerati se non come strettamente dipendenti dall'azione e viceversa.

Questa opposizione tra il piano della causalità e quello della motivazione è però, secondo Ricoeur, insostenibile e per due ragioni.

Innanzitutto al livello dello stesso linguaggio ordinario non è vero che i due giochi linguistici, in cui rientrano "causa" e "motivo", siano privi di interferenza reciproca. Si ha a che fare piuttosto con una scala avente ad una estremità una causalità senza motivazione e all'altra una motivazione senza causalità. Le azioni umane si situerebbero nel mezzo tra queste due estremità, cioè tra una causalità che può essere spiegata ma non compresa e una motivazione che richiede una comprensione puramente razionale. L'ambito dell'agire umano sarebbe quindi quello in cui si valutano motivi più

---

<sup>208</sup> A questo aspetto Ricoeur dedicherà il secondo capitolo di *Tempo e racconto I*, nel quale, attraverso un'analisi della poetica aristotelica metterà in luce il ruolo centrale che la referenza al mondo dell'azione svolge nella tragedia.

<sup>209</sup> Cfr. E. Anscombe, *Intention*, op. cit.

o meno razionali in base anche ad una scala di preferenza. Essi finiscono poi per essere le premesse di un ragionamento pratico all'interno del quale può esser fatta rientrare l'espressione verbale di un desiderio. Quest'ultimo, inteso come forza che spinge ad agire e come ragione d'agire sarebbe alla base dell'opposizione tra causa, la quale può essere spiegata, e la ragione o il motivo che può esser compreso. Secondo Ricoeur tale opposizione è del tutto astratta visto che la realtà è caratterizzata dalla combinazione dei due estremi nella motivazione, in quel medio in cui il motivo è al tempo stesso «mozione del desiderio e giustificazione»<sup>210</sup>.

Tale combinazione o doppia appartenenza si fonda sul fatto che l'uomo è un *corpo* tra corpi e allo stesso tempo un essere capace di riflettere e di giustificare la propria condotta. L'uomo è tale, conclude Ricoeur, proprio perché appartiene sia al regime della causalità che a quello della motivazione, di conseguenza sia a quello della spiegazione che a quello della comprensione<sup>211</sup>.

L'altro motivo della insostenibilità della dicotomia ha a che fare con la considerazione delle condizioni in cui l'azione umana si inserisce nel mondo. L'errore che sta alla base della dicotomia deriva dal fatto di ignorare che agire significa operare un cambiamento nel mondo. È riflettendo su questo aspetto, e attraverso la formulazione della nozione di intervento intenzionale nel mondo, che von Wright, è riuscito a mediare e a proporre una combinazione di spiegazione e comprensione. Si è già visto in che modo l'autore finlandese metta in atto tale operazione. Ciò che sembra utile riprendere al fine di illustrare il contributo che esso dà al pensiero ricoeuriano, è appunto la nozione di intervento. Essa coniuga la dimensione del sapere di poter fare qualcosa, di poter intervenire sul mondo e l'intenzione di farlo. Ma ciò che tale nozione mette in campo è anche l'idea di un interferenza, di un intervento *nel corso delle cose*, nel quale azione umana e causalità fisica risultano essere intrecciate.

Secondo Ricoeur, almeno secondo ciò che afferma in questo saggio<sup>212</sup>, nell'opera di von Wright si compie il superamento della dicotomia.

Il luogo in cui teoria del testo e teoria dell'azione convergono con la teoria della storia è quello del racconto. La storia, intesa come storiografia, infatti «è una sorta di *racconto*, un racconto “vero”»; essa inoltre si riferisce alle azioni degli uomini del passato<sup>213</sup>. Ricoeur sottolinea con l'aggettivo “vero” la specificità del racconto storico rispetto a quello di finzione già oggetto della teoria del testo. Come a dire che il punto di incontro dei due ambiti di studio è il racconto, ma

---

<sup>210</sup> P. Ricoeur, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire, op. cit.*, p. 165.

<sup>211</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>212</sup> Le considerazione che Ricoeur esprime in *Tempo e racconto*, come si è visto in precedenza, sono del tutto positive.

<sup>213</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire, op. cit.*, p. 169.

mentre la teoria del testo esamina quello di finzione, la storia ha a che fare con il racconto di eventi reali, di azioni (oggetto della teoria dell'azione).

In base a queste affinità il metodo storico raccoglie in sé i tratti dell'una e dell'altra teoria.

Il dibattito su spiegazione e comprensione in ambito storico è ormai noto: è stata già presa in considerazione l'opposizione dei due versanti del *Verstehen* e del neo-positivismo. Pertanto qui basterà presentare le considerazioni che Ricoeur fa rispetto ai limiti delle due posizioni. L'ambito del *Verstehen*, con la sua insistenza sul metodo della comprensione intesa come comprensione d'altri e sul coinvolgimento della soggettività dello storico, fallisce nella possibilità di indicare uno stadio critico dell'indagine storica; d'altra parte il modello hempeliano, deve riconoscere la debolezza di un sapere storico che fonda le proprie spiegazioni causali sul ricorso a leggi universali non verificate.

La possibilità di uscire dall'opposizione dicotomica tra i due metodi e di rivederli al fine di evitare le suddette difficoltà è offerta secondo Ricoeur dalla tesi di alcuni autori secondo cui

La comprensione storica su cui si innesta la spiegazione, mette in gioco una competenza specifica, la competenza a seguire una storia<sup>214</sup>, nel senso di una storia che raccontiamo. Tra raccontare e seguire una storia, c'è una relazione reciproca che definisce un gioco di linguaggio primitivo<sup>215</sup>.

È questa specifica competenza che permette di combinare l'aspetto critico, potremmo dire, o di rigore, rivendicato dai fautori del modello nomologico, con l'aspetto di imprevedibilità e singolarità delle situazioni considerate. Come emergeva già dalla critica di Dray all'astrattezza e insufficienza delle spiegazioni causali di tipo nomologico, il sapere storico deve rendere conto dei singoli e concreti fattori che caratterizzano gli eventi esaminati. D'altra parte è necessario che il resoconto dei fatti abbia una sua congruenza interna e sia capace di mostrarla. Questi aspetti sono i presupposti e in certo senso presuppongono la competenza di seguire una storia. Infatti, seguire una storia significa seguire e comprendere una successione di azioni, di pensieri, di sentimenti, che indica una certa direzione ma che riserva anche delle sorprese (coincidenze, riconoscimenti, rivelazioni, ecc.). Per questo motivo, la conclusione della storia non è mai deducibile o predicabile. Per conoscerla bisogna seguire necessariamente lo svolgimento. D'altra parte tale conclusione deve

---

<sup>214</sup> Ricoeur si riferisce al concetto di "followability" proposto da W. B. Gallie in *Philosophy and the Historical Understanding*, Schocken Books, New York 1964. Si tratta di una competenza, quella appunto di seguire la storia nell'alternarsi dell'attesa, dell'anticipazione e della scoperta, che presuppone la "disponibilità" della storia ad essere seguita. Disponibilità consistente nel fatto che il suo svolgimento sia al tempo stesso contingente e congruo, accettabile.

<sup>215</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire*, op. cit., 172.

essere oltre che contingente anche accettabile; pertanto la storia deve essere congrua, avere al suo interno un legame di continuità logica del tutto specifico<sup>216</sup>.

La competenza di seguire una storia consente al lettore di seguire le pieghe prese da una storia singolare piuttosto che affidare la spiegazione a leggi falsamente soggiacenti o cogliere immediatamente le intenzioni altrui.

Questo tipo di competenza costituisce un'attività specifica che rende possibile il passaggio dalla comprensione alla spiegazione, nella misura in cui la contingenza che si intreccia con il carattere dell'accettabilità conduce alla domanda, all'interrogazione derivante dalla struttura lacunosa del racconto e dal fatto che ad un certo punto la comprensione spontanea si blocca. La spiegazione consente quindi di estendere la comprensione laddove essa si era bloccata; d'altra parte la spiegazione non è autonoma. L'attività di seguire una storia è scandita dalle domande che ci poniamo nel seguire lo svolgersi dell'intreccio: e dopo? Perché? È un'attività ritmata dalla ricerca delle cause, dei motivi, delle ragioni.

In ambito storico, dunque, quello di spiegazione e comprensione è un gioco alternato.

Le conclusioni che Ricoeur può trarre a questo punto riguardano sia il piano epistemologico che quello ontologico.

Sul piano epistemologico non ci sono due metodi: solo la spiegazione è metodica. Viceversa la comprensione è il momento non metodico che «precede, accompagna, chiude e così *avvolge* la spiegazione. A sua volta la spiegazione *svolge* analiticamente la comprensione»<sup>217</sup>.

Questo rapporto dialettico tra spiegare e comprendere determina sul piano del rapporto tra scienze della natura e scienze umane un rapporto di continuità e discontinuità al tempo stesso. La continuità è garantita dal fatto che i metodi esplicativi delle scienze sono omogenei; la discontinuità invece dipende dal fatto che la comprensione costituisce una componente specifica appartenente alla teoria del testo, come interpretazione dei segni, a quella dell'azione come interpretazione di motivi e intenzioni e infine alla teoria della storia come competenza nel seguire una storia.

Per quel che riguarda il piano ontologico, bisogna tener conto del fatto che il comprendere «testimonia, nel cuore dell'epistemologia, un'appartenenza del nostro essere all'essere che precede ogni costituzione in forma di oggetto, ogni opposizione di un oggetto ad un soggetto»<sup>218</sup>. Il comprendere allora costituisce il momento non metodico ma comunque veritativo che svela l'*appartenenza* del nostro essere a ciò che è. Tale *appartenenza* precede il momento di oggettivazione di ciò che sarà oggetto di studio della scienza. Compito della filosofia sarà allora non solo quello di rendere conto di tale appartenenza ma anche della *distanziamento* che rende possibile

---

<sup>216</sup> Cfr. *ivi*, pp. 172-173.

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

quell'oggettivazione. La filosofia deve rendere conto dunque del gioco di *appartenenza* e *distanziamento* cui si richiamano sul piano epistemologico spiegazione e comprensione<sup>219</sup>.

Queste sono dunque le considerazioni a cui Ricoeur giunge negli anni Settanta. Esse sono state collocate in questa fase del dibattito al fine di evidenziare il contributo che esse forniscono alla riflessione su spiegazione e comprensione. D'altra parte è evidente che tale contributo è già ricco di elementi appartenenti ad una riflessione che Ricoeur svilupperà nel decennio successivo e che lo renderanno uno dei più grandi esponenti della riflessione contemporanea sulla narrazione. Le argomentazioni su cui fonda il superamento della dicotomia in fondo si inseriscono nella seconda fase del dibattito, quella che avrà come tema centrale la narrazione intesa come alternativa al modello esplicativo hempeliano<sup>220</sup>.

### **I.3 Il narrativismo**

#### **I.3.1 La frase narrativa nella riflessione di Arthur C. Danto.**

Nel suo libro *The Analytical Philosophy of History* (1965) Arthur C. Danto tratta il tema della narrazione storica ponendo una questione cui si accennava sopra: in che senso la narrazione è conoscenza del passato? Questione che ne implica altre due: che cosa intendiamo per conoscenza del passato? E che cos'è la narrazione?

Danto chiarisce innanzi tutto la sua posizione rispetto all'idea, fallace, che il passato sia determinato, fisso, immutabile. Se consideriamo il problema dal punto di vista conoscitivo, dobbiamo innanzi tutto ammettere che le nostre credenze sul passato vengono continuamente riviste e che ritenerle «fisse» sarebbe contrario allo spirito della ricerca storica. Noi sottoponiamo a revisione le nostre idee sul passato forse allo stesso modo in cui rivediamo quelle sul futuro e anzi, a volte, siamo più sicuri di queste ultime che delle prime<sup>221</sup>. Queste considerazioni hanno a che fare con il modo in cui consideriamo gli eventi e sono nettamente in contrasto con il modello, comunemente accettato, secondo il quale il passato sarebbe immutabile e paragonabile ad un grande recipiente in cui vanno ad accumularsi gli eventi secondo l'ordine del loro accadere<sup>222</sup>. Si tratta di un modello accettabile relativamente alla sua idea di considerare gli eventi come temporalmente estesi. Ciò che di esso non può essere accettato è però il fatto che consideri eventi contemporanei

---

<sup>219</sup> Cfr. *ivi*, p. 175.

<sup>220</sup> In effetti i contributi di von Wright (1971) e di Ricoeur (1970 e 1977) si inseriscono pienamente nella seconda fase del dibattito. In questo lavoro si è preferito presentarli in questa fase soltanto per ragioni di completezza nella presentazione del tema trattato.

<sup>221</sup> Cfr. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge at the University Press, Cambridge 1965, trad. it. *Filosofia analitica della storia*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 198.

<sup>222</sup> Cfr. *ivi*, p. 200.



come esattamente coevi, cioè come aventi estremità e quindi estensioni assolutamente coincidenti. La sottolineatura del fatto che un evento possa verificarsi contemporaneamente ad un altro senza però dover iniziare o terminare nello stesso identico momento permette di considerare quel recipiente in cui essi sono contenuti come aperto e non delimitabile di volta in volta da una «linea, tracciata perpendicolarmente alla direzione del tempo per l'estremo anteriore di *E* [e che] passi per l'estremo anteriore di tutti gli eventi contemporanei a *E*»<sup>223</sup>. Ciò significa che, contrariamente a quanto previsto dal modello, gli eventi non possono ammucchiarsi a partire dal presente e strato su strato in maniera ordinata. Inoltre, il fatto che due eventi possano iniziare nello stesso momento ma terminare in momenti diversi fa sì che il più breve, in questo caso, rimanga nel “contenitore” del passato, mentre l'altro, continuando a svilupparsi, passi in quello del futuro. In questo senso la netta linea tracciata tra passato e futuro e la determinatezza attribuita al primo e l'indeterminatezza attribuita al secondo verrebbero meno<sup>224</sup>.

### ***1.3.1.1 Frasi narrative e limiti della conoscenza storica***

Il problema della indeterminatezza del passato ha a che fare con la possibilità di una sua conoscenza definitiva e completa. Si suppone infatti che, essendo il passato ormai compiuto, “morto”, sia possibile dare di esso una descrizione esaustiva, cioè un insieme di proposizioni che prese assieme dicano tutto ciò che c'è da dire su un evento. Tale descrizione dovrebbe anche riflettere l'ordine in cui le cose sono accadute. Tra essa e l'evento che descrive esisterebbe un isomorfismo. Il problema allora è evidentemente quello di stabilire se il passato, così fissato nella descrizione, sia immutabile e continui ad essere rappresentato in maniera esatta da quella descrizione<sup>225</sup>.

Ma, innanzi tutto, è possibile fornire una tale descrizione? Soltanto un Cronista Ideale, dice Danto, potrebbe farlo. Egli dovrebbe descrivere in maniera istantanea ciò che accade e nel modo in cui accade. Dovrebbe fare ciò che gli storici generalmente non possono fare: i loro resoconti infatti sono sempre soggetti a revisioni; possono contenere proposizioni false o proposizioni vere nell'ordine sbagliato; inoltre sono necessariamente incompleti. Evitare tali inconvenienti è possibile solo a un Cronista Ideale e non a uno storico. Quest'ultimo potrebbe al più limitarsi ad aggiungere proposizioni contenute nella Cronaca Ideale, se potesse disporne, ed eliminare quelle che in essa non sono contenute. Lo storico potrebbe così rinunciare al lavoro di ricerca di dati, formulazione di ipotesi e correzione, revisione di esse sulla base di nuove scoperte. Avendo a disposizione la

---

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>224</sup> Cfr. *ivi*, pp. 201-202.

<sup>225</sup> Cfr. *ivi*, p. 203.

trascrizione completa degli eventi potrebbe descrivere gli eventi nel modo in cui lo farebbe un testimone: descrivendo gli eventi nel momento e nel modo in cui accadono. Ma così facendo, svolgerebbe il suo compito di storico? No,

infatti, per ogni evento vi è una classe di descrizioni in conformità delle quali non si può essere testimoni e queste descrizioni sono necessariamente e sistematicamente escluse dalla C. I. L'intera verità relativa a un evento può essere conosciuta soltanto dopo, e talora soltanto *molto* dopo che l'evento stesso ha avuto luogo e questa parte di storia può essere raccontata solo dagli storici. Vi è qualcosa che rimane ignoto anche al miglior testimone. Ciò che abbiamo deliberatamente trascurato di fornire al cronista ideale è la conoscenza del futuro<sup>226</sup>.

È dunque la conoscenza del futuro che manca al testimone e che invece appartiene ed è indispensabile al sapere dello storico. Soltanto uno storico infatti può parlare della guerra iniziata nel 1618 come della Guerra dei Trent'anni. Solo lo storico infatti, a differenza del testimone, sa e a posteriori qual è la durata di quella guerra. Nessun testimone avrebbe potuto definirla in tal modo nel corso del suo svolgimento.

Nella riflessione di Danto queste affermazioni si fondano sulla sua analisi delle frasi narrative che descrivono la storia. Si tratta di frasi che «si riferiscono ad almeno due eventi temporalmente separati, anche se *descrivono* (o sono *relative a*) il primo evento cui si riferiscono»<sup>227</sup>. La frase «la Guerra dei Trenta Anni cominciò nel 1618», ad esempio, si riferisce all'inizio e alla fine della guerra facendo riferimento alla sua durata, tuttavia essa ne descrive l'inizio. Il Cronista Ideale non potrebbe fare asserzioni di questo tipo poiché dovrebbe far riferimento ad eventi futuri, non ancora accaduti, di cui non può essere quindi testimone. Il punto allora è quello del luogo in cui lo storico nella sua attività di ricerca si pone: egli descrive gli eventi sempre a posteriori, retrospettivamente, fornendo ad essi un inizio e una fine. Quell'inizio e quella fine che mancano alla Cronaca Ideale e senza i quali non v'è storia<sup>228</sup>.

Viene così ulteriormente sottolineato il disinteresse per l'ideale di un'oggettiva ed esatta registrazione del passato, quella che solo un testimone può fornire a favore di una forma di conoscenza che necessita di una certa "situatività". E non solo. Viene posta l'impossibilità di conoscere in modo completo e definitivo il passato. E ciò per due motivi: il primo ha a che fare con l'impossibilità di formulare frasi narrative sugli eventi che siano contemporanee ad esse. Non si dà storia del presente perché le frasi narrative descrivono eventi passati rispetto al tempo dell'enunciazione stessa. Tali descrizioni, come si è visto, non possono essere fornite da chi non

---

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>227</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>228</sup> Cfr. *ivi*, pp. 207-209.

conosce gli eventi successivi all'evento stesso: soltanto tempo dopo il suo verificarsi, può essere colto il significato dell'evento, il quale viene descritto nella frase narrativa in relazione a un evento successivo. Ciò potrebbe far cadere nel paradosso secondo cui l'evento successivo sarebbe causa del cambiamento del primo evento, quello che si intende descrivere. Si tratta in realtà di un fraintendimento: l'evento in questione acquista, alla luce degli eventi successivi, nuove proprietà, una descrizione sempre più ricca e ciò non implica in nessun modo un suo cambiamento quanto quello delle relazioni in cui viene a trovarsi con gli eventi successivi<sup>229</sup>. Ciò che invece si vuole sottolineare è il fatto che il significato dell'evento, il suo essere «causa di» un evento successivo o ancora le relazioni in cui si trova con esso, non sono accessibili al testimone o al cronista ideale, ma sono esprimibili soltanto in proposizioni narrative. Poiché la loro caratteristica, come si è detto, è quella di riferirsi ad eventi temporalmente distinti e passati rispetto all'enunciazione, esse non sono accessibili né al testimone né al cronista, contemporanei allo svolgimento dell'evento. Ciò significa che non si dà storia del presente e che non è ammissibile la pretesa di rincorrere l'ideale della conoscenza del passato come perfetta registrazione del suo accadere<sup>230</sup>.

Anzi, quello del limite della conoscenza storica costituisce un caposaldo della filosofia analitica della storia, nettamente contrapposta in questo senso a quella di stampo sostanzialista. Quest'ultima infatti pretende di fornire un resoconto esaustivo, completo della *totalità* della storia. Pretende cioè, secondo Danto, di conoscere non soltanto il passato ma anche il futuro. Il che, come si è detto, è impossibile. La stessa conoscenza del passato è limitata e strettamente dipendente dalle scoperte e dai nuovi eventi presenti e futuri. Compito della filosofia analitica della storia sarà proprio quello di identificare questo limite<sup>231</sup>.

Nettamente opposta è la posizione della filosofia sostanzialista che, sostiene Danto, mira a descrivere gli eventi prima che essi siano accaduti o che tende ad attribuire ad essi un significato all'interno di un contesto che coincide con la totalità della storia stessa. È evidente, considerate le affermazioni fatte in precedenza, che ciò è impossibile. Infatti lo storico descrive eventi riferendosi ad altri eventi che siano futuri rispetto ai primi e passati rispetto allo storico, mentre risulta impossibile descrivere eventi passati in riferimento ad eventi che siano futuri anche rispetto allo storico. Infatti «gli eventi vengono continuamente ri-descritti e il loro significato ri-considerato alla

---

<sup>229</sup> Cfr. *ivi*, p. 212.

<sup>230</sup> L'accento posto sui tempi dell'enunciazione e degli eventi a cui essa fa riferimento segna, come ha sostenuto Ricoeur, uno scarto tra descrizione ordinaria e descrizione narrativa dell'azione. Se la prima infatti pone l'accento sull'aspetto intenzionale dell'azione, la narrazione storica, in quanto enunciazione che dà conto della verità degli accadimenti, pone la sua attenzione sulle conseguenze o gli esiti non voluti dell'azione. Infatti «la verità di questi enunciati concernenti gli eventi ulteriori è rilevante per il senso stesso della descrizione narrativa» (P. Ricoeur, *Temps et récit, I, op. cit.*, p. 221).

<sup>231</sup> Cfr. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History, op. cit.*, p. 27.

luce delle successive informazioni»<sup>232</sup>. Chiedersi il significato di un evento vuol dire porre una domanda a cui si può dar risposta soltanto all'interno di una narrazione storica. Lo stesso evento può acquisire un significato diverso a seconda della narrazione in cui viene inserito, cioè a seconda degli eventi successivi con cui viene messo in rapporto. «Le narrazioni costituiscono il contesto naturale in cui gli eventi acquistano un significato storico»<sup>233</sup> e poiché si danno narrazioni vere solo riguardo al passato, a differenza di quanto sostengono i filosofi sostanzialisti, il significato di un evento può essere colto soltanto a posteriori<sup>234</sup>.

La filosofia analitica rivela tali limiti e si occupa delle *proposizioni narrative* considerandole come l'elemento minimale della conoscenza storica. È attraverso la loro analisi che essa può far emergere e risolvere i problemi filosofici che riguardano la storia e che sono strettamente connessi con il concetto che noi abbiamo della storia<sup>235</sup>.

Come ha sottolineato Ricoeur, questo modo di indagare le questioni relative alla conoscenza storica ha il duplice merito di fissare i limiti e di essa e delle stesse frasi narrative<sup>236</sup>. Infatti anche di queste ultime Danto riconosce l'incompletezza. Non dubito, dice il pensatore, che gli storici riescano a fornire asserzioni vere sul passato, ciò di cui però bisogna dubitare è il fatto che esse debbano essere massimamente dettagliate. In questo senso l'insegnamento di Ranke, secondo cui la storia deve raccontare tutto ciò che accaduto deve essere interpretato come l'affermazione del fatto che raccontare ciò che è accaduto significa descrivere ciò che è significativo rispetto alla domanda che lo storico si pone. Allora dire che non si può avere una conoscenza perfetta del passato non significa riconoscere solo un problema *di fatto* consistente nell'impossibilità di accedere a perfette testimonianze, registrazioni del passato<sup>237</sup> bensì ammettere che

se anche potessimo essere testimoni dell'intero passato, ogni resoconto che ne daremmo implicherebbe selezione, accentuazione, eliminazione e presupporrebbe un criterio di pertinenza (*relevance*), per cui il nostro resoconto, anche se desiderassimo il contrario, non potrebbe includere ogni cosa<sup>238</sup>.

Viene così riconosciuto un elemento di arbitrarietà e di incompletezza costitutiva delle narrazioni storiche che in nessun modo possono essere considerate un «resoconto perfetto degli eventi»<sup>239</sup>. Esse escludono sempre qualcosa. Innanzi tutto perché, nel senso in cui si è detto sopra, «siamo

---

<sup>232</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>233</sup> *Ibidem*.

<sup>234</sup> Cfr. *ivi*, p. 22.

<sup>235</sup> Cfr. *ivi*, p. 195.

<sup>236</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit, I, op. cit.*, p. 218.

<sup>237</sup> A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History, op. cit.*, p. 156

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 158

<sup>239</sup> *Ivi*, p. 157.

temporalmente *provinciali* rispetto al futuro»<sup>240</sup>. Inoltre bisogna ricordare che ogni descrizione presuppone «un'organizzazione narrativa e l'organizzazione narrativa è qualcosa che facciamo *noi*» e che «implica logicamente un ineliminabile fattore soggettivo. Vi è in essa un elemento di pura arbitrarietà. Noi organizziamo gli eventi che hanno relazione con alcuni eventi che troviamo significativi» cioè rispondenti agli «effettivi interessi di questa o quella persona»<sup>241</sup>. Questo potrebbe essere considerato il secondo motivo per cui la conoscenza storica è inevitabilmente una conoscenza incompleta<sup>242</sup>.

### ***1.3.1.2 Storia e cronaca***

Questi aspetti della narrazione emergono ulteriormente dalla serrata critica che Danto muove all'«*antipatica*» distinzione tra *mera cronaca* e *storia propriamente detta*, secondo la quale «la cronaca è un resoconto di ciò che accade e nulla di più» a cui la *storia propriamente detta* avrebbe il compito di attribuire un significato<sup>243</sup>. A tale distinzione corrisponde quella proposta da Walsh tra narrazione semplice (*plain*) nella quale lo storico si limita inizialmente a fornire una semplice ed esatta descrizione dell'accaduto, e narrazione significativa (*significant*) in cui a partire da quella

---

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 194

<sup>241</sup> *Ibidem*

<sup>242</sup> A questo proposito Louis Mink fa notare come Danto, nell'indicare i motivi dell'incompletezza e della relativa non definitività della conoscenza storica ponga l'accento soprattutto sul fatto che la possibilità di nuove revisioni dei resoconti storici dipenda soprattutto, oltre che dall'ignoranza del futuro e dall'inevitabile tendenza alla selezione, dall'acquisizione di nuove tecniche di conoscenza che potrebbero consentire di giungere a nuove informazioni sul passato e di rintracciare per la prima volta, per esempio, le cause della morte di un personaggio storico in malattie non diagnosticabili in precedenza. Mink sottolinea invece l'importanza che riveste il cambiamento dei concetti e dei sistemi concettuali da cui possono dipendere nuove revisioni. In effetti Danto assegna grande importanza alle prove concettuali (*conceptual evidence*) nell'ambito della costruzione di resoconti storici: esse ci consentono di fornire resoconti intelligibili anche di eventi rispetto ai quali abbiamo scarse prove documentarie. Tuttavia, nota Mink, Danto non tiene conto della storia e dunque del cambiamento che determinati sistemi concettuali possono subire nel tempo. Questa considerazione è tanto più importante se si considera il fatto che i concetti appartengono alle narrazioni storiche in due modi: da una parte essi guidano la nostra comprensione degli eventi passati, dall'altra essi possono essere, almeno in parte, *costitutivi* delle azioni passate, nel senso che essi guidano i soggetti agenti nella comprensione di ciò che stanno facendo. Ciò significa che la comprensione di determinate azioni del passato necessita del riferimento a concetti che possono non appartenere più al nostro sistema concettuale.

Come fa notare Mink, Danto non si occupa di queste asimmetrie concettuali con la stessa lucidità con cui tratta le asimmetrie del linguaggio temporale. Egli, in tal modo, non chiarisce bene la sua posizione rispetto al dibattito sulla possibilità di conoscere la storia acquisendo una conoscenza di essa assimilabile a quella degli stessi attori (secondo la teoria del *reenactment* di Collingwood) o diversa da essa (secondo l'approccio delle scienze sociali). Danto, dunque, lascia aperte entrambe le possibilità. (L. O. Mink, *Philosophical Analysis and Historical Understanding*, in "Review of Metaphysics", 21, 1968, pp. 667-698, ora in *Id.*, *Historical Understanding*, Cornell University Press, Ithaca – London 1987, pp. 140-142)

<sup>243</sup> Cfr. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, pp. 160-161. La critica a tale distinzione risulta essere particolarmente significativa nell'ambito di questo lavoro poiché stabilisce i termini in cui il rapporto conoscitivo con la realtà storica viene posto. Non si tratta di distinguere una forma di conoscenza "rispettosa" dell'oggettività storica e in questo senso fedele ad essa, da un'altra che invece comporti l'accesso ad un livello ulteriore, altro rispetto quello del puro rendiconto oggettivo o della pura e semplice percezione dei fatti. L'idea che si fa strada in tal modo è quella di una forma di conoscenza in cui la soggettività, che si declina anche come immaginazione storica e razionalità, è fortemente e inevitabilmente implicata (cfr. *Id.*, "Spiegazione storica, comprensione storica e scienze umane", in *La teoria della storiografia oggi*, *op. cit.*, p. 16).

semplice, lo storico tenta di fornire una spiegazione dei fatti<sup>244</sup>. Così intese la narrazione semplice e quella significativa corrisponderebbero rispettivamente alla cronaca e alla storia.

Danto rifiuta queste distinzioni affermando che «la storia è un tutto unico. Lo è nel senso che non esiste nulla che si possa chiamare descrizione pura rispetto a qualche altra cosa che si chiami interpretazione»<sup>245</sup>. Ciò ha come prima conseguenza il fatto che «la storia come imitazione o duplicazione del passato è un ideale impossibile»<sup>246</sup>.

La sua critica alla suddetta distinzione consente inoltre di fissare alcuni tratti distintivi e della narrazione e della sua teoria della storia. Danto infatti sostiene innanzi tutto che una narrazione, semplice o significativa, per essere tale deve soddisfare ulteriori condizioni rispetto a quelle generalmente indicate: riportare eventi realmente accaduti e in ordine cronologico (narrazione semplice) e spiegare ciò che accaduto (narrazione significativa). Con vari esempi Danto dimostra che queste caratteristiche non sono affatto sufficienti a definire una narrazione.

Perché si possa parlare di narrazione è necessario che vi sia un «qualcosa in più» e «qualunque cosa sia, deve essere invariante rispetto alla distinzione tra narrazioni semplici e narrazioni significative e che non può conseguentemente servire per distinguere le une dalle altre»<sup>247</sup>.

Un elenco non è una narrazione, né semplice né significativa<sup>248</sup>. L'asserzione *S* «Naram-Sin costruì il Tempio del sole a Sippar; poi Filippo III esiliò i Moriscos; poi Uргуiza sconfisse le forze di Buenos Aires a Cepada; poi Arthur Danto si svegliò allo scoccare delle 7 il 20 ottobre 1961»<sup>249</sup>, ad esempio, non è affatto una narrazione. Così come non lo è l'affermazione «Napoleone perdette». Ciò significa che la caratterizzazione della narrazione semplice come percezione di quanto è accaduto distinta dalla spiegazione non regge: se si intende per narrazione semplice un'affermazione simile a quella precedente non ci troviamo di fronte ad una narrazione, ma a qualcosa di diverso e viceversa «una narrazione che spieghi, dice proprio che cosa realmente accadde e in tal modo si qualifica come una narrazione *semplice*»<sup>250</sup>. Se così è, che cosa di diverso una narrazione significativa? «Essa non può fare nulla, oltre a dire esattamente che cosa accadde, se

---

<sup>244</sup> Cfr. *Ivi*, p. 161 e W. H. Walsh, *Introduction to Philosophy of History*, Hutchinson, London 1953, p. 31 e Id., *Plain and Significant Narrative in History*, in "The Journal of Philosophy", 55, 1958, pp. 479-484.

<sup>245</sup> A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 159. La distinzione crociana tra cronaca e storia, o tra narrazione semplice e narrazione significativa, è sostenuta da diversi pensatori, soprattutto narrativisti. W. H. Dray, per esempio, difende la teoria di Walsh dalle critiche di Danto, il quale non avrebbe affatto dimostrato, come vedremo più avanti, l'infondatezza di quella distinzione (cfr. W. H. Dray, *On the Nature and Role of Narrative in History*, in "History and Theory", 10, 1971, pp. 153-171, ora in Id., *On History and Philosophers of History*, E. J. Brill, Leiden – New York – Kobenhavn – Koln 1989, pp. 115-124). Tale distinzione viene sostenuta anche da M. White in *Foundations of Historical Knowledge*, Harper – Row, New York 1965 e da H. White, in *Metahistory*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1973, trad. it. *Retorica e storia*, Guida, Napoli 1978, pp. 14-16, e in *The Structure of Historical Narrative*, "Clio", I, 1972, pp. 15-16.

<sup>246</sup> A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>247</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>248</sup> Cfr. *ivi*, p. 166.

<sup>249</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>250</sup> *Ivi*, p. 179.

deve restare una narrazione *storica*. Quindi la distinzione [tra narrazione semplice e narrazione significativa] non può essere fatta *nella storia*»<sup>251</sup>. Walsh ha definito la narrazione semplice come ciò che deve riportare, secondo l'insegnamento di Ranke, ciò che è accaduto. Ma, aggiunge Danto, la narrazione dice sempre ciò che accaduto e non può che dirlo spiegando. Pertanto, conclude, «mi sembra giusto dire che non esistono due tipi di narrazioni storiche»<sup>252</sup>. La caratterizzazione di narrazione fornita da Ranke, qualunque interpretazione sia stata data di essa, «è una caratterizzazione ammirevole di ciò che gli storici cercano di fare [...] in quanto gli storici descrivono ciò che è accaduto per mezzo di narrazioni»; detto questo bisogna aggiungere «che la narrazione è un modo di organizzare le cose e quindi “va al di là” di ciò che è dato», essa consiste nel “fornire un'interpretazione”<sup>253</sup>.

Danto riconosce la problematicità della relazione semantica tra narrazione e “storia-come-realtà” e anche la complessità delle condizioni di verità delle narrazioni. Ma ribadisce che, per quel che riguarda il genere, «la storia è omogenea. Ogni tipo di narrazione, supponendo che vi fossero diversi tipi di narrazioni, richiederebbe e presupporrebbe criteri di pertinenza, secondo cui le cose andrebbero incluse ed escluse. Penso che ciò significhi che il resoconto massimamente dettagliato, il duplicato ideale della “storia-come-realtà”, non sarebbe una narrazione»<sup>254</sup>.

### ***1.3.1.3 Le narrazioni connettono eventi***

La stessa descrizione degli eventi consiste in una connessione di fatti: «stabilire alcune descrizioni di cose o eventi *richiede* che si stabiliscano connessioni tra essi e altre cose ed eventi»<sup>255</sup>. Perciò «paragonare un resoconto che connette gli eventi con un resoconto che non li connette non vuol dire mettere in rapporto una narrazione con un'altra, ma piuttosto una narrazione con qualcosa di completamente diverso, come *S*»<sup>256</sup>.

Ecco dunque stabiliti due dei criteri distintivi di qualsiasi narrazione, la connessione degli eventi e il criterio di pertinenza:

ogni narrazione è una struttura attribuita agli eventi che ne raggruppa alcuni con altri e ne scarta taluni come non pertinenti. Questo non può dunque essere un segno distintivo di nessun tipo particolare di

---

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> *Ivi*, p. 191

<sup>253</sup> *Ibidem*. Le considerazioni appena fatte ribadiscono la convinzione di base secondo cui, nel momento si dice che cosa è accaduto, inevitabilmente si fornisce un'interpretazione degli eventi. Dunque il rifiuto di una distinzione tra i due tipi di narrazione è in fondo il rifiuto della possibilità di fornire un resoconto della realtà che non sia mediato da interpretazione e spiegazione.

<sup>254</sup> *Ibidem*

<sup>255</sup> *Ivi*, p. 193

<sup>256</sup> *Ibidem*.

narrazione. In parole povere, si può dire che una narrazione ricorda soltanto gli eventi significativi; ma, per quanto riguarda questo fatto, qualunque narrazione si preoccuperebbe di scoprire l'importanza che gli eventi rivestono: ogni narrazione vorrebbe idealmente includere solo le cose che sono rilevanti o significative per altri eventi. Difficilmente possiamo dividere le narrazioni in classi con questo criterio, se non forse in buone e cattive, essendo le cattive quelle che contengono un certo numero di particolari insignificanti<sup>257</sup>.

Se una narrazione, per essere tale, deve connettere eventi e in tal modo spiegarli, allora il criterio per distinguere una narrazione semplice da una narrazione significativa non può essere quello che distingue narrazione che descrive e narrazione che spiega gli eventi. Una narrazione semplice è già un resoconto che spiega gli eventi<sup>258</sup>.

Né d'altra parte una narrazione può essere ritenuta significativa in senso *pragmatico*: come avente cioè un obiettivo morale. Ranke sosteneva che le narrazioni non devono avere affatto tali scopi. In questo senso la narrazione deve limitarsi a dire ciò che è accaduto e deve dunque essere *semplice*.

Non si può negare che gli storici spesso rintraccino negli eventi del passato paradigmi morali o esempi spiacevoli o che spesso siano mossi dal desiderio di dare un insegnamento morale, di riabilitare o distruggere una reputazione. Tuttavia ciò non è incompatibile col riportare fedelmente ciò che è accaduto, infatti, dice Danto, se gli storici non fanno ciò non scrivono storie (p. 186). Storici diversi possono fare considerazioni morali diverse ma ciò non impedisce loro di fornire, ciascuno, il resoconto di ciò che è accaduto.

Inoltre, se l'interpretazione morale è da considerarsi come segno distintivo della narrazione significativa, allora la narrazione storica è da intendersi come narrazione semplice.

---

<sup>257</sup> *Ivi*, pp. 181-182.

<sup>258</sup> Gli argomenti addotti da Danto sono, secondo Dray, poco convincenti. Secondo Dray infatti essi non dimostrano affatto che raccontare ciò che è accaduto significhi necessariamente spiegare. Né il fatto di considerare la narrazione una forma di organizzazione dei fatti secondo vari criteri, quale può essere quello del particolare interesse che alcuni eventi possono suscitare o quello della loro significatività rispetto ad una determinata ricerca o domanda, implica che tale tipo di organizzazione debba essere intesa in senso consequenziale, come dimostrano i sette tipi di criteri di rilevanza indicati da M. White in *Foundations of Historical Knowledge*, *op. cit.* Gli eventi possono entrare a far parte di una narrazione ad esempio perché rivestono un particolare interesse umano. Inoltre un evento può essere significativo rispetto ad un altro non necessariamente in termini esplicativi. (Cfr. W. H. Dray, *On the Nature and Role of Narrative in History*, *op. cit.*, pp. 118-119). Diversi dunque sono i modi di organizzazione e diversi i criteri di selezione, di rilevanza. Il problema però a mio avviso è un altro. Ritengo che queste obiezioni difficilmente possano convincere Danto, il quale peraltro non ha difficoltà a riconoscere, come si vedrà, diversi tipi di significatività. Egli infatti non ritiene che essi siano fondamentali, diversamente da quella esplicativa, alla definizione di una narrazione in quanto tale. Da un punto di vista logico l'unica cosa che definisce una narrazione è la sua struttura esplicativa e interpretativa. Di più, come ha sottolineato Aron, da tale punto di vista, e all'interno dell'ottica analitica, i criteri di selezione degli avvenimenti sono di secondaria importanza rispetto alla ricostruzione dei fatti. Riprendendo le affermazioni di Danto fa notare che il disaccordo tra gli storici assume importanza solo relativamente a quest'ultima: «Quello che non può essere rappresentato come un disaccordo relativo ai fatti è privo di rilievo per la storia» (A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 187; R. Aron, *Leçons sur l'histoire*, Fallois, Paris 1989, trad. it. *Lezioni sulla storia*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 154-155).



«l'interpretazione morale è extra-storica, di modo che la differenza tra una narrazione semplice e una narrazione significativa non risulta interna alla storia, ma tra la storia e qualcos'altro»<sup>259</sup>.

Nulla impedisce ad una buona storia di contenere giudizi morali. Ma tale caratteristica non è essenziale alla storia stessa.

Una narrazione potrebbe essere considerata significativa nel senso che essa fornisce un resoconto di avvenimenti significativi per i ricercatori, avvenimenti che possano confermare o invalidare una teoria generale (*significatività teorica*)<sup>260</sup>. Ma anche questa argomentazione non è valida: essa infatti può essere estesa anche alla narrazione semplice. Perfino la narrazione di Ranke potrebbe costituire il tentativo di mostrare che la storia oggettiva è possibile: «la sua significatività consisterebbe nella sua semplicità»<sup>261</sup>.

Una narrazione può essere in qualche modo considerata una specie di teoria in grado di sostenere una struttura degli eventi raggruppandoli. Tuttavia una narrazione, a differenza di una teoria generale è «localizzata nello spazio e nel tempo e costituisce una risposta a un interrogativo storico, per cui deve essere distinta da una teoria generale, che non è così localizzata e non è, perciò, una risposta a una domanda storica»<sup>262</sup>. Illustrare o confermare una teoria generale è un compito non-storico.

Neanche l'argomento della *significatività consequenziale* supporta la distinzione di Walsh. Infatti se è vero che «una narrazione che descrive o mostra il significato di questo o di quell'evento può essere chiamata significativa. D'altra parte è difficile concepire una narrazione semplice in modo diverso, poiché questa nozione di significatività pare essenziale alla struttura stessa delle narrazioni. Se un evento precedente non è significativo rispetto a un evento posteriore di una narrazione, esso non è pertinente a quella narrazione»<sup>263</sup>.

L'altro modo di intendere il carattere della significatività della narrazione è quello *rivelativo*: «un gruppo di eventi *E* è significativo per uno storico se, sulla base di essi, egli è in grado di ricostruire, o in qualche modo di inferire, il verificarsi di un altro gruppo di eventi»<sup>264</sup>. Ma ciò non può essere, ancora una volta, il criterio di una distinzione interna alla narrazione storica. Infatti «credo che sarebbe strano che un evento incluso in una narrazione non avesse una funzione esplicativa rispetto a un altro evento. Infatti, che cos'è in definitiva questa relazione, se non il fatto che contribuiamo a dare un senso a *E* con il riferimento a un altro evento?»<sup>265</sup>. Se neghiamo alla

---

<sup>259</sup> A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, op. cit., p. 187

<sup>260</sup> Cfr. *ivi*, p. 187.

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>262</sup> *Ivi*, pp. 188-189.

<sup>263</sup> *Ivi*, pp. 184-185. Dray fa notare a questo proposito che un evento può essere significativo non necessariamente in senso esplicativo (*On the Nature and Role of Narrative in History*, op. cit., p. 118).

<sup>264</sup> A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, op. cit., p. 185.

<sup>265</sup> *Ivi*, p. 186.

narrazione semplice tale funzione esplicativa allora dobbiamo nuovamente identificarla con l'asserzione *S*, la quale non è in alcun modo una narrazione.

In conclusione ogni narrazione storica è indifferentemente semplice o significativa<sup>266</sup>. Ciò significa ribadire che la funzione esplicativa appartiene alla narrazione in quanto tale. Essa non può essere dunque considerata come il calco perfetto della realtà e viceversa contiene sempre in sé un l'elemento di arbitrarietà<sup>267</sup>. Inoltre queste affermazioni presuppongono un diverso modo di risolvere la controversia su spiegazione e comprensione: la narrazione è già spiegazione.

#### ***1.3.1.4 Il ruolo delle narrazioni***

Stabiliti i caratteri essenziali di una narrazione, nel capitolo undicesimo del suo libro Danto tenta di stabilire il ruolo o la funzione svolti dalla narrazione storica. Tema del capitolo è «la narrazione è una *forma* di spiegazione»<sup>268</sup>. Del resto che il racconto di una storia vera sia ciò che ci si aspetta di sentire quando si chiede una spiegazione, è un dato di fatto. E lo è anche il fatto che coloro ai quali si chiede una spiegazione istintivamente raccontano una storia<sup>269</sup>.

È una tesi già vista in precedenza, ma ora si tratta di definire meglio i motivi per i quali la narrazione risulta essere la forma di spiegazione adeguata agli eventi storici.

Innanzitutto, ciò che bisogna valutare quando si considera il problema della spiegazione storica è il fatto che «l'*explanandum* non descrive semplicemente un evento – qualcosa che accade – ma un *cambiamento*»<sup>270</sup>. In effetti quando descriviamo un evento facciamo riferimento implicitamente ad uno stato passato in cui si trovava il soggetto. Quando noi chiediamo la spiegazione di un evento

---

<sup>266</sup> Cfr. *ivi*, p. 190

<sup>267</sup> L'inevitabile elemento di arbitrarietà cui si fa riferimento ha a che fare, come si è detto, con esigenze di organizzazione e selezione dei dati, dunque con aspetti del tutto pertinenti, interni all'attività di ricerca storica. Esso dunque non ha nulla a che fare con la personalità dello storico di cui parlavano i teorici del *Verstehen*. Infatti quest'ultima costituisce un aspetto che non rientra affatto nell'ordine degli interessi della filosofia analitica, più interessata a definire le condizioni minimali del sapere storico, la logica del discorso storico. Tutto ciò che, dal punto di vista logico, non rientra in tali condizioni non è da prendersi in considerazione (cfr. R. Aron, *Leçons sur l'histoire*, *op. cit.*, pp. 147-148).

<sup>268</sup> A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 322. La critica mossa alla distinzione tra narrazione semplice e significativa costituisce in fondo l'affermazione che la narrazione in quanto tale è una forma di spiegazione. Si tratta di un'affermazione molto diffusa tra i filosofi narrativisti, i cui modelli si contrappongono a quello hempeliano non semplicemente rifiutando il metodo della spiegazione ma rintracciandolo nella narrazione. Secondo Dray, il fallimento di Danto nel criticare la suddetta distinzione sta nel fatto di non aver affatto dimostrato che la narrazione è necessariamente esplicativa. La stessa teoria delle frasi narrative non ha favorito il raggiungimento di quell'obiettivo. Innanzitutto perché non è detto che le frasi narrative debbano far parte di una narrazione; inoltre il tipo di connessioni cui si riferiscono non sono necessariamente di tipo esplicativo. Infatti una frase narrativa può far riferimento a due eventi di cui il secondo è rilevante e connesso al primo nel senso che ne dimostra il significato (W. H. Dray, *On the Nature and Role of Narrative in History*, *op. cit.*, p. 118).

<sup>269</sup> Cfr. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 317.

<sup>270</sup> *Ivi*, p. 317. Questa affermazione è stata criticata da M. Scriven il quale ha notato che è vero che generalmente gli storici si interessano ai cambiamenti storici, ma è altrettanto vero che qualche volta essi si chiedono il perché del fatto che alcune cose rimangono le stesse (cfr. M. Scriven, *Review of Analytical Philosophy of History*, in "The Journal of Philosophy", 63, 1966, p. 504).

chiediamo una spiegazione del cambiamento e quindi il racconto della storia che lo descrive<sup>271</sup>. E poiché «occorre che le storie abbiano un inizio, una parte centrale e una fine», una spiegazione consiste «nell'introdurre una parte intermedia tra i due limiti temporali di un cambiamento»<sup>272</sup>.

A questo punto bisogna fare un ulteriore passo nella definizione degli elementi che caratterizzano una storia. Nel capitolo VII l'asserzione *S* è stata considerata come qualcosa di diverso da una storia. La difficoltà nel considerarla tale consisteva nel fatto che gli eventi in essa menzionati secondo un ordine temporale sembravano privi di ogni connessione: nessuno degli eventi posteriori citati appariva riferito a un evento precedente; quindi nessun evento, che fosse menzionato nella parte centrale di *S*, si presentava come intermedio agli eventi che ne costituivano gli estremi temporali. «*S* allora consiste in una serie di principi e di fini, ma non di principi e di fini della stessa storia»<sup>273</sup>. In questa nuova definizione troviamo, oltre all'elemento della connessione che già era stato introdotto in precedenza, anche quello dell'estensione temporale di un cambiamento che la narrazione può accogliere. La narrazione segna l'inizio, la parte intermedia e la fine di un cambiamento che intende spiegare. La sua peculiarità allora è proprio quella di farsi carico della dimensione temporale in cui si struttura l'*explanandum*. «Una storia è il resoconto – dirò la spiegazione – di come si è verificato un cambiamento dall'inizio alla fine e tanto l'inizio quanto la fine fanno parte dell'*explanandum*»<sup>274</sup>. Lo stesso lessico temporale degli *explananda* permette di cogliere il fatto che è intervenuto un cambiamento e che ciò che descrive l'*explanandum* (ad esempio l'impopolarità di Luigi XIV) non c'era ancora in una fase precedente.

Altro elemento di cui bisogna tenere conto è il fatto che ciò che noi spieghiamo non è né il primo né il secondo evento cui si riferisce una descrizione narrativa ma la loro connessione. «Questa connessione *non* è causale: gli eventi sono invece connessi come gli estremi di un cambiamento esteso nel tempo – come l'inizio e la fine di una totalità temporale – e ciò di cui si ricerca la causa è il cambiamento che essi indicano»<sup>275</sup>. È relativamente a questo aspetto che Danto prende le distanze da Hempel e dai suoi seguaci. Questi infatti non si rendono conto del fatto che l'*explanandum* di una spiegazione storica è la descrizione di un cambiamento. Di conseguenza è come se gli hempeliani, non tenendo conto di questi aspetti, e mirando viceversa alla scoperta delle cause, non lasciassero spazio ad una parte dell'informazione, quella parte di racconto che coincide con l'inizio del cambiamento stesso. Gli hempeliani non si rendono conto che l'*explanandum* è già parte di un

---

<sup>271</sup> Cfr. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, op. cit., pp. 317-318

<sup>272</sup> *Ivi*, p. 318

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 319.

racconto, in quanto cambiamento, la cui struttura temporale, come si è visto, coincide con quella di una narrazione<sup>276</sup>.

Le considerazioni che dovrebbero condurre al riconoscimento della struttura narrativa di ogni spiegazione hanno anche carattere metodologico e sono fondate sulla constatazione del fatto che, se è vero che l'unicità dell'evento o la singolarità del caso analizzato non impedisca affatto di parlare di leggi causali<sup>277</sup>, è anche vero che soltanto all'interno di una cornice di tipo narrativo è possibile

---

<sup>276</sup> La narrazione, dunque, pur avendo funzione esplicativa, non costituisce semplicemente una struttura di connessione causale tra eventi. Essa si estende oltre tale tipo di connessione, al punto che ogni racconto può contenere in sé diverse connessioni di tipo causale che si riferiscono ai vari elementi del racconto. In questo senso si può parlare dei nessi di causalità presenti in una narrazione come di *input causali (causal input)*. Ciò significa che quando Danto parla di narrazione come forma di spiegazione intende qualcosa diverso dalla *catena causale (causal chain)* di cui parla M. White, secondo il quale la connessione interna che distingue una storia da una semplice cronaca è appunto di tipo causale. (Cfr. W. H. Dray, *On the Nature and Role of Narrative in History*, *op. cit.*, pp. 121-124; M. White, *Foundations of Historical Knowledge*, *op. cit.*, pp. 219-239).

<sup>277</sup> Secondo Danto è fuori discussione il fatto che la parte centrale di una narrazione, quella contenente l'enunciazione dell'evento causale, dunque la spiegazione, debba essere scelta alla luce di un qualche concetto generale, di una legge (cfr. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.* p. 323). Questa considerazione evoca ovviamente il problema più volte affrontato della tipicità vs. unicità dell'evento. Secondo Danto non solo l'unicità o singolarità del caso preso in considerazione non impedisce il ricorso a leggi generali, ma una certa tipicità dell'evento è l'unica cosa che ci permette di giungere perlomeno ad un abbozzo di spiegazione. Per quanto riguarda il primo aspetto Danto distingue la questione dell'esistenza di una legge generale che spieghi un episodio dalla nostra conoscenza di essa. In un saggio del 1988 infatti afferma: «l'esistenza di una legge, la quale può essere concettualmente implicata dalla stessa causazione, dev'essere distinta dalla nostra conoscenza di quale sia la legge» («Spiegazione storica, comprensione storica e scienze umane», *op. cit.*, p. 14) e a favore dell'aspetto di unicità sostiene che, a meno che non si abbracci il più radicale verificazionismo, si deve poter dire che esistono episodi causali unici coperti da leggi. Non riconoscere questo significherebbe rifiutare qualsiasi idea di causalità storica e affermare che tutto ciò che accade accade per caso. Se così fosse, dice Danto, bisognerebbe sostenere che «non possono esserci narrazioni storiche, ma soltanto cronache storiche. L'impegno verso la razionalità governa la forma stessa in cui presentiamo i fatti della storia nella misura in cui li presentiamo narrativamente» (*ivi*, p. 16). Al di là di ogni discussione sulla razionalità della storia, sembra emergere qui la rivendicazione di un imprescindibile modo del soggetto di ricostruire il passato: è nella forma della razionalità che costruiamo narrazioni. Posta la destituzione della distinzione tra cronaca e storia, Danto riconosce in tal modo che una ricostruzione del passato non può che avvenire mediante l'uso di griglie, di prove concettuali e di leggi fornite dalla razionalità e dall'esperienza. È a questo livello che riemerge l'aspetto imprescindibile della tipizzazione degli eventi. Senza di essa non saremmo in grado di procedere alla spiegazione: infatti «se accadesse una cosa che non avesse assolutamente precedenti, totalmente diversa da ogni altro cambiamento che, per quanto ne sappiamo, abbia mai avuto luogo, io sarei – faccio notare – del tutto incapace, anche nel caso del comportamento umano, di procurare una spiegazione, di “vedere” quali siano le cause di questo cambiamento, sin che non si riesca a sussumere l'evento sotto una descrizione generale e a congiungerlo con esempi simili» (A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 329). Senza togliere con ciò che nel momento in cui si procede alla descrizione storica di un evento esso viene considerato come unico, diverso da quelli ad esso simili.

Si può dire che l'aspetto della generalità e della tipicità da una parte e quello della singolarità o unicità dall'altra, trovino il luogo di una loro conciliazione nella narrazione, la quale, in quanto forma della razionalità e di spiegazione ricorre a principi e leggi generali che ci consentono di comprendere il comportamento umano e che d'altra parte consente un'integrazione della descrizione generale con quello della descrizione del caso particolare risultato di una ricerca storica che fa ricorso alle prove documentarie. Come sostiene lo stesso Danto «nel caso in cui siamo certi della legge, ma incerti riguardo a ciò che è precisamente accaduto, la narrazione consiste in un resoconto nel quale la conoscenza *generale* del *tipo* di evento che deve essere accaduto viene sostituito dalla conoscenza specifica dell'evento particolare, del tipo appropriato, che si è effettivamente verificato» (*ivi*, p. 323). Ci troviamo di fronte al compimento di un passo in avanti verso l'operazione ricœuriana di rintracciare nell'intrigo il luogo in cui singolarità delle circostanze, dei mutamenti, dei personaggi etc. si inseriscono in una connessione che ha già un certo grado di tipicità.

È evidente la distanza che intercorre tra la teoria di Danto e quella di Dray il quale ha rifiutato fortemente l'idea che una connessione causale necessitasse del ricorso a leggi generali. Proprio in relazione a questo aspetto Dray criticherà Danto per il suo tentativo di conciliare il “suo hempelismo di base” con le concessioni fatte ai teorici del *Verstehen* attraverso l'argomentazione in favore dell'utilizzo di generalizzazioni psicologiche che, come si è appena visto, consentono di comprendere eventi che non possono essere considerati, in questo senso, unici (cfr. W. H. Dray, “Alcune riflessioni sul narrativismo e sui suoi problemi”, in *La teoria della storiografia oggi*, *op. cit.*, pp. 188-189). Totalmente diverso è

rendere conto, sia pure attraverso il ricorso a leggi o principi generali, delle differenze che determinano l'«innumerevole varietà di azioni e di passioni qualitativamente diverse» che fanno parte del fascino che caratterizza lo spettacolo della storia<sup>278</sup>. E che pur costituendo esempi che rientrano nella stessa descrizione generale «sono spesso immensamente differenti: quando pensiamo alla rivoluzione francese non pensiamo automaticamente a una rivoluzione qualsiasi»<sup>279</sup>. Quando tentiamo di fornire la spiegazione del cambiamento in cui essa consiste, una volta scoperto cosa lo ha prodotto, possiamo certamente ricondurlo ad un principio generale. Tuttavia questo stesso principio ricopre una serie di innumerevoli e differenti casi.

Allora, perché si possa giungere alla spiegazione di un evento attraverso il ricorso ad una descrizione e ad un principio generale è necessario che tale descrizione sia inserita in una narrazione, la quale indica l'intero svolgimento del cambiamento.

Il ricorso al principio generale, riconosce Danto, è necessario; d'altra parte va stabilito un criterio che ci consenta di stabilire che la descrizione che inseriamo nella parte centrale del racconto per fornire la spiegazione, sia quella esatta. Tale criterio non può che venire dalla ricerca storica e dalle prove documentarie. È attraverso l'integrazione di prove documentarie e concettuali che è possibile stabilire se una narrazione sia esatta. Infatti «non vi è modo, se non mediante una simile ricerca, di determinare il caso specifico compreso sotto la legge generale e la descrizione generale, che sono a nostra conoscenza»<sup>280</sup>.

Allora, se è vero che una narrazione deve essere integrata da leggi generali, è altrettanto vero che queste leggi devono essere integrate da regole che permettano di stabilire quali accadimenti debbano essere considerati come esempi di quelle descrizioni generali che le leggi consentono di ottenere. A tale scopo è necessario, mediante la ricerca storica, trovare prove documentarie.

Le varie considerazioni fatte sulla necessità del ricorso a principi generali che però non garantiscono l'esattezza della spiegazione a causa della varietà dei casi che essi ricoprono, portano Danto, attraverso la trattazione di vari esempi a riconoscere quell'aspetto che riconosceva come mancante nel modello hempeliano: il riferimento all'inizio del cambiamento ritenuto come discriminante per stabilire se una data spiegazione sia esatta. Tale inizio «è rappresentato dalla pratica condotta *prima* che si verificasse l'evento causale col quale si intende fornirne una spiegazione»<sup>281</sup>. Il riferimento a quell'inizio infatti consente di stabilire se quello che è ritenuto l'evento causale abbia effettivamente prodotto un cambiamento. Soltanto se possiamo affermare che

---

quindi il modo di risolvere il problema della tipicità e dell'unicità degli eventi poiché in Danto esso si fonda sul riconoscimento della necessità di generalizzazioni che sono intese, in linea con l'hempelismo, come leggi generali, e in linea con la teoria del *Verstehen*, come generalizzazioni psicologiche.

<sup>278</sup> Cfr. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 330.

<sup>279</sup> *Ivi*, p. 332

<sup>280</sup> *Ivi*, pp. 324-325.

<sup>281</sup> *Ivi*, p. 334.

l'evento che vogliamo spiegare non si era ancora verificato in un tempo precedente all'evento causale possiamo ritenere quest'ultimo come causa effettiva del cambiamento. In questo senso possiamo dire che inizio della narrazione sarà quella parte in cui il cambiamento non ha ancora avuto luogo, mentre la fase centrale è quella in cui si inserisce l'asserzione che enuncia il verificarsi dell'evento causale.

Compito fondamentale della narrazione è quindi «quello di disporre la scena per l'azione, che conduce alla fine, e la cui descrizione costituisce la spiegazione del cambiamento di cui l'inizio e la fine sono gli estremi»<sup>282</sup>.

Infine ultimo elemento che non era possibile rintracciare nell'asserzione *S* ha a che fare con ciò che fornisce «un certo grado di unità alla narrazione storica»<sup>283</sup>: infatti per quanto essa fornisca il resoconto di un cambiamento essa deve presupporre un soggetto che lo subisce e che allo stesso tempo permane. Questo è un ulteriore elemento che ci consente di dire che *S* non è una narrazione: infatti essa è un insieme di asserzioni che non riguardano la stessa cosa. Non c'è nessun soggetto e di conseguenza nessun cambiamento<sup>284</sup>.

In che senso una spiegazione storica assume la forma di una narrazione? Nel senso che l'insieme delle descrizioni che la costituiscono ha già la struttura di una storia che ha un inizio, una parte centrale e una fine<sup>285</sup>.

Con la trattazione delle frasi narrative intese come le proposizioni che più ricorrono nei resoconti degli storici, sebbene non siano le uniche, ci avviciniamo alla caratterizzazione della storia come costruzione di un intrigo. Tale caratterizzazione sembra infatti emergere dall'idea che la spiegazione di un evento storico non possa che avvenire all'interno di una frase la cui caratteristica è quella di mettere in relazione eventi separati temporalmente dei quali il secondo viene enunciato in funzione del primo. Questo tipo di descrizione potrebbe infatti essere considerata come una sorta di «intrigo in miniatura»<sup>286</sup>. Tale idea sembra essere supportata dal fatto che gli eventi che entrano a far parte di una narrazione vengono selezionati sulla base di un criterio di pertinenza, rilevanza. Tuttavia ciò non risulta ancora sufficiente al passaggio dalla frase narrativa all'intrigo e probabilmente, come ha ipotizzato Ricoeur, a causa del fatto che troppo forte è la resistenza di Danto nei confronti della possibilità di fornire resoconti storici esaustivi, completi.

---

<sup>282</sup> *Ivi*, p. 336.

<sup>283</sup> *Ivi*, p. 320.

<sup>284</sup> Cfr. *ivi*, p. 320. Il carattere unitario o della connessione interna garantita dalla presenza di un soggetto centrale, non costituisce secondo Dray una caratteristica precipua della narrazione: vi possono essere infatti, secondo l'autore, che però non offre alcun esempio in proposito, diversi tipi di connessione interna che non necessitano affatto della presenza di un soggetto centrale (cfr. W. H. Dray, *On the Nature and Role of Narrative in History*, *op. cit.*, p. 116).

<sup>285</sup> A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 321.

<sup>286</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, I, *op. cit.*, p. 224.

### I.3.2. W. B. Gallie e il concetto di *followability*

Con la filosofia analitica della storia si afferma l'idea che una caratterizzazione minimale della conoscenza storica consista in una sua concezione in termini di narrazione le cui caratteristiche principali sono quella della connessione interna e quella della successione temporale la quale offre già di per se stessa un elemento di interpretazione<sup>287</sup>.

La riflessione di Danto mette in evidenza soprattutto il primo di questi aspetti: le frasi narrative come si è detto sono proposizioni riguardanti eventi separati dal punto di vista temporale. Tuttavia il passaggio dalla teoria delle frasi narrative a quella del testo narrativo non può essere ancora compiuto poiché, sebbene Danto parli della peculiarità della narrazione di connettere eventi, egli non spiega come ciò possa avvenire all'interno di una frase narrativa. Infatti il nesso contenuto nella frase narrativa è qualcosa di diverso dalla connessione, dall'intreccio appunto, che costituisce un vero e proprio intrigo.

Il passaggio dalla frase al testo narrativo come forma minimale in cui consiste il sapere storico viene compiuto solo con l'introduzione del concetto proposto da W. B. Gallie di *followability* o *capacità di seguire una storia*<sup>288</sup>.

Con *Philosophy and the Historical Understanding* (1964) Gallie si propone di mostrare, recuperando la tradizione ermeneutica tedesca, la specificità della conoscenza storica che egli individua nella continuità del racconto, nella connessione degli eventi e nella ricostruzione di essi secondo l'ordine di successione temporale.

Come già in Danto, troviamo l'idea che la storia consista non nella semplice considerazione di un accadimento isolato ma piuttosto del legame che esso stringe con quelli successivi ad esso. Tale idea trova la sua massima espressione nella tesi secondo cui il contenuto di una spiegazione o comprensione fornita dal racconto sia in realtà di per se stessa derivante da un discorso avente già una forma narrativa. Nella Prefazione del testo del 1964 il legame tra il contenuto della spiegazione/comprendimento e la narrazione viene considerato duplice: «questo contenuto deve essere valutato in rapporto al racconto dal quale deriva e che contribuisce a sviluppare»<sup>289</sup>. In questa affermazione troviamo espresse due idee. La prima, che segna nettamente la distanza dalla teoria hempeliana, ha a che fare con l'appartenenza da sempre dell'*explanandum* ad una qualche forma di racconto. L'evento appartiene già da sempre, prima ancora che di esso si tenti di dare un resoconto o una spiegazione esaustiva, ad un racconto nella forma di una testimonianza, di un documento, o,

---

<sup>287</sup> Cfr. R. Aron, *Leçons sur l'histoire*, op. cit., pp. 213-214.

<sup>288</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, I, op. cit., p. 225.

<sup>289</sup> W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, op. cit., p. XI.

come ha affermato Danto, in quanto descrizione di un cambiamento che ha di per sé una struttura narrativa<sup>290</sup>.

La seconda idea invece sposta l'attenzione sulla struttura stessa della narrazione che viene intesa come ciò che deve essere valutato per stabilire il grado di comprensione dell'evento. Se da una parte il contenuto deriva da un discorso avente già forma narrativa, dall'altra esso è *in funzione* di una forma narrativa. È una tesi che si lega al concetto di *followability*, "capacità di seguire una storia" o "capacità della storia ad essere seguita" e a quello di accettabilità, il criterio in base al quale una narrazione in quanto forma di comprensione degli eventi viene sviluppata e di conseguenza giudicata come più o meno valida.

Ogni storia, dice Gallie, è la descrizione di una successione di azioni, esperienze che riguardano personaggi reali o immaginari. Tali elementi costituiscono i tasselli che rendono possibile lo sviluppo della storia e che in questo senso consentono di seguirla. Essi cioè rendono comprensibile tale sviluppo, mostrano in che modo si sia giunti ad una determinata conclusione. Ma per quanto tale svolgimento e conclusione siano comprensibili, «intellettualmente accettabili»<sup>291</sup> o aristotelicamente verosimili, essi non possono essere mai previsti. Seguire una storia significa comprendere il modo in cui certi eventi, situazioni etc. abbiano portato ad una determinata conclusione o, in altre parole, ritenere accettabile, anche se non prevedibile, una data conclusione considerati gli eventi che hanno condotto ad essa. In questo senso, in quanto accettabile, una storia può essere considerata auto-esplicativa: essa mostra infatti o rende comprensibile lo svolgersi degli accadimenti. Come sostiene Gallie «idealmente, una storia dovrebbe spiegarsi da se stessa»<sup>292</sup>. D'altra parte può accadere che si giunga ad un punto di stallo, di blocco della comprensione che induce al ricorso alla spiegazione. Quest'ultima si inserisce ovviamente e pienamente all'interno della trama narrativa e rispetto a quest'ultima svolge una funzione «ancillare»<sup>293</sup>. Come si diceva sopra il contenuto, che sia oggetto di comprensione o spiegazione, è al servizio di una forma narrativa che ne costituisce la struttura di accoglienza<sup>294</sup>.

Questa sintesi della teoria di Gallie contiene diversi elementi che vanno ulteriormente discussi.

Innanzitutto, come già si è visto nel paragrafo I.2.4., il concetto di *followability* è di grande importanza nell'ambito della discussione su spiegazione e comprensione. Esso infatti, nella lettura ricoeuriana, mostra in che modo la comprensione fonda la spiegazione e d'altra parte in che modo quest'ultima renda possibile la prima. Il criterio che permette di stabilire la necessità di questo duplice ricorso è appunto quello dell'accettabilità dello svolgimento narrativo degli eventi.

---

<sup>290</sup> Cfr. paragrafo precedente.

<sup>291</sup> W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, op. cit., p. 31.

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>293</sup> Cfr. *ivi*, p. 107.

<sup>294</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit, I*, op. cit., p. 225.



Per quel che riguarda la spiegazione, secondo Gallie, come si è detto sopra, essa ha una funzione ancillare. Il ricorso ad essa avviene solo quando ciò si rende necessario, cioè «solo quando le cose diventano complicate e difficili – quando di fatto non è più possibile *seguirle*»<sup>295</sup>. Solo in quel caso si renderà «necessaria una spiegazione esplicita delle azioni dei personaggi e dei motivi che le determinano»<sup>296</sup>.

Gallie chiarisce che le spiegazioni che entrano a far parte di una narrazione storica non sono assimilabili a quelle di cui si servono le scienze naturali. Infatti solo in pochi casi le spiegazioni storiche implicano il ricorso a generalizzazioni al fine di chiarire fatti particolari altrimenti incomprensibili; nella maggior parte dei casi lo storico si serve delle spiegazioni per giustificare, illustrare le ragioni che lo hanno spinto ad abbracciare interpretazioni diverse da quelle generalmente accettate e appartenenti alla tradizione<sup>297</sup>. Si potrebbe quindi concludere che la spiegazione storica consista più che altro in un commento e una giustificazione del modo in cui lo storico presenta gli eventi, o potremmo dire dell'intreccio da esso fornito. In questo senso la spiegazione rafforzerebbe, come del resto ha sostenuto Gallie, la nostra capacità di comprendere lo sviluppo della storia, di seguirla. Essa eluciderebbe passaggi pochi chiari.

La volontà di considerare la spiegazione storica come qualcosa di diverso da quella scientifica basata sul ricorso a generalizzazioni ha a che fare, con la volontà di salvaguardare la categoria della contingenza. La generalizzazione e la tipizzazione degli eventi implicherebbero infatti una sua negazione.

Inoltre tale volontà ha a che fare con la convinzione che anche quando si ricorre alla spiegazione, ciò che si vuole evidenziare non è un nesso di causa ed effetto: infatti

la presenza nelle narrazioni storiche di congiunzioni come “così”, “perciò”, “di conseguenza”, ecc., sta ad indicare, o serve a ricordarci, non tanto una connessione esplicita in senso causale quanto il fatto che certe azioni costituiscono la realizzazione o l'espressione di intenzioni, programmi o linee di condotta già note<sup>298</sup>.

La spiegazione serve dunque a mostrare ciò che generalmente può essere compreso e seguito senza problemi e che, però, in alcuni casi e per varie ragioni può risultare meno immediato, evidente.

---

<sup>295</sup> W. B. Gallie, *The Historical Understanding*, in “History and Theory”, 1963, pp. 149-202, trad. it. “La comprensione storica”, in AA. VV., *Filosofia analitica e conoscenza storica*, a cura di M. V. Pedraza Magrini, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 5

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> Cfr. *ivi*, pp. 54-59.

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 55.

Con questa serrata critica a metodi di spiegazione causale Gallie contrappone il modello di comprensione storica a quello di causalità proposto da Morton White, riprendendo concetti già visti ed esposti da Popper ne *La miseria dello storicismo*. Gallie infatti nega che si possa parlare di un unico modello o linea causale visto che nella spiegazione dello stesso evento intervengono e si incontrano diverse linee causali, e sottolinea l'esigenza di considerare aspetti necessari alla comprensione degli eventi che rientrano appunto nella "logica della situazione" e che possono essere colti mediante il "metodo dello zero", come già aveva suggerito Popper<sup>299</sup>.

La capacità di comprendere una storia è qualcosa di diverso dalla conoscenza di cause necessarie e sufficienti di uno o più eventi; essa consiste nella capacità di seguire il suo processo di sviluppo.

Ma è proprio su questa avversione nei confronti del nesso di causalità a favore di una "fenomenologia del seguire" (così la definisce Louis Mink) che si concentrano le critiche di alcuni pensatori come Dray e Mink<sup>300</sup>. Tali critiche sono dovute principalmente al fatto che Gallie trascura di mettere in luce o di esplicitare il tipo di connessione tra eventi temporalmente distinti.

D'altra parte questa stessa avversione trova la sua importanza nella serrata difesa che Gallie conduce a favore della contingenza e, cosa ancor più importante, di un tipo di intelligibilità che non obblighi a rifiutarla.

La teoria della *followability* si fonda sull'idea che ogni evento, per quanto contingente e inaspettato, acquisti all'interno della storia, considerata come una totalità intelligibile, il suo significato. Ogni evento, ogni elemento della storia infatti contribuisce allo sviluppo della storia stessa. Riuscire a seguire quest'ultima significa proprio cogliere tale aspetto, comprendere cioè in che modo un evento contribuisca a quello svolgimento. Il problema è stabilire in che modo ciascun elemento della storia possa contribuire o determinare il successivo sviluppo di essa, visto che il nesso di causalità viene escluso da Gallie. Come si è già visto, la conclusione di una storia non è qualcosa che può essere predetto, ma qualcosa che può essere ritenuto il plausibile esito di stadi precedenti<sup>301</sup>. Ogni storia può contenere infatti sorprese, coincidenze, rivelazioni inattese; tuttavia esse si inseriscono in un intreccio che deve risultare accettabile, plausibile. È il criterio dell'accettabilità che costituisce una sorta di regola che viene rispettata tacitamente e dal narratore e dal lettore. Mentre il primo infatti cerca di costruire una ricostruzione che potremmo definire ragionevole, plausibile e comprensibile, il secondo cerca di valutarlo e accettarlo come tale. La corrispondenza tra questi due atteggiamenti viene in qualche modo garantita non da regole che

---

<sup>299</sup> Cfr. il paragrafo I.2.2 del presente lavoro.

<sup>300</sup> Cfr. W. H. Dray, *On the Nature and Role of Narrative in History*, in "History and Theory", 10, 1971, pp. 153-171, ora in Id., *On History and Philosophers of History*, E. J. Brill, Leiden – New York – Kobenhavn – Koln 1989, pp. 111-130. e L. O. Mink, *Philosophical Analysis and Historical Understanding*, in "Review of Metaphysics", 21, 1968, pp. 667-698, ora in Id., *Historical Understanding*, Cornell University Press, Ithaca – London 1987, pp. 118-146.

<sup>301</sup> Cfr. il paragrafo I.2.4 del presente lavoro.

possano essere assimilate a quelle di un gioco, ma da una serie di convenzioni comunemente accettate che limitano il numero di sviluppi possibili di una storia e che in tal modo impediscono al narratore di distaccarsi troppo dalle aspettative naturali del lettore. È all'interno di un orizzonte di plausibilità che si danno sorprese e mutamenti; se così non fosse lo sviluppo e la conclusione della storia non sarebbero accettabili. La plausibilità dell'intreccio e della conclusione cui esso conduce rappresenta il segno di una forma di razionalità che si distingue nettamente da quella scientifica poiché individua appunto nella ragionevolezza e non nella cogenza dei nessi causali il criterio di validità della storia. Il tipo di accettabilità e plausibilità che caratterizza la storia è in fondo quello che domina ogni ambito delle attività umane. Si pensi ad esempio a ciò che accade in una partita di cricket: se si ha un minimo di conoscenza del gioco delle sue regole si sa perfettamente che cosa ci si può aspettare nel corso di una partita; ciò però non significa essere in grado di prevederne la conclusione né le vicende intermedie. Tuttavia non ci si aspetterà nulla che non sia consono al tipo di contesto e di attività che si sta praticando. Ogni vicenda, cioè, per quanto inaspettata, risulterà comunque intelligibile all'interno di quel contesto. Imprevedibile, contingente, ma anche plausibile. Allora, nel gioco come nel racconto o nell'ascolto di una storia,

più che la relazione di predicibilità fra gli eventi, è importante la relazione inversa che consente di notare non tanto che un evento precedente ne ha reso necessario uno successivo quanto che un evento posteriore ne richiedeva, come condizione necessaria, uno anteriore. Più semplicemente, quasi tutti gli episodi di una storia richiedono, come condizione necessaria di intelligibilità e di plausibilità, un'indicazione del tipo di evento o di contesto che li ha determinati, richiamati o almeno resi possibili. Questa relazione, più che la predicibilità di certi eventi sulla base dell'accadere di certi altri, è la principale connessione di continuità logica in una storia<sup>302</sup>.

La suddetta relazione di connessione logica permette dunque di comprendere perché qualcosa sia accaduto; tuttavia ciò non lo rende necessario o predicibile. «E sotto questo riguardo, la struttura logica e il fondamento di intelligibilità delle storie coincidono esattamente con quelli della vita quotidiana»<sup>303</sup>.

Ciò che risulta essere in gioco qui è il tipo di razionalità che può rapportarsi a ciò che è contingente. Infatti nell'affermare la possibilità che le contingenze attraverso le quali la storia progredisce verso la conclusione siano accettabili, comprensibili, pur rimanendo contingenti, Gallie si contrappone chiaramente alla tradizionale concezione di razionalità e intelligibilità, «secondo la quale comprendere una cosa significa, in un certo senso, dominarla – aver, per così dire, sotto mano il suo svolgimento, in modo che non possa sfuggire o, più semplicemente e generalmente, non dar

---

<sup>302</sup> W. B. Gallie, *The Historical Understanding*, op. cit., p. 8.

<sup>303</sup> *Ibidem*.

luogo a nessuna effettiva sorpresa»<sup>304</sup>. Secondo questa convinzione filosofica la categoria della contingenza, centrale secondo Gallie nel sapere storico, è da contrapporsi a quella di legge e regolarità; quest'ultima esprimerebbe un'esigenza di razionalità, mentre la prima l'irriducibilità di fatti particolari<sup>305</sup>.

Quella sostenuta da Gallie è invece l'esigenza di considerare ogni cosa o situazione nel suo svolgimento, di seguirne lo sviluppo attraverso una successione di eventi contingenti. Comprendere gli eventi, anche mediante l'uso di generalizzazioni, non significa necessariamente dominarli, anticiparli, prevederli, ma “seguirli”, al fine di «renderli razionalmente accettabili *dopo tutto*, cioè dopo tutto lo stupore e la sorpresa che il loro verificarsi può aver prodotto inizialmente»<sup>306</sup>.

L'accento posto su questa “fenomenologia della comprensione”, non ha lasciato il giusto spazio, secondo Mink al necessario momento della spiegazione. Come si è visto, per Gallie la spiegazione è ancillare rispetto alla narrazione che è auto-esplicativa<sup>307</sup>. Secondo Mink, il quale mira ad un superamento della nota dicotomia, la spiegazione dovrebbe correggere la comprensione e quest'ultima arricchire la prima. In questa ottica risultano essere limitati sia il modello di spiegazione causale di M. White, che non lascia spazio ad alcun concetto di *svolgimento* (*development*), sia quello della comprensione di Gallie che assimila il concetto di spiegazione a quello di necessità e di modello causale unico e ritiene le spiegazioni come “intrusive” e inadatte alle contingenze inaspettate e imprevedibili, vero oggetto di interesse della ricerca storica<sup>308</sup>.

Anche Dray discute il modo in cui Gallie tenta di istituire un nesso di connessione logica interna alla storia che non si identifichi con quella di tipo causale. Tale connessione o relazione di continuità è discernibile soltanto quando si considera il primo evento dal punto di vista del secondo. Cioè il primo evento risulta essere significativo soltanto in relazione al secondo che ha in qualche modo contribuito a far accadere. Il punto però è che il primo evento non viene considerato come ciò che ha reso necessario il verificarsi del secondo (ciò consentirebbe infatti la predicibilità di quest'ultimo), ma come la condizione necessaria perché il secondo accadesse (condizione che può essere considerata tale solo retrospettivamente). Dray si chiede a questo punto in che senso un evento può dirsi esplicativo rispetto ad un altro relativamente al quale costituisce la condizione necessaria. Lo stesso Gallie risponde in parte a questa domanda lasciando spazio ad un tipo di spiegazione che si fonda esclusivamente su ragioni e opportunità e che si fonda quindi più su una logica della situazione che sulla ricerca di nessi causali. La comprensione storica dunque risulta

---

<sup>304</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>305</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>306</sup> *Ibidem*.

<sup>307</sup> Questa affermazione sulla funzione auto-esplicativa della narrazione pone il problema su cosa si debba intendere per esplicativo. Sappiamo già che le storie consentono di interpretare gli eventi, di renderli intelligibili.

<sup>308</sup> Cfr. L. O. Mink, *Philosophical Analysis and Historical Understanding*, *op. cit.*, p. 135 e W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, *op. cit.*, p. 92.

essere *una forma di attenzione orientata teleologicamente*, una sorta di attrazione che il racconto esercita sul lettore fin dall'inizio quasi contro la nostra volontà<sup>309</sup>.

Sono diverse le questioni aperte da queste affermazioni. Innanzi tutto la strenua difesa della contingenza. Ogni evento conserva la propria contingenza pur essendo accettabile, comprensibile<sup>310</sup>. L'evento stesso è in sé comprensibile, intelligibile. D'altra parte però Gallie afferma, in linea con Danto, che il significato di un evento emerge retrospettivamente e in relazione ad un evento successivo. Come abbiamo visto, spingendosi oltre, considera significativo l'evento in relazione al contributo che fornisce allo sviluppo della storia. Il problema che si pone, dunque, è se questo suo tentativo di garantire l'intelligibilità e allo stesso tempo la contingenza dell'evento, non fallisca in seguito alla subordinazione di quest'ultimo ad una nuova struttura o tipo di generalizzazione. Se manteniamo la particolarità dell'evento e il fatto che la successione attraverso la quale si sviluppa la storia è assolutamente contingente, dovremo probabilmente considerare come tipici anche se non come assolutamente necessari i nessi che si istituiscono tra quegli eventi<sup>311</sup>.

Ritengo che il tentativo di Gallie rivesta una notevole importanza e trovi nella rilevanza assegnata alla dimensione della temporalità il suo punto forte. L'idea che la connessione logica su cui si fonda l'intelligibilità della storia possa essere colta soltanto retrospettivamente consente in

---

<sup>309</sup> Cfr. W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, *op. cit.*, pp. 22 e 28.

<sup>310</sup> Il termine contingenza, secondo Mink, viene usato da Gallie esclusivamente in senso fenomenologico: contingente sarebbe allora ciò che non è ancora prevedibile, ciò che è sconosciuto nel momento in cui si legge per la prima volta una storia. Il finale di una storia di omicidio sarebbe dunque contingente la prima volta che si percorre in avanti la storia. Ma quando si ripercorre a ritroso la storia, e ciò è quanto fa lo storico, quegli stessi eventi non possono più essere considerati come contingenti. La critica di Mink mi sembra accettabile solo in parte. Infatti è vero che quella relazione di continuità, quella connessione interna che lega gli elementi di una storia smette di essere inaspettata e non prevedibile perché non ancora conosciuta quando si legge per la prima volta la storia; d'altra parte ritengo abbia ragione Dray quando fa notare che Gallie non considera contingente semplicemente ciò che ancora non è stato spiegato o compreso, ma ciò che pur essendo ormai noto e spiegato sfugge a determinati modelli e tentativi di spiegazione. L'evento rimane contingente anche quando lo storico ha già ricostruito una storia perché continua a considerarlo non deducibile da generalizzazioni in base alle quali diverrebbe prevedibile (cfr. W.H. Dray, *On the Nature and Role of Narrative in History*, *op. cit.*, pp. 125-126). C'è da dire però che è proprio quel tipo di spiegazioni, fondato su generalizzazioni, che secondo Mink caratterizza la "lettura riflessiva" dello storico, il quale pur conoscendo il finale della storia cerca di riconoscere e asserire le generalizzazioni sotto le quali possono essere collocati gli eventi come eventi-tipo e ogni evento come risultato di un evento antecedente (cfr. L.O. Mink, *Philosophical Analysis and Historical Understanding*, *op. cit.*, p. 135). Mi sembra comunque che l'aspetto interessante della teoria di Gallie sia rintracciabile nel fatto di sottrarre la contingenza degli avvenimenti ad una loro interpretazione in termini di insensatezza. La contingenza, l'imprevedibilità può essere infatti intesa come ciò che, sfuggendo ad una struttura esplicativa che ne dimostra la necessità la quale può tradursi a sua volta in razionalità e inevitabilità, sfugge ad ogni orizzonte di sensatezza. L'idea che invece essa possa essere ricompresa in una struttura di intelligibilità quale è quella teleologica in cui ogni evento viene considerato retrospettivamente come ciò che ha favorito lo sviluppo della storia sembra sottrarre l'evento a quella insensatezza. Il problema è che tale sensatezza e teleologia risultano essere comunque categorie applicate dal soggetto retrospettivamente. Perché infatti un evento dovrebbe essere considerato come dotato di senso soltanto per il fatto di aver consentito lo sviluppo di una situazione magari tragica? È evidente che ciò che viene soddisfatta non è una mera esigenza di rintracciare nella realtà un finalismo o una razionalità, quanto quella di rintracciare nel racconto la possibilità di soddisfare un'esigenza di comprensione da parte del soggetto.

Inoltre, tenendo conto di ciò, che fine fa l'affermazione di Gallie secondo cui l'evento sarebbe intelligibile in se stesso se la sua rilevanza viene colta in relazione alla sua capacità di favorire lo sviluppo dell'intreccio e se tale rilevanza può essere colta esclusivamente in relazione ad un altro evento?

<sup>311</sup> In questo caso intendo per tipico ciò che è comunque condivisibile da una comunità di interpreti. In questa ottica saranno contingenti eventi e nessi che si stabiliscono tra essi; tuttavia l'intreccio in cui si organizzano saranno tipici.

fondo di pensare ad un modello di razionalità che si apre alla comprensione della realtà solo a posteriori e con un atteggiamento di apertura nei confronti di ciò che non poteva essere previsto, che non era assolutamente necessario e che nonostante questo può essere compreso, accettato. La possibilità di considerare gli eventi come contingenti e al tempo stesso intelligibili si fonda sul riconoscimento della dimensione temporale delle connessioni che si vogliono rintracciare e dello sguardo che tenta di coglierle.

Avrebbe dunque torto Mink a considerare questo aspetto della temporalità come l'aspetto debole del modello di Gallie<sup>312</sup>.

Il fattore dell'intelligibilità della trama narrativa, che si fonda sulla connessione dei fatti i quali non possono che essere disposti secondo l'ordine del loro accadere, si intreccia con quello intuitivo dei singoli e contingenti elementi della storia. Viene così superata l'incompatibilità tra contingenza degli accadimenti e accettabilità delle conclusioni<sup>313</sup>. La forma in cui si struttura la ricostruzione dei fatti, il cui criterio è quello dell'accettabilità, non è dunque quella della successione logica e necessaria ma piuttosto quella teleologica. Forma in cui si struttura l'andamento della lettura fatta di attese, aspettative verso il compimento della storia.

L'altra critica di Mink ha a che fare con quest'ultima considerazione e si concentra sull'idea espressa da Gallie secondo cui ciò che garantisce unità e connessione alla storia è quella forza di attrazione, quella *tensione simpatetica* o potremmo anche dire quella curiosità per la conclusione che spinge il lettore a seguire lo sviluppo della storia. Queste considerazioni, dice Mink, possono essere ritenute valide per il lettore ingenuo, quello che non conosce ancora l'esito della storia e non per il lettore sofisticato. Esse dunque potrebbero essere accettate se Gallie non individuasse, come invece fa, proprio nell'interesse l'elemento che accomuna storia (*history*) e racconto (*story*)<sup>314</sup>.

Da parte sua Gallie, pur riconoscendo uno scarto tra storia (*history*) e racconto (*story*), non giunge ad una sufficiente tematizzazione della discontinuità epistemologica che continua a permanere tra essi. Una discontinuità che ha che fare senza dubbio con l'aspetto evidenziato da Ricoeur di un'eccessiva indifferenza da parte di Gallie per le condizioni strutturali e quindi oggettive del racconto il quale continua ad affidare l'esame della propria validità alla soggettività di chi scrive o legge<sup>315</sup>. D'altra parte, secondo il filosofo inglese è stata proprio la smisurata attenzione

---

<sup>312</sup> Questo aspetto sarà trattato più avanti nell'ambito della considerazione dell'atteggiamento di Mink nei confronti della dimensione temporale che caratterizza il racconto (cfr. paragrafo I.3.3 del presente lavoro).

<sup>313</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit, I, op. cit.*, p. 227.

<sup>314</sup> Cfr. L.O.Mink, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, in "New Literary History", I, 1970, pp. 541-558, ora in Id., *Historical Understanding*, Cornell University Press, Ithaca – London 1987, p. 47, e Id., *Philosophical Analysis and Historical Understanding, op. cit.*, pp. 134-136.

<sup>315</sup> In effetti il fattore dell'intelligibilità su cui si fonda quello dell'accettabilità, si gioca su un piano soggettivo. Come ha infatti messo in evidenza Ricoeur, l'accettabilità della ricostruzione degli eventi si fonda in qualche modo sulla struttura del racconto ma ancor di più sul piano della soggettività laddove la capacità di seguire una storia ha a che fare con le attese del soggetto nei confronti dello sviluppo e del compimento della storia stessa, con la simpatia o l'antipatia

per le questioni relative alla prova (*evidence*) di validità su cui si fonda la distinzione tra storia e finzione, che ha impedito di notare una certa continuità tra esse.

Pur riconoscendo la discontinuità epistemologica che le separa, Gallie tenta di fondare la loro continuità sull'*interesse narrativo* e sulla competenza di seguire una storia presupposta da entrambe. È sulla base della considerazione di questi due aspetti che egli giunge a definire la storia (*history*) «una specie del genere storia raccontata»<sup>316</sup> (*story*).

Innanzitutto il tema delle storie, che si parli di *story* o *history*, sono temi che meritano di essere narrati in quanto significativi, interessanti per gli esseri umani: «Ogni storia (*history*) è, come la *saga*, fondamentalmente un racconto di eventi nei quali il pensiero e l'azione umana giocano un ruolo predominante»<sup>317</sup>. Essa racconta eventi che possiamo considerare come legati, in qualche modo, ai nostri progetti, azioni e pensieri attuali. In questo senso sono per noi interessanti e possono essere considerati come parte di un unico mondo.

Dunque per quel che riguarda il tema, *story* e *history* suscitano in noi lo stesso tipo di interesse.

Ciò che le accomuna ulteriormente è il fatto di ricevere la loro unità organica dall'atto del lettore di seguire la storia. Anche quando le storie trattano di correnti e tendenze, esse possono essere colte come tali in virtù della nostra competenza di seguire la successione degli avvenimenti in cui si manifestano. Dunque leggiamo racconti (*stories*) e storia (*history*) allo stesso modo.

Né la distinzione tra individuo e gruppo può essere decisiva ai fini di una loro distinzione. È vero che ogni storia (*history*) parla di «qualche esito positivo o su qualche scacco importante di uomini che vivono o lavorano insieme, all'interno di società o nazioni o qualsiasi altro gruppo organizzato in modo stabile»<sup>318</sup>, ma è anche vero che, sul fronte del racconto, le cose non stanno diversamente: saghe ed epopee hanno sempre riguardato gruppi più che individui isolati.

---

che essa esercita. Gallie dunque è più interessato alle condizioni soggettive che rendono una storia accettabile, poiché sono esse che consentono la capacità di seguire una storia, che ai «condizionamenti *strutturali* immanenti al racconto». Pur riconoscendo l'importanza che questi aspetti rivestono in una teoria della ricezione nonché l'importanza del momento della lettura come luogo in cui si compie l'opera poetica, Ricoeur sottolinea la necessità di ricercare le condizioni di quell'accettabilità nell'opera stessa, mediante l'analisi strutturale (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit, I, op. cit.*, p. 226).

È ciò che aveva già cercato di fare nella prima parte di Tempo e racconto ma anche nel saggio "Spiegare e comprendere" (cfr. paragrafo I.2.4 del presente lavoro).

D'altra parte si può dire che il concetto della capacità di seguire una storia apre la strada alla possibilità di una libertà del giudizio del lettore. Il criterio che lo storico segue nel ricostruire la *storia* è in fondo il criterio con cui il lettore può giudicarne la validità. Si tratta del criterio con cui viene valutata la capacità della storia di spiegare e di rendere comprensibile in che modo i vari elementi della storia abbiano condotto ad un certo esito. È in fondo un tipo di valutazione che fa pensare alla spiegazione razionale e all'analisi causale di W. Dray il quale presentava il lavoro dello storico come simile a quello del giudice il quale cerca la spiegazione plausibile, razionalmente accettabile degli eventi. Va precisato però l'ulteriore passo compiuto da Gallie il quale sposta il focus dal calcolo razionale a quello potremmo dire dell'intreccio: la plausibilità della storia è strettamente derivante dal modo in cui vengono intrecciati gli eventi. La spiegazione razionale trova d'altra parte posto nella struttura narrativa. Essa, come altre forme di spiegazione, favorisce la comprensione laddove essa si sia bloccata.

<sup>316</sup> W.B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, op. cit., p. 66.

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 69

<sup>318</sup> *Ivi*, p. 65

A proposito del tema dell'entità istituzionali di cui si occupa la storia, Gallie discute le teorie del nominalismo e del realismo<sup>319</sup>.

Contro il nominalismo afferma innanzi tutto che la comprensione storica «non è rintracciata in cose individuali – o tipi – ma in quei cambiamenti in una data società che acquisiscono senso alla luce della nostra conoscenza generale di come le istituzioni lavorano, di cosa può essere fatto o non fatto per mezzo di esse»<sup>320</sup>. Questa considerazione spiega, a differenza del nominalismo, l'interesse che gli storici hanno a ricorrere alle astrazioni nelle quali vengono sintetizzati i fatti individuali. Né per quale motivo essi mostrino indifferenza per le azioni individuali che contribuiscono allo sviluppo delle istituzioni. Inoltre il nominalista, secondo Gallie, non tiene in dovuto conto il fatto che alcune azioni sono compiute sì da individui ma in quanto essi svolgono un ruolo istituzionale.

Queste e le altre critiche mosse da Gallie hanno come bersaglio gli argomenti di carattere ontologico che non rendono conto di problemi di carattere metodologico ed epistemologico. Più attenta a questi aspetti è invece la teoria realista la quale però non spiega il motivo per cui la conoscenza di fatti individuali necessita sempre di un riferimento a fatti istituzionali o sociali; tuttavia essa indica il modo in cui la ricerca storica consegue il fine, indicato peraltro dal nominalismo, di rendere conto di cambiamenti sociali, di fenomeni globali: attraverso il ricorso ad ogni tipo di conoscenza di cui disponiamo sulla vita sociale.

La posizione di Gallie risulta essere ambivalente o eclettica poiché mira ad una combinazione di nominalismo e di realismo. Tale combinazione infatti consentirebbe di rendere conto dei problemi concreti della pratica storica la quale fa ricorso sia a spiegazioni di sforzi, azioni individuali miranti all'acquisizione o al mantenimento di determinati ruoli istituzionali, ma anche a modelli più generali che diano conto di movimenti, cambiamenti per così dire anonimi che intercorrono tra i momenti cruciali in cui si manifestano le azioni dell'individuo. E anche in questo caso comunque lo storico dà conto di sforzi, capacità, coraggio e iniziative di singoli individui sebbene «il loro nome venga abitualmente dimenticato»<sup>321</sup>.

---

<sup>319</sup> Secondo la prima teoria le entità in questione costituirebbero delle pure astrazioni che si riferiscono ad una moltitudine di elementi, che siano soggetti, cambiamenti, azioni, individuali. Le proposizioni che si riferiscono a cambiamenti istituzionali si riferirebbero dunque ad un insieme di azioni individuali. I realisti invece ritengono che i fenomeni o i cambiamenti collettivi e le entità istituzionali sono entità reali irriducibili alla somma di intenzionalità, atti e sforzi individuali

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>321</sup> *Ivi*, p. 87



### I. 3.3. Louis O. Mink e le peculiarità della comprensione storica

Nel suo articolo del 1965<sup>322</sup> Louis O. Mink esamina la questione dell'autonomia della comprensione storica, individuando le ragioni su cui si fondano le differenze tra il sapere storico e quello scientifico nella peculiarità del tipo di giudizio richiesto dal primo.

Mink discute infatti i vari argomenti su cui si fondano le tesi della possibilità o dell'impossibilità che la storia diventi una scienza come le altre, ad esempio quelli relativi alla possibilità di rendere la storia un sapere stratificato e quindi di isolare i risultati della ricerca e di comunicarli separatamente dalle argomentazioni che le sorreggono, della necessità di un linguaggio chiaro e che non lascia spazio ad equivoci, alla luce della considerazione che la ricerca storica richiede un tipo di comprensione autonoma che mira al raggiungimento di una valutazione sinottica degli eventi.

Il tipo di comprensione necessario alla ricerca storica si basa, secondo Mink, su «di una sorta di giudizio riflettente»<sup>323</sup> che consente di *abbracciare le cose in uno sguardo d'insieme*<sup>324</sup>, di organizzarle in una sintesi generale. In questo senso la peculiarità della comprensione storica si coglie in relazione al concetto di contesto. Essa infatti mira e allo stesso tempo necessita di una presa globale, d'insieme degli eventi, di un giudizio sinottico.

La comprensione dunque si fonda sul giudizio inteso sia nel senso della prima Critica kantiana, cioè come attività che mira alla sintesi, sia nel senso della terza Critica, cioè come attività totalizzante<sup>325</sup>.

Come si diceva, alcune delle principali differenze tra sapere storico e scienze vengono esaminate alla luce di queste premesse.

Innanzitutto la questione della spiegazione in ambito storico. Molti storici ammettono sia possibile spiegare gli eventi senza però poter avanzare alcuna previsione di essi. Ciò perché la spiegazione non è da intendersi necessariamente come sussunzione sotto leggi generali: la spiegazione di eventi storici può infatti consistere in quella che Walsh definisce istituzione di “collegamenti” o individuazione di relazioni intrinseche tra un evento ed altri eventi all'interno di un contesto storico<sup>326</sup>. Si tratta di un procedimento tipico delle spiegazioni sequenziali le quali rispondono alla domanda “e poi cosa è accaduto?” e la cui condizione di intelligibilità è

---

<sup>322</sup> *The Autonomy of Historical Understanding*, in “History and Theory”, vol. v, n. 1, 1965, pp. 24-47, trad. it. “L'autonomia della comprensione storica”, in AA. VV., *Filosofia analitica e conoscenza storica*, a cura di M. V. Pedraza Magrini, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 83-113.

<sup>323</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>324</sup> Cfr. *ivi*, p. 110

<sup>325</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit, I*, op. cit., p. 234.

<sup>326</sup> Cfr. L. O. Mink, *The Autonomy of Historical Understanding*, op. cit., p. 94 e W.H. Walsh, *Introduction to Philosophy of History*, Hutchinson, London 1953.

che l'azione sia rappresentata secondo un *ordine* significante. Che l'abbassarsi di una mano rappresenti il gesto di chiudere una tenda o di tracciare una linea verticale dipende dal posto che occupa in una serie di azioni, serie in cui le azioni che seguono sono significanti quanto quelle che precedono<sup>327</sup>.

L'importanza riconosciuta a questo tipo di spiegazione non implica però che sia la sola né che essa possa escludere completamente il ricorso a generalizzazioni e ipotesi le quali tuttavia svolgono una funzione diversa nella ricerca storica rispetto a quella che svolgono nelle scienze. Gli storici infatti considerano le ipotesi come *guide* e non come leggi potenziali da verificare. Mentre «per lo scienziato l'ipotesi è il bersaglio, per lo storico è un indicatore stradale»<sup>328</sup>.

Un'altra questione o difficoltà che rende difficile l'assimilazione della storia ad una scienza è quella dell'isolabilità dei risultati. Le scienze infatti hanno come caratteristica fondamentale la capacità di comunicare i risultati delle ricerche di cui tutti i membri della comunità scientifica possono prender nota senza dover necessariamente ripercorrere la strada che ha portato ad essi. Diversa è invece la situazione in cui si trovano gli storici: essi non si limitano infatti ad accettare le conclusioni dei loro colleghi ma rileggono interamente le opere che hanno condotto a quei risultati. È questo il motivo per il quale quella storica non può essere una conoscenza stratificata; tale difficoltà non ha a che fare con *la logica delle prove* ma con *il significato delle conclusioni*. L'impossibilità di isolare i risultati, in ambito storico, ha a che fare cioè con il fatto che

non solo la validità ma anche il significato delle conclusioni dipendono dal modo in cui sono state disposte le testimonianze nel corso dell'intera trattazione, non solo nel senso che sono disseminate nel testo, ma nel senso che *vengono a coincidere con l'ordine stesso della narrazione*. Come elementi della trattazione le conclusioni vengono *mostrate* più che *dimostrate*<sup>329</sup>.

È per questo motivo che esse non sono isolabili.

Altro tema è quello del linguaggio. Una delle regole delle scienze naturali prevede l'uso di un linguaggio chiaro, dal significato univoco. Nelle opere storiche può capitare di riscontrare l'uso di uno stesso termine a cui viene attribuito, di volta in volta, un significato diverso. Perché ciò non inficia la validità della ricerca storica? Perché lo storico mira alla comprensione e non alla ricerca di esempi per un testo di logica. In ambito storico «i significati reali vengono forniti dal contesto globale»<sup>330</sup>.

---

<sup>327</sup> L. O. Mink, *The Autonomy of Historical Understanding*, op. cit., p. 95.

<sup>328</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>329</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>330</sup> *Ibidem*.

L'accento viene posto dunque sul contesto e sulla narrazione stessa intesa come totalità organizzata in cui ogni gesto, termine o azione assumono un significato in relazione all'ordine e all'organizzazione del tutto.

L'importanza riconosciuta così alla sintesi e alla capacità dello storico di cogliere gli eventi in una prospettiva globale implica un'ulteriore distinzione della comprensione storica dal metodo ipotetico-deduttivo o da qualsiasi tentativo di focalizzare l'attenzione sull'analisi dei singoli elementi o delle interrelazioni piuttosto che sulla totalità in cui sono inseriti. Infatti, sostiene Mink, «l'analisi delle interrelazioni» condotta con il metodo ipotetico-deduttivo può *favorire* la sintesi, non basterà a *produrla*»<sup>331</sup>. Diverso è quindi l'atteggiamento di chi considera le cose isolatamente rispetto a quello dello storico, il quale, per giungere ad una valutazione sinottica, mette in campo delle operazioni simili a quelle che consentono di interpretare il significato di un'asserzione. Lo storico cioè «cerca di comprendere un processo complesso come funzione degli eventi che lo compongono, delle loro interrelazioni (comprese le relazioni causali) e della loro importanza, interpretando tutto ciò in un più ampio contesto di mutamento. Ovviamente lo storico è interessato soprattutto alla sintassi degli eventi»<sup>332</sup>.

La considerazione del contesto e la valutazione sinottica hanno la loro rilevanza anche rispetto al tentativo di stabilire somiglianza e unicità degli eventi. È evidente infatti che non è mediante una comparazione analitica che possono essere colte eventuali somiglianze, se così fosse non sarebbe possibile cogliere ad esempio e immediatamente, come di solito accade, una somiglianza tra due persone.

Né si può pensare che l'uso di tecniche analitiche costituisca una fase preliminare in cui si accumulano dati cui segue un *grandioso sforzo di sintesi*<sup>333</sup>.

Se l'uso di tecniche analitiche non ha nulla a che fare con il giudizio storico lo stesso potrà dirsi di metodologie di tipo logico che consentirebbero di stabilire la validità dei giudizi espressi<sup>334</sup>. «La logica della conferma è adatta al controllo delle conclusioni isolabili, ma per i significati che sono parte integrante della narrazione storica occorre una teoria del giudizio»<sup>335</sup>.

Va sottolineato inoltre che la capacità di formulare e di comprendere il giudizio sinottico ha a che fare piuttosto con un'esperienza pratica. Per questo motivo coloro che hanno scarsa

---

<sup>331</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>332</sup> *Ibidem*.

<sup>333</sup> Cfr. *ivi*, p. 106.

<sup>334</sup> Cfr. *ivi*, p. 104.

<sup>335</sup> *Ivi*, p. 108. Alla fine dell'articolo Mink ribadisce questo concetto: «il giudizio sinottico non può certo *sostituire* una metodologia più di quanto l'empatia possa sostituire i dati empirici». Ciò, come riconosce lo stesso autore, lascia aperto il problema della possibilità di comparare sintesi interpretative, se esistano dei criteri per preferirne una ad un'altra, se esistano criteri di obiettività e verità storica (cfr. p. 113).

dimestichezza con la storia saranno portati a rilevare somiglianze che lo storico ritiene irrilevanti e a trascurarne altre che invece risultano fondamentali.

Inoltre va ricordato qual è lo scopo del lavoro dello storico e in base a ciò stabilire in che senso il lettore debba giudicarne la validità. Lo storico non mira a dimostrare l'autenticità di una serie di fatti, rispetto alla quale i lettori sono alla sua mercé. Egli del resto non offre una presentazione, un elenco di accadimenti; il suo scopo è piuttosto quello di organizzare ciò che deve narrare e di mostrare l'ordine in cui ha organizzato gli eventi. Ciò a cui sottopone il giudizio dei suoi lettori è dunque l'interpretazione, quella concezione di fondo che traspare da tutta la narrazione e che dà significato alle singole conclusioni<sup>336</sup>.

Il giudizio storico è molto simile alla *phronesis* aristotelica, quella forma di saggezza pratica che ha a che fare con i fondamenti primi. Si tratta di una virtù intellettuale che può consentire di afferrare una regola pratica o un principio non esplicitamente dimostrabile.

Concludendo il saggio Mink afferma che lo storico si distingue dallo scienziato «perché sviluppa quella forma specifica di comprensione che trasforma delle congerie di eventi in concatenazioni, accentua e accresce l'importanza del giudizio sinottico nella nostra riflessione sull'esperienza»<sup>337</sup>.

### ***1.3.3.1 Storia, racconto e atto configurante.***

Al metodo della comprensione e alle peculiarità di quella storica Mink dedica nel 1970 un altro articolo<sup>338</sup>, nel quale approfondisce una questione già accennata in quello del 1968 e così enunciata: «l'ordine temporale non fa parte dell'essenza del giudizio storico»<sup>339</sup>.

Innanzitutto, in che cosa consiste la comprensione? Consiste «nel prendere insieme in un singolo atto mentale cose che non sono esperite insieme, o che non possono esserlo, perché sono separate nel tempo, nello spazio, o dal punto di vista logico»<sup>340</sup>. Si tratta di un'abilità che è possibile trovare in una grande varietà di esperienze e che risulta evidente, ad esempio, nel caso di una narrazione, il cui significato viene compreso attraverso questa presa o sguardo d'insieme delle parti che la costituiscono. Questa idea, già espressa da Aristotele, e secondo la quale ogni dramma ha un inizio, una parte centrale e una fine, riguarda in realtà qualsiasi narrazione in quanto *mimesis* dell'azione. Queste ultime, azione e *mimesis* dell'azione, infatti non possono essere comprese che come un'unica totalità complessa<sup>341</sup>.

---

<sup>336</sup> Cfr. *ivi*, pp. 109 e 110. Mink riconosce l'esistenza del problema relativo alla possibilità di valutare le sintesi interpretative (cfr. nota precedente).

<sup>337</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>338</sup> *History and Fiction as Modes of Comprehension*, *op. cit.*, pp. 42-60.

<sup>339</sup> L.O. Mink, *The Autonomy of Historical Understanding*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>340</sup> L.O. Mink, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>341</sup> Cfr. *ivi*, pp. 49-50.

L'atto di "prendere insieme" non è però limitato alle arti temporali. Esso è riscontrabile ad esempio nel caso dell'inferenza logica nella quale, sebbene si abbia l'impressione di poter giungere alla conclusione procedendo esclusivamente *seriatim*, i matematici dimostrano di riuscire a cogliere l'inferenza come un tutto piuttosto che come una pura sequenza di trasformazioni regolate da leggi<sup>342</sup>.

La comprensione è operativa ad ogni livello della coscienza, della riflessione o indagine. Al livello più basso, essa consiste nel prendere insieme i dati della sensazione, della memoria e dell'immaginazione ed è necessaria nella percezione e nel riconoscimento degli oggetti. A livello intermedio è il prendere insieme un certo numero di oggetti al fine di giungere ad una classificazione o generalizzazione. Al livello più alto è il tentativo di ordinare insieme la nostra conoscenza in un singolo sistema; essa è necessaria alla comprensione del mondo come una totalità<sup>343</sup>. Si tratta in realtà di un fine raggiungibile soltanto da Dio e non dall'uomo, il quale anela comunque a realizzarlo.

Vi sono tre diversi tipi di comprensione: categoriale, teorico e configurazionale. Ciascuno di essi è rispettivamente tipico della filosofia, delle scienze naturali e della storia.

Ai fini di un chiarimento di concetti e questioni che hanno a che fare con la storia è sufficiente la trattazione del modo configurazionale, ma per comprendere meglio quest'ultimo bisogna contrapporlo agli altri due.

Ogni metodo ha a che fare con un tipo diverso di oggetti. Il metodo teorico, chiamato spesso ipotetico-deduttivo, consiste nel prendere insieme oggetti considerati come esempi di qualche generalizzazione. Si tratta di un metodo proficuo in quanto si riferisce a cose considerate membri di una classe o esempi di una formula, esperiti e non, attuali o possibili. È allo stesso tempo poco proficuo per il fatto di riferirsi a cose che hanno caratteristiche comuni, ma che trascura ogni particolarità concreta di ciascuna<sup>344</sup>.

Mentre la comprensione teorica ci consente di stabilire una relazione tra teoria e oggetti in base alla quale possiamo stabilire delle affermazioni vere riguardo a questi ultimi, la comprensione categoriale ci consente di stabilire una relazione tra categorie e oggetti sulla base della quale possiamo stabilire di che tipo possono essere gli oggetti in questione. In questo senso quello che viene chiamato spesso un *framework* concettuale o sistema di categorie è un sistema di concetti che a priori consentono di dare forma a quella che altrimenti sarebbe un'esperienza confusa<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> Cfr. *ivi*, p. 50.

<sup>343</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>344</sup> Cfr. *ivi*, pp. 51-52.

<sup>345</sup> Cfr. *ivi*, p. 52.

Il metodo configurazionale consente invece di comprendere gli oggetti «in un unico e concreto complesso di relazioni»<sup>346</sup>. Con il metodo configurazionale un lettera che brucia viene compresa non come sostanza ossidabile ma come il legame con un vecchio amico. È con questo tipo di comprensione che noi possiamo cogliere insieme le immagini di un poema, o la combinazione di motivi, promesse o principi che spiegano il voto di un senatore, o quell'insieme di parole, gesti e azioni che ci consentono di comprendere la personalità di un amico.

Il modo configurazionale potrebbe essere considerato come quell'*esprit de finesse* di cui ha parlato Pascal, cioè come quell'abilità di prendere insieme un numero di elementi dando ad essi un giusto peso.

I tre modi descritti costituiscono atti irriducibili l'uno all'altro e non possono essere in alcun modo combinati in un singolo atto. Ciò per diverse ragioni. Innanzi tutto per l'innegabile caratteristica risolutezza della mente: la sua forza e i notevoli risultati che essa raggiunge dipendono dall'attenzione e dall'interesse che concentra di volta in volta su un unico tipo di oggetti corrispondente ad uno dei tre modi. La seconda ragione è che ciascun modo ha come suo oggetto la totalità dell'esperienza umana o il mondo dei fatti considerati, potremmo dire, da uno specifico punto di vista, assolutamente estraneo a quello altrui, e che non necessita affatto del contributo degli altri due. Non solo il modo configurazionale non è adatto a comprendere le particelle subatomiche a causa della loro natura di costruzioni ipotetiche, ma il suo apporto non è di nessuna utilità ai fini di una comprensione, unica possibile, di tipo teorico.

Infine l'esercizio di ciascun modo costituisce l'oggetto degli altri due o semplicemente un caso speciale o imperfetto di approssimazione degli stessi<sup>347</sup>.

Mink continua la sua trattazione chiarendo che quando si parla di comprensione non si intende affatto un tipo o una condizione della conoscenza. Infatti la conoscenza non implica necessariamente la percezione dei legami esistenti tra gli oggetti conosciuti<sup>348</sup>.

La conversione degli elementi della conoscenza nella comprensione consente una visione sinottica senza la quale noi potremmo certamente rivedere, passare in rassegna i frammenti della nostra conoscenza come in un quiz show da incubo, dice Mink, nel quale nessun fatto è legato in qualche modo all'altro.

Un ulteriore motivo di distinzione tra conoscenza e comprensione, secondo Mink, è da riscontrare nella natura «essenzialmente pubblica» della prima, la quale può essere comunicata,

---

<sup>346</sup> *Ivi*, pp. 52-53.

<sup>347</sup> Cfr. *ivi*, pp. 53-54.

<sup>348</sup> Cfr. *ivi*, p. 55.

distribuita ad una comunità. Viceversa la comprensione è «un atto individuale di vedere-cose-insieme, e soltanto questo»<sup>349</sup>.

### *1.3.3.2 Comprensione configurazionale e narrazione*

Quello configurazionale è il tipo di comprensione che mette in atto lo storico, il quale, come si è già visto, fornisce mediante la narrazione degli eventi una loro interpretazione, cioè la loro organizzazione in una totalità all'interno della quale sono istituite le loro reciproche relazioni.

Come gli altri narrativisti Mink ritiene dunque che la narrazione produca un tipo particolare di comprensione, ma prende le distanze dai primi perché nega all'atto configurazionale e di conseguenza alla narrazione un carattere sul quale invece insistono molto gli altri: il loro carattere temporale.

Già aveva sostenuto questa convinzione mediante l'esempio dell'inferenza logica dicendo che l'intero procedimento può essere colto come un tutto piuttosto che come una sequenza, un susseguirsi di tappe.

Più in generale l'assenza della dimensione temporale dall'atto di "prendere insieme" viene espressa mediante l'accostamento all'idea della conoscenza divina del mondo come *totum simul* fornita da Boezio. Nel *totum simul* i successivi momenti del tempo sono co-presenti in una singola percezione nella quale essi formano un paesaggio di eventi. Descrivendo il *totum simul* come il tipo di conoscenza che Dio ha del mondo, Boezio ha descritto il grado più alto di comprensione configurazionale<sup>350</sup>.

La visione sinottica che questo tipo di comprensione fornisce è secondo Mink il vero motivo per cui abbiamo il piacere di rileggere o riascoltare una storia: le storie producono e rafforzano

---

<sup>349</sup> *Ibidem*. Questa affermazione, che Mink trascura di motivare ulteriormente, ha senza dubbio a che fare con la constatazione di diversi gradi o criteri di veridicità o di oggettività di conoscenza e comprensione. Se la questione viene posta in questi termini e cioè se la conoscenza viene considerata come ciò che può essere verificato e pertanto accettato da tutti, mentre la comprensione ha a che fare di più con un atto soggettivo non necessariamente condivisibile da un'intera comunità, allora l'idea che la comprensione sia un atto individuale può essere condivisa. Tuttavia essa risulta meno convincente se essa nega che un atto di comprensione necessiti di un esercizio e di un'esperienza all'interno di una comunità in base alla quale i suoi risultati finiscono con l'essere intelligibili e magari accettabili per la maggior parte dei membri di quella comunità. Si pensi a quanto lo stesso Mink ha sostenuto riguardo al fatto che il giudizio su cui si fonda la comprensione storica ha bisogno di una pratica, di un esercizio che consentirà allo storico di cogliere, ad esempio relazioni che in non addetti ai lavori difficilmente coglieranno. Egli riconosce implicitamente che quel tipo di relazioni risultano essere se non convincenti per lo meno plausibili per l'intera comunità degli storici. La stessa capacità di comprendere ciò che avviene nell'ambito di una rappresentazione teatrale ha a che fare con quel "riconoscimento" di cui parla Aristotele che si radica nell'esperienza e nella cultura condivisa di una comunità a cui appartengono narratore e pubblico. Lo stesso può dirsi delle considerazioni che Gallie fa a proposito della capacità di comprendere ciò che avviene in una partita di cricket... Questi sono solo alcuni esempi che mostrano il carattere sì personale, ma allo stesso tempo "pubblico" della comprensione e del giudizio. In seguito vedremo, riprendendo i pensatori citati ma soprattutto le riflessioni di MacIntyre, Arendt, Benjamin e Ricoeur, in che senso Mink abbia ragione nel ritenere la comprensione un atto individuale e come allo stesso tempo essa non possa che essere definita pubblica.

<sup>350</sup> Cfr. *ivi*, p. 53.

l'atto della comprensione in cui azioni ed eventi, sebbene siano rappresentati come occorrenti nell'ordine temporale, possono essere considerati tanto in un singolo sguardo quanto tenuti insieme in un ordine di significato, una rappresentazione del *totum simul* che non possiamo mai ottenere se non parzialmente<sup>351</sup>.

Questa affermazione consolida l'idea dell'assenza di sequenzialità delle storie e nello stesso tempo si inserisce nella critica che il pensatore rivolge alla "fenomenologia del seguire" di Gallie. Se il gusto di seguire una storia, quella forza di attrazione che essa esercita sul lettore dipendesse dal fatto che man mano, passo dopo passo la storia ci svela qualcosa che è interessante, almeno secondo la lettura di Mink, perché è ancora sconosciuto, non si spiegherebbe l'interesse che le storie esercitano su di noi anche quando ne conosciamo il finale.

La narrazione produce dunque un tipo di comprensione che fa svanire il pensiero di una successione temporale, inoltre nella comprensione configurazionale di una storia che uno ha seguito, il fine è connesso con la promessa dell'inizio così come l'inizio è legato alla promessa della fine.

Detto ciò, ne deriva che il tipo di connessione interna alla narrazione non ha nulla a che fare con l'ordine della successione temporale, come evidenzia l'esempio proposto da Mink di un'azione intesa come reazione ad un evento. Intesa in tal modo l'azione risulta essere legata all'evento da una relazione che non è temporale. Noi infatti, dice Mink, non descriviamo una storia aggiungendo in seguito l'affermazione che essa costituisce una risposta, una reazione ad un altro evento. La descrizione e la considerazione del suo essere una reazione a qualcosa coincidono: ad esempio descriviamo correttamente l'azione di spedire un telegramma come il modo per rispondere ad un'offerta di lavoro. Se non venisse descritta in questo modo, e cioè in relazione ad una proposta di lavoro, quell'azione non avrebbe alcun significato. Partendo da questo esempio si può generalizzare dicendo che «le azioni e gli eventi di una storia compresa come un tutto sono *connessi da una rete di descrizioni sovrapposte*»<sup>352</sup>, le quali, si può aggiungere, non si succedono nel tempo ma si riferiscono a quegli eventi o azioni contemporaneamente<sup>353</sup>. La serie di descrizioni sovrapposte, simultanee, possono anche non essere parte di una storia ma solo della comprensione di essa nella sua totalità.

---

<sup>351</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>352</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>353</sup> A questo argomento, illustrato dall'esempio di spedire un telegramma, Ricoeur obietta che innanzi tutto tra l'atto di ricevere un'offerta e quello di spedire un telegramma intercorre un atto intermedio che è quello di accettare l'offerta. Gli stessi tempi verbali che descrivono queste azioni, dice il filosofo francese, mostrano il verificarsi di un cambiamento che invece non verrebbe colto abolendo il legame temporale (Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit, op. cit.*, p. 241).



Allora, se come si è detto prima si considera la funzione di scoperta della narrazione soltanto nel caso in cui si segue la storia per la prima volta, le considerazioni di Gallie possono essere ritenute esatte. Ma considerando il caso in cui conosciamo già la fine della storia o il fatto che la storia si comprende soltanto come totalità, non è possibile considerare quella funzione come fondamentale.

Ciò che Mink non tiene in dovuta considerazione però è il fatto che quelle relazioni alle quali dà tanto rilievo hanno spesso e necessariamente un carattere temporale, se non dal punto di vista del lettore, almeno dal punto di vista dello svolgimento dell'azione stessa. Cosa accadrebbe infatti se come il lettore Edipo venisse a conoscenza in anticipo del fatto che l'uomo che sta per uccidere è in realtà suo padre? Senza dubbio Mink potrebbe rispondere a questa obiezione sottolineando che la storia, e questo è un altro punto cardine della sua riflessione, è una ricostruzione del reale prodotta dal soggetto, è il frutto di un tentativo di comprensione e non una struttura di cui è dotata la realtà stessa<sup>354</sup>. Porsi di conseguenza domande su di essa significa considerare esclusivamente tale punto di vista. Ammesso che le cose stiano così bisognerà però riconoscere che la stessa comprensione degli eventi non può prescindere dalla considerazione dell'ordine temporale in cui essi si susseguono; è in base a tale ordine che un evento può acquisire un significato piuttosto che un altro o può essere o meno la causa di altri eventi. Si pensi a quanto cambierebbe la storia di Edipo se egli sapesse da subito chi è, chi sono i suoi genitori.

Ma anche la semplice considerazione del problema dal punto di vista della comprensione del soggetto, in base alla quale rivolge la sua critica al concetto di *followability* di Gallie, non regge.

Tale critica viene espressa anche in un saggio precedente nel quale Mink critica la tesi di Gallie sostenendo che la storia (*history*) non è scrittura ma ri-scrittura di quanto è avvenuto. Essa ha inizio quando ormai tutto è terminato<sup>355</sup>. La lettura di un'opera storica da parte di un lettore questa volta tutt'altro che ingenuo implica un'operazione riflessiva che mira a cogliere la serie di relazioni che intercorrono tra gli eventi, le eventuali generalizzazioni. Lo storico non percorre per la prima volta lo svolgimento della storia, ma lo ripercorre a tale scopo. E proprio perché conosce già la storia il suo rileggerla non sarà guidata dalla curiosità, né sarà caratterizzata da nuove scoperte. In quanto noti e oggetto di spiegazione, anche se non prevedibili, gli eventi e l'esito della storia perderanno, contrariamente a quanto sostenuto da Gallie, il loro carattere di contingenza. Detto ciò Mink rimprovera a Gallie il fatto di avere confuso innanzi tutto l'atto di seguire una storia con quello di aver seguito una storia e di aver proposto in tal modo una erronea ontologia del tempo in base alla

---

<sup>354</sup> Cfr. L.O. Mink, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, op. cit., pp. 59-60. Le cose accadono secondo un ordine temporale ma non sono ancora inserite in una struttura narrativa che viene invece fornita dal soggetto, il quale così facendo fornisce ad esse una configurazione in cui la dimensione temporale è ormai assente. Ciò che il narratore racconta è ormai passato, la conoscenza che si ha di esso è per così dire simultanea.

<sup>355</sup> In questo caso, come ha notato Ricoeur, Mink sostiene qualcosa di simile a quanto aveva già detto Danto circa il fatto che si abbia storia di cose ormai passate, concluse. Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, op. cit., p. 236 e L.O. Mink, *Philosophical Analysis and Historical Understanding*, op. cit., p. 136.

quale considerare gli eventi della storia come appartenenti ad un “futuro presente”, considerandoli cioè come qualcosa che un tempo sono stati futuri.

Ma, come ha sottolineato Ricoeur, l’argomentazione di Mink non è condivisibile per diversi motivi. Per quanto riguarda la critica alla difesa che Gallie fa del carattere della contingenza, Ricoeur fa notare che tale carattere può continuare a riservare il suo potere di sorpresa anche nell’atto del seguire di nuovo una storia e ciò perché il passato, per quanto determinato non esclude quei cambiamenti retroattivi di significato di cui parlava Danto. Inoltre Mink trascura il fatto che sia l’attività di raccontare che quella di ri-raccontare mantengono quei tratti tipici dell’operazione narrativa consistenti in una dialettica tra contingenza e ordine, tra episodio e configurazione, tra discordanza e concordanza<sup>356</sup>.

### **I.3.4 Hayden White: la spiegazione mediante l’intreccio**

Una posizione molto precisa nell’ambito della discussione sulla storia intesa come arte o come scienza viene assunta da Hayden White, il quale vi si inserisce considerando l’opera storica come testo letterario, come discorso avente una natura poetica. L’autore pone pertanto la sua attenzione sulle componenti artistiche del resoconto storico.

#### ***I.3.4.1 La metastoria come teoria formale dell’opera storica.***

Nell’opera *Metahistory* White enuncia l’intenzione di elaborare una *teoria formale* che si occupa del resoconto storico inteso come «struttura verbale in forma di discorso in prosa narrativo»<sup>357</sup>. Idea centrale su cui si fonda la sua riflessione è che la sottostruttura metastorica dell’opera non sia da rintracciare nei concetti teoretici che gli storici usano in modo abbastanza esplicito per rendere le loro narrazioni esplicative, ma piuttosto in quelle strategie che essi mettono in atto nel momento della scrittura dell’opera stessa e ancor prima nella fase di prefigurazione del campo storico. Alla base del racconto storico vi sarebbe una combinazione di quelle strategie, combinazione che dà origine ad un determinato stile storiografico e che è preceduta però da una fase in cui lo storico compie

un *atto* essenzialmente poetico, in cui prefigura il campo storico e lo stabilisce come settore su cui far pesare le determinate teorie che userà per spiegare “che cosa effettivamente accadde” in esso. Questo atto

---

<sup>356</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, op. cit., p. 238.

<sup>357</sup> H. White, *Metahistory*, op. cit., pp. 5 e 11.

di prefigurazione, a sua volta assume un numero di forme, i cui tipi si possono caratterizzare secondo i modi linguistici in cui sono posti<sup>358</sup>.

Pertanto centro dell'attenzione della metastoria non saranno i concetti teoretici cui gli storici si richiamano ma le strategie poetiche e l'elemento di prefigurazione da cui quei concetti sono approvati tacitamente<sup>359</sup>.

I tipi di prefigurazione corrispondono ai quattro tropi del linguaggio poetico, cioè alla Metafora, alla Metonimia, alla Sineddoche e all'Ironia. Sulla base di queste quattro diverse strategie prefigurative si fondano quattro modi di conoscenza storica cui corrispondono diversi protocolli linguistici e diverse strategie di interpretazione storica.

Sono proprio il modo tropologico dominante e il protocollo linguistico che lo accompagna a costituire «la base irriducibilmente “metastorica” di ogni opera»<sup>360</sup>.

Detto ciò le narrazioni storiche sono costruzioni verbali delle quali è necessario considerare la struttura e il protocollo linguistico mediante il quale vengono interpretati e in un secondo momento rappresentati gli stessi oggetti storici. Si tratta di una considerazione che può essere estesa, in fondo, a tutti i campi di studio non ancora ridotti o elevati a livello di scienza, nell'ambito dei quali «il pensiero rimane ancora prigioniero del modo linguistico in cui esso cerca di comprendere il profilo degli oggetti che si trovano nel suo campo di percezione»<sup>361</sup>.

Considerate le strategie, i modi linguistici e poetici con cui lo storico prefigura e costruisce il suo resoconto, White chiarisce che non ci sono ragioni teoretiche in base alle quali un modo possa essere considerato legittimamente più “realistico” rispetto agli altri, ma piuttosto ragioni estetiche e morali in base alle quali scegliere tra le varie e interpretazioni contrastanti. In questo senso White afferma che

l'esigenza di scientificizzazione della storia rappresenta soltanto la dichiarazione di una preferenza accordata a una determinata modalità di concettualizzazione storica, le cui ragioni sono o estetiche o morali, ma la cui giustificazione epistemologica resta ancora da stabilire<sup>362</sup>.

---

<sup>358</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>359</sup> Cfr. *ivi*, pp. 5-7.

<sup>360</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>361</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>362</sup> *Ibidem*.

### ***1.3.4.2 Storia, cronaca e annali***

Nella sua Prefazione a *Metahistory*, White inizia a distinguere diversi livelli di concettualizzazione dell'opera storica e individua nella cronaca e nella storia gli «elementi primitivi» del resoconto storico i quali costituiscono già un primo livello di selezione e di combinazione dei dati forniti dal documento storico.

Storia e cronaca incominciano a delinearsi come strumento di mediazione tra la fonte storica *pura e semplice* e *il pubblico particolare* a cui esse sono destinate. Come afferma lo stesso White «l'opera storica rappresenta un tentativo di mediazione fra quello che chiamerò il “campo storico”, il “documento storico” non elaborato, “altri resoconti storici” e un “pubblico”»<sup>363</sup>.

Nel testo qui citato vengono indicate le differenze essenziali tra cronaca e storia, in base alle quali la prima appare come un livello precedente rispetto alla seconda. White infatti definisce la cronaca come organizzazione degli elementi del campo storico secondo l'ordine cronologico del loro accadimento. Un'ulteriore combinazione di quegli elementi in uno “spettacolo o processo di svolgimento”, che abbia un inizio, una parte centrale e una fine trasforma la cronaca in storia. Ecco un primo elemento di distinzione: la cronaca non ha un inizio, un evento inaugurale, essa inizia quando lo storico incomincia a raccontare. E non ha una fine: in linea di principio potrebbe andare avanti all'infinito. Né ha parti culminanti o risolutive.

Altro elemento di distinzione: la storia fornisce motivi e significati, costituisce un «processo diacronico *completo*, su cui poi si possono fare domande come se si avesse a che fare con una “*struttura sincronica*” di relazioni»<sup>364</sup>. Nella cronaca ogni evento funziona come un elemento di una serie, mentre nell'elaborazione del resoconto narrativo «lo storico sistema gli eventi della cronaca in una gerarchia di significato, assegnando agli eventi diverse funzioni come elementi della storia in modo da svelare la coerenza formale di un'intera serie di eventi considerata come un processo comprensibile con un inizio, una parte centrale e una fine distinguibili»<sup>365</sup>.

In questo passaggio da cronaca a storia, nel quale lo storico solleva domande a cui deve rispondere nel corso dell'elaborazione della narrazione, quali “Cosa accadde poi?”, “Come accadde?” etc., emerge anche un altro elemento: il ruolo che la *finzione* svolge nel lavoro dello storico. Su questo elemento e sulla dimensione sociale e culturale che contraddistingue le storie e che è invece assente nelle cronache, White si sofferma più a lungo in alcuni saggi pubblicati tra il 1978 e il 1992. In particolare, nel saggio “Il valore della narrazione nella rappresentazione della realtà”, White esamina le differenze tra storia, cronaca e annali considerando gli ultimi due come

---

<sup>363</sup> *Ivi*, p. 14. Più avanti tale funzione di mediazione verrà messa in evidenza in quanto peculiarità della narrazione storica.

<sup>364</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>365</sup> *Ivi*, pp. 15-16.

forme di rappresentazione storiografica frutto di concezioni alternative rispetto a quella che sta alla base della forma moderna di storia, piuttosto che come forme imperfette di quest'ultima<sup>366</sup>. Secondo la *doxa* della comunità degli storici, cronaca e annali presentano una storicità imperfetta per la loro incapacità di fornire agli eventi una forma narrativa. D'altra parte neppure i caratteri propri della narrazione sono sufficienti a distinguere i tre generi o a rendere un resoconto storico una storia vera e propria. Perché possa essere definito tale, un resoconto storico deve, tra l'altro, mostrare un'adeguata attenzione per le fonti e per l'ordine cronologico degli accadimenti e soprattutto deve rivelare «una struttura, un ordine di significato, che gli eventi possiedono non come semplice sequenza»<sup>367</sup>. Annali e cronache non hanno affatto queste caratteristiche. I primi infatti mancano della componente narrativa e forniscono semplicemente liste di eventi secondo una sequenza cronologica; la cronaca mira alla forma narrativa ma non la raggiunge: essa è incapace di raggiungere una conclusione narrativa poiché essa non conclude, cioè non risolve ma semplicemente termina. Essa inizia a raccontare ma si ferma *in medias res*, cioè nel presente del cronachista<sup>368</sup>.

L'aspetto interessante che White individua alla base delle distinzioni tra cronaca, storia e resoconti annalistici fornite dalla coscienza storica moderna, la quale individua nella storia la forma storiografica perfetta, è quello relativo alla concezione della realtà che sottende ciascuna di essa. Nella mentalità dello storico moderno la narrazione risulta essere lo strumento più adeguato per il semplice fatto che «gli eventi si dispongono all'occhio attento dello storico come storie che attendono di essere dette, di essere narrate»<sup>369</sup>. Questa concezione imputa dunque all'annalista l'incapacità di cogliere la struttura narrativa della realtà. Ma, sostiene White, ciò che bisognerebbe chiedere è: quale concezione della realtà sta alla base della scelta di un resoconto di tipo annalista?<sup>370</sup>

Allo scopo di rispondere a questa domanda l'autore prende in considerazione il testo degli *Annali di San Gallo*, una lista di eventi accaduti in Gallia nei secoli VIII, IX e X, e contenuti nel primo volume dei *Monumenta Germaniae Historica*.

---

<sup>366</sup> Secondo il sapere ufficiale cronaca e annali costituiscono forme imperfette rispetto alla storia vera e propria che assume invece la forma della narrazione (cfr. H. White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", in Id. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, John Hopkins University Press, Baltimore 1987, pp. 1-25, trad. it. "Il valore della narrazione nella rappresentazione della realtà" in Id., *Forme di storia*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma, 2006, pp.40- 41).

<sup>367</sup> H. White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", *op. cit.*, p. 41.

<sup>368</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>369</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>370</sup> Le considerazioni che White fa nel corso di questa trattazione e la sua intenzione di mostrare l'impossibilità di considerare ciascuna scelta tra le tre forme di resoconti storici esaminate come più "realista" rispetto alle altre mirano ad evidenziare l'infondatezza del realismo su cui si fonda parte del narrativismo. La sua idea è che la realtà non sia affatto strutturata narrativamente e che pertanto la scelta di scrivere storie piuttosto che cronache o annali non risponde affatto ad un'esigenza di maggiore attinenza al reale, di oggettività. Tale scelta risponde invece ad una determinata concezione della realtà.

Innanzitutto il testo non mostra un necessario collegamento tra gli eventi registrati. Ciò che li caratterizza e sembra renderli quindi degni di essere registrati e ricordati è la loro natura liminale. Riguardano infatti la vita e la morte, la devastazione, le inondazioni, le carestie. I problemi riguardanti i bisogni di base.

Gli eventi sociali riportati sembrano avere la stessa rilevanza o irrilevanza di quelli naturali: sembrano essere incomprensibili allo stesso modo, privi di una particolare valenza. Vengono registrati semplicemente perché accaduti.

Non c'è nessuna notizia relativa a chi e quando abbia registrato quegli avvenimenti. E non c'è neppure un vero *incipit*. In cima alle due colonne, di dati e di eventi, vi è soltanto un titolo, ammesso che lo sia: *Anni Domini*. È l'aspetto della regolarità del calendario a segnare il "realismo" di questo resoconto, la sua intenzione di occuparsi di eventi realmente accaduti. Il calendario individua gli eventi non nel tempo dell'eternità o nella cornice mitica cui sembra rimandare la dicitura "Anni del Signore", ma nel tempo cronologico e umanamente esperito. Ciò che lo caratterizza in modo peculiare è il fatto di non avere punti alti o bassi: «esso è, potremmo dire, paratattico e infinito. Non ha intervalli vuoti»<sup>371</sup>. E anche se l'elenco degli eventi è discontinuo, cioè presenta delle lacune, quello delle date è continuo e sembra conferire in tal modo coerenza e pienezza agli eventi che vengono registrati in relazione ad esse. Ciò significa che «la lista delle date può essere vista come il significato di cui gli eventi registrati nella colonna di destra costituiscono i significanti. Il significato degli eventi è la loro registrazione in questo genere di lista»<sup>372</sup>. È probabilmente questo il motivo per cui l'annalista non ha sentito l'ansia che avverte lo storico moderno quando si trova davanti lacune e discontinuità: a differenza dello storico moderno che «cerca la pienezza e la continuità in un ordine di eventi; l'annalista le ritrova entrambe nella sequenza degli anni»<sup>373</sup>.

C'è da chiedersi allora quale sia tra le due l'aspettativa più "realistica". È proprio questa la domanda che guida l'indagine che White sta conducendo; essa ha un carattere certamente retorico, come mostra un'ulteriore considerazione dell'autore circa l'assenza di riferimenti, nel resoconto annalista, ad avvenimenti che noi consideriamo significativi. White fa notare che la tendenza a organizzare gli eventi secondo la loro rilevanza per una cultura o un gruppo, ne permette una rappresentazione narrativa, ma per niente universalistica: essa infatti si fonda sul criterio della selezione di ciò che lo storico/narratore ritiene rilevante per la comunità, cultura o popolo a cui appartiene. Dal punto di vista annalista ciò potrebbe rappresentare addirittura l'abbandono di un punto di vista neutrale e realistico, laddove questo dà luogo alla registrazione di ciò che è accaduto

---

<sup>371</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>372</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>373</sup> *Ibidem*.

per il solo fatto di essere accaduto. Dunque registrare gli eventi semplicemente man mano che si presentano, costituisce un modo molto più “universalistico” e “oggettivo”.

D'altra parte quest'ultima tendenza è indice dell'assenza di un carattere peculiare della narrazione: il riferimento ad un sistema sociale che “fornisce” i criteri stessi per la classificazione o l'organizzazione degli eventi in più o meno rilevanti. Se il resoconto annalistico sembra avere quella «brama di realtà» che si esplica nella registrazione di *tutti e solo* di quegli avvenimenti del cui accadere si può essere certi, la narrazione mira invece a fornire un quadro privo di discontinuità ma che è allo stesso tempo frutto di un processo di selezione. Posto dunque il medesimo obiettivo di riferirsi fortemente a ciò che è reale, ciò che distingue il resoconto annalistico e la relativa concezione della realtà che lo sorregge dalla narrazione può essere condensato nel seguente passo:

esso rappresenta un prodotto di un'immagine della realtà secondo cui il sistema sociale, l'unico che possa fornire gli indicatori diacritici per classificare l'importanza degli eventi, è solo minimamente presente alla coscienza dello scrittore o, piuttosto, è presente come fattore della composizione del discorso solo in virtù della sua assenza. Lungo tutta la composizione sono le forze del disordine, naturale e umano, le forze della violenza e della distruzione a occupare il centro dell'attenzione. Il resoconto annalistico si occupa più di qualità che di agenti, proponendo l'immagine di un mondo in cui gli avvenimenti accadono alle persone piuttosto che di un mondo in cui le persone agiscono sul loro ambiente<sup>374</sup>.

È evidente che la centralità riservata all'azione nelle storie è del tutto assente negli annali. Qui le azioni umane sembrano avere la stessa rilevanza degli eventi naturali che determinano le condizioni di abbondanza e di carestia. Come questi risultano essere del tutto incomprensibili. Viceversa la narrazione, nel suo tentativo di riempire vuoti e lacune, mira proprio a dare agli eventi un'immagine di coerenza, esaustività e significato. Esaustività e regolarità che la lista di eventi fornita dall'annalista non può avere perché essa manca di «una nozione di epicentro sociale rispetto a cui collocare gli uni nei confronti degli altri, assegnando loro un significato etico o morale [...]. È l'assenza di un centro di questo tipo che gli preclude o elimina ogni possibile impulso a costruire il suo discorso nella forma di una narrazione»<sup>375</sup>.

Il problema della distinzione tra i due tipi di resoconto storico si gioca dunque non soltanto sul piano della forma ma anche su quello del contenuto, come ribadisce White riprendendo l'idea hegeliana secondo cui una versione genuinamente storica deve avere oltre alla forma narrativa anche un contenuto di tipo politico-sociale<sup>376</sup>, il quale secondo Hegel meglio si presta ad una

---

<sup>374</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>375</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>376</sup> Cfr. *ibidem*. Il riferimento è a G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1837, trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, *La razionalità della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1941, p. 167. La

rappresentazione narrativa nella forma del conflitto tra passione e legge. Gli attori di una narrazione, che sia essa reale o immaginaria, sembrano in effetti agire sempre a favore o contro un determinato sistema legale. L'assenza di un tale sistema di riferimento nella cronaca<sup>377</sup>, forma successiva nel processo di evoluzione delle rappresentazioni storiche rispetto all'annalistica, in quanto verte sempre su un soggetto centrale, prevede una suddivisione dei materiali per argomenti e giunge ad una maggiore esaustività, sembra confermare che la narrazione abbia nel suo riferimento alla legge, alla legalità, all'autorità, una delle sue peculiarità. Del resto, aggiunge White, «l'autocoscienza storica, il tipo di coscienza capace di immaginare il bisogno di rappresentare la realtà come storia, è concepibile solo nei termini del suo interesse per la legge, la legalità, la legittimità e così via»<sup>378</sup>. Questa affermazione ha come sua importante implicazione il fatto di pensare che ci sia una relazione tra lo sviluppo della coscienza storica e la concomitante acquisizione di una capacità narrativa da una parte e l'efficacia del sistema legale nell'influire sui comportamenti e sui pensieri umani dall'altra. In questa ottica se ogni storia può essere considerata come un'«allegoria, il cui obiettivo è la comunicazione di una morale o l'assegnazione agli eventi, reali o immaginari, di un significato che non possiedono come semplice sequenza», si può concludere che la sua finalità, manifesta o latente, sia «il desiderio di moralizzare gli eventi di cui tratta»<sup>379</sup>.

#### ***1.3.4.3 Strategie di spiegazione e stili storiografici.***

Le domande che consentono di passare dalla cronaca ad una storia che “si può seguire”, quali “che cosa accadde poi?”, o “come accadde?” e “quale fu il risultato di tutto ciò?”, vanno distinte da domande relative allo scopo che quell'insieme di eventi che costituisce la storia può avere o a ciò che si aggiunge ma che è al di fuori della storia. Questo genere di domande, dice White, «hanno a che fare con l'“intera serie di eventi” considerata come una storia *completa* e richiedono un giudizio sinottico della relazione fra una data storia e altre storie che potrebbe essere “rintracciate”, “identificate” o “scoperte” nella cronaca»<sup>380</sup>.

---

dimensione sociale della narrazione è stata messa in evidenza mediante il recupero del pensiero hegeliano da David Carr, il quale cerca di recuperare quella dimensione pur muovendosi nell'orizzonte fenomenologico husserliano e heideggeriano (cfr. D. Carr, *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington 1986).

<sup>377</sup> Infatti, come l'annalistica trova nella cronologia il principio organizzatore del discorso e non può fornire una conclusione che consenta di vedere retrospettivamente il significato immanente agli eventi e ciò perchè essa manca, come quella, di un sistema sociale che, come si è già detto, costituisce la fonte di ogni moralità. Per tale motivo il cronista non può concludere il suo resoconto fornendo un giudizio e manifestare così l'esistenza di una qualche autorità. (cfr. H. White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, *op. cit.*, p. 52).

<sup>378</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>379</sup> *Ivi*, pp. 49-50.

<sup>380</sup> *Metahistory*, *op. cit.*, p. 16. Sull'intreccio tra storie diverse cfr. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt: zum Sein von Mensch und Ding*, Richard Meiner, Hamburg 1953.



Le strategie mediante le quali lo storico risponde a questo secondo tipo di domande ottenendo un «effetto esplicativo» sono di tre tipi e vengono denominate da White *spiegazione secondo l'argomento formale*, *spiegazione secondo l'intreccio* e *spiegazione secondo l'implicazione ideologica*. All'interno di ciascuna di queste strategie vi sono quattro diversi modi di articolazioni. Per quanto riguarda la spiegazione secondo l'argomento formale i tipi di argomento cui lo storico può ricorrere sono: il Formalismo, l'Organicismo, il Meccanicismo e il Contestualismo.

I tipi di intreccio che ha a disposizione sono gli archetipi del Romance, della Tragedia, della Commedia e della Satira. Anarchismo, Conservatorismo, Liberalismo, Radicalismo sono le tattiche usate per l'implicazione ideologica<sup>381</sup>.

«Fornire il “significato” di una storia identificando il “genere di storia” che è stata narrata è detto spiegazione secondo l'intreccio»<sup>382</sup>. Ciò significa che uno storico può fornire significato ad una storia strutturandola secondo i quattro archetipi della tragedia, della commedia, della satira o del romanzo. Scegliendo tra questi tipi di intreccio lo storico decide di dare alla storia un significato piuttosto che un altro. Da ciò si può dedurre che «l'intreccio è il modo con cui una sequenza di eventi foggiate in una storia si rivela gradualmente come storia di un particolare tipo»<sup>383</sup>.

Ogni storia, anche la più sincronica e strutturale è intrecciata in qualche modo, e lo storico è costretto a intrecciare l'intera serie di storie in una forma di racconto archetipa.

Il romance è fondamentalmente un dramma di vittoria del bene sul male, della virtù sul vizio, mentre la satira è esattamente l'opposto. Il suo tema archetipo infatti è quello della concezione dell'uomo prigioniero del mondo che vive situazioni di impedimento e sconfitte piuttosto che di vittorie.

La commedia e la tragedia rappresentano invece la possibilità di una liberazione provvisoria dalla condizione di Caduta e dalla speranza di una riconciliazione, seppur occasionale, tra le forze in gioco. Nel caso della commedia però le riconciliazioni sono tra uomini e hanno un carattere positivo simboleggiato da vari momenti festosi, mentre nel caso della tragedia esse hanno il

---

<sup>381</sup> White riprende la classificazione dei tipi di intreccio da N. Frye, *The Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, Princeton 1957, di argomento formale da S. C. Pepper, *World Hypotheses. A Study in Evidence*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1957, di ideologie da K. Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Oxford University Press, New York 1957.

<sup>382</sup> H. White, *Metahistory*, op. cit., p. 16.

<sup>383</sup> *Ibidem*. Distinguendo il livello della trasformazione della cronaca in storia da quello della costruzione dell'intreccio, White sta compiendo la distinzione tra storia e trama o intreccio. La storia dunque non è ancora il frutto di quell'operazione mediante la quale gli eventi assumono una forma che corrisponde ad uno dei quattro archetipi letterari della commedia, della tragedia, del romance e della satira. Nel saggio “Il testo storico come artefatto letterario” invece questa distinzione sembra cadere quando White afferma che le storie vengono fatte emergere dalle cronache attraverso la costruzione dell'intreccio (cfr. “The Historical Text as Literary Artifact”, in Id., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore 1978, pp. 81-100, trad. it. “Il testo storico come artefatto letterario”, in Id., *Forme di storia*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma 2006, p. 17).

carattere di una rassegnazione degli uomini alle condizioni e alle leggi immutabili ed eterne che ne governano l'esistenza<sup>384</sup>.

Spiegare lo scopo di tutto ciò che accade secondo l'argomento formale, esplicito o deduttivo, significa fornire una spiegazione «invocando principi di combinazione che servono da leggi putative di spiegazione storica» e costruendo un argomento nomologico-deduttivo<sup>385</sup>. L'esempio forse più noto di legge storica putativa è quella proposta da Marx riguardante la relazione tra Struttura e Sovrastruttura.

White traccia una netta distinzione tra spiegazioni di questo tipo e spiegazioni ottenute mediante l'intreccio. È vero, ammette il pensatore, che l'intreccio potrebbe essere considerato come un tipo di spiegazione che si serve di mezzi nomologici-deduttivi come quelli che nella tragedia mirano a mostrare il governo della natura umana da parte di leggi eterne. Tuttavia, l'intreccio degli eventi intesi come elementi di un racconto vanno distinti dalla considerazione di quegli eventi intesi però come elementi di una matrice di relazioni causali. Su questa distinzione in fondo si basano le pretese dello storico di fare allo stesso tempo arte e scienza.

Tale distinzione si fonda anche sulla constatazione imprescindibile del disaccordo che permane tra gli storici, contrapposto all'accordo che invece unisce gli scienziati, su ciò che è una legge e sulla forma che ogni spiegazione deve assumere per poter essere considerata scientifica. Quel disaccordo *congenito* è indice del fatto che le spiegazioni storiche devono basarsi su presupposti estranei al campo storico, presupposti metastorici riguardanti la natura del campo stesso e su cui si fondano concezioni diverse su cosa si intenda per spiegazione in ambito storiografico.

Come si è detto sono quattro i tipi di spiegazione secondo l'argomento formale indicati da White.

Il Formalismo tende a individuare le caratteristiche che contraddistinguono gli oggetti particolari e ritiene perciò completa una spiegazione quando un certo numero di oggetti dati viene classificato debitamente e ne vengono indicate le particolarità. Dei vari elementi che compongono il campo storico, troveranno posto nella spiegazione storica di stampo formalista l'unicità di atti, cause e agenti ma non la scena contro cui si ergono queste entità<sup>386</sup>. In questo senso il formalismo è dispersivo piuttosto che integrativo visto che concentra l'attenzione sull'analisi dei singoli dati piuttosto che sul contesto e sulle relazioni tra essi.

Viceversa l'Organicismo mostra maggiore interesse per i processi di cui le entità individuali costituiscono le componenti. Questi ultimi sono visti cioè come parti di complessi più grandi o qualitativamente diversi dalla somma delle loro parti. Inoltre gli organicisti sono orientati verso

---

<sup>384</sup> Cfr. H. White, *Metahistory*, op. cit., p. 18.

<sup>385</sup> Cfr. *ivi*, pp. 20-21.

<sup>386</sup> Cfr. *ivi*, p. 24.

l'individuazione del fine, principio o idea che orientano i processi individuati nel campo storico. Tali principi non vengono intesi come restrizioni della libertà umana, della capacità di realizzare qualche scopo. Essi non vanno intesi quindi in senso meccanicistico o come leggi nel senso della fisica newtoniana.

L'organicismo è senza dubbio più integrativo rispetto al formalismo; in questo è più simile al meccanicismo. Quest'ultimo però fornisce ipotesi universali riduttive più che sintetiche: esso ricerca leggi causali di cui atti e agenti costituiscono le manifestazioni e le sue narrazioni hanno il fine di mostrare gli effetti di quelle leggi. Dal punto di vista del meccanicista insomma una spiegazione storica è completa quando enuncia le leggi che governano il corso della storia nello stesso modo in cui le leggi della fisica governano il mondo della natura.

Organicismo e Meccanicismo sono, nell'ottica formalista, riduttivi della ricchezza che caratterizza il campo storico, visto che non danno alcun risalto alle entità individuali che ne fanno parte. Del resto la posizione del formalismo risulta essere oltre che "impressionistica" anche deficitaria dal punto di vista dell'attenzione che bisognerebbe destinare alla "scena", al contesto in cui le individualità cui dà risalto si inseriscono.

Meno dispersiva e al tempo stesso abbastanza integrativa sembra essere invece la posizione contestualistica la quale «rappresenta una concezione "funzionale" del significato o senso di eventi individuali nel campo storico»<sup>387</sup>. Essa spiega gli eventi considerandoli nel loro contesto e cercando di rilevare le relazioni che intercorrono tra essi e gli eventi che sono accaduti nello spazio storico circostante e mira a rintracciare le *interdipendenze funzionali* esistenti tra agenti e cause di uno stesso campo storico operando quell'operazione di *collegamento* di cui hanno parlato Isaiah Berlin e W. M. Walsh.

In tal modo il contestualismo dà un giusto risalto ai fenomeni individuali, rintracciando però quelle relazioni che intercorrono tra essi e le diverse aree del contesto in specifici tempi e luoghi e le cui cause prime non sono conoscibili. Tali "fili" vengono ricercati sia nel presente dell'accadimento sia indietro e in avanti nel tempo; sia all'interno dello spazio dell'accadimento sia al di fuori di esso. Ma alla base di questa concezione, vi è quella di un tempo storico immaginato come «un movimento simile ad onda»<sup>388</sup> in cui alcune fasi vengono considerate come intrinsecamente più importanti di altre e per tale motivo acquistano maggior risalto. In un modello narrativo di questo tipo potrebbero prevalere immagini di sviluppo ed evoluzione e tipi di rappresentazioni sincroniche e strutturalistiche<sup>389</sup>.

---

<sup>387</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>388</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>389</sup> Cfr. *ivi*, pp. 29-30. White ha constatato un predominio dei modelli formalistici e contestualistici nelle opere storiche degli inizi del XIX sec. Viceversa meccanicismo e organicismo sono stati considerati dagli storici di quel periodo come

Poiché la storia non è una scienza, la pretesa stessa di aver rintracciato una coerenza formale nel documento storico ha già di per sé delle implicazioni ideologiche relative al modo di considerare il passato che si riflette sulla conoscenza di quello presente e sulla concezione della forma che esso dovrebbe assumere. Di conseguenza, sembra esserci «una componente ideologica irriducibile in ogni resoconto storico della realtà»<sup>390</sup>.

In effetti, la dimensione ideologica di un'opera storica consiste nella dimensione etica delle convinzioni che lo storico ha abbracciato circa la conoscenza storica e delle implicazioni che lo studio degli eventi passati possono avere nel tentativo di comprensione di quelli presenti<sup>391</sup>. L'ideologia è, secondo White, un insieme di prescrizioni finalizzate all'assunzione di un preciso modo di considerare il mondo della prassi sociale presente e di agire di conseguenza; esse sono seguite da argomenti che sostengono l'autorità della scienza, quella della ragione o il realismo. Seguendo l'analisi condotta da Mannheim in *Ideologia e Utopia*, l'autore indica le quattro posizioni ideologiche fondamentali dell'Anarchismo, del Conservatorismo, del Radicalismo e del Liberalismo<sup>392</sup>.

Esse esprimono convinzioni diverse circa la possibilità di ridurre lo studio della società a scienza e sull'opportunità di farlo, sul vantaggio di mantenere o di cambiare lo *status quo* o sul modo e sui mezzi con cui favorire tale cambiamento. Inoltre esprimono diversi orientamenti temporali, così ad esempio i conservatori, convinti come gli altri dell'ineluttabilità del cambiamento, sono gli unici sospettosi nei confronti delle trasformazioni programmatiche e considerano l'evoluzione come incentrata sul presente; i radicali invece mirano a un cambiamento strutturale della società, finalizzato alla sua ricostruzione su nuove basi, e tendono a considerare tale cambiamento come imminente. Gli anarchici invece mirano all'abolizione della società stessa al fine di sostituirla con una comunità di individui tenuti insieme dalla constatazione della comune condizione di esseri umani. Più che verso il futuro essi guardano ad un passato remoto in cui gli uomini vivevano in uno stato di innocenza contrapposto a quello di corruzione della società presente. Infine i liberali mirano ad un cambiamento della società attraverso continue e gradualmente "messe a punto", interventi programmati. Essi immaginano un futuro "remoto" in cui la società migliore che si possa sperare di avere sarà realizzata.

Le diverse posizioni ideologiche prevedono anche diversi modi di intendere lo studio della società. I radicali e i liberali condividono l'idea secondo cui la storia possa essere studiata razionalmente e scientificamente, ma mentre i primi ricercano le leggi delle strutture e dei processi

---

delle *eterodossie*. Si tratta di una discriminazione attuata su basi che non sono affatto epistemologiche, vista la natura protoscientifica della storia (cfr. *ivi*, pp. 31-32).

<sup>390</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>391</sup> Cfr. *ivi*, pp. 33-34.

<sup>392</sup> Cfr. *ivi*, p. 34.

storici, i secondi sono più interessati alle tendenze generali di sviluppo. Conservatori e anarchici considerano l'intuizione la base su cui costruire una scienza putativa della storia, ma mentre i primi tendono ad integrare i dati dell'intuizione in un resoconto organizzativo che comprende l'intero processo, gli altri sono più inclini alle tecniche empatetiche.

Non ci sono ragioni o fondamenti di carattere extra-ideologico per poter scegliere tra le diverse concezioni della storia e della conoscenza di essa a cui fanno riferimento le diverse ideologie. Infatti «dato che queste concezioni hanno origine in considerazioni etiche, l'assunzione di una determinata posizione epistemologica con cui giudicare la loro adeguatezza conoscitiva rappresenterebbe essa stessa solo un'altra scelta etica»<sup>393</sup>.

Che tipo di rapporto c'è tra convinzioni ideologiche dello storico e il tipo di intreccio e di argomento formale che decide di usare nei suoi resoconti? Secondo White il tipo di intreccio e di argomento scelti non devono essere considerati come funzioni delle convinzioni ideologiche dello storico; d'altra parte la forma che egli decide di dare alla sua opera ha delle implicazioni ideologiche che rientrano nelle quattro categorie appena viste.

«Il momento etico di un'opera storica», dice White, è «riflesso nel modo di implicazione ideologica con cui una percezione "estetica" (l'intreccio) e un'operazione conoscitiva (l'argomento) si possono combinare in modo da derivare esposizioni prescrittive da ciò che può apparire semplicemente descrittivo o analitico»<sup>394</sup>. Ciò significa che le implicazioni morali di un argomento storico devono essere rintracciate nella relazione tra la struttura della trama e l'argomento formale offerto come spiegazione scientifica degli eventi. Così ad esempio una serie di eventi può essere intrecciata come una tragedia e spiegata scientificamente attraverso il ricorso a leggi causali. In questo caso l'implicazione sarà che l'uomo è sottoposto ad un contratto con un destino ineluttabile e la verità ideologica sarà di tipo conservatrice. Dunque la storia può esprimere una tale verità senza che essa entri necessariamente nel resoconto stesso poiché essa può essere rintracciata nel "tono" o nell'"umore" con cui viene posta ad esempio la fine del dramma. Oppure una narrazione satirica dal tono ottimistico avrà implicazioni di tipo liberale, mentre una dal tono rassegnato avrà implicazioni di tipo conservatrice.

A seconda della combinazione delle strategie esplicative usate dallo storico si avrà uno stile storiografico piuttosto che un altro. Tale combinazione però non può essere attuata in maniera indiscriminata poiché vi sono delle "affinità elettive" tra i vari tipi di intrecci, di argomenti e di ideologie. Per esempio un intreccio comico non si addice ad un argomento meccanicistico, né uno satirico ad un'ideologia radicale.

---

<sup>393</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>394</sup> *Ivi*, p. 40.

White fornisce una rappresentazione grafica di queste affinità per cui a ciascun modo di intreccio corrisponde un determinato argomento e una ideologia precisa (quelli posti sulla stessa riga):

INTRECCIO	ARGOMENTO	IDEOLOGIA
romantico	formalistico	anarchico
tragico	meccanicistico	radicale
comico	organicistico	conservatore
satirico	contestualistico	liberale

Questi però non devono essere intesi come schemi da seguire rigidamente. Ogni opera è attraversata da una tensione dialettica che caratterizza lo sforzo che lo storico compie nel combinare nella maniera che ritiene più opportuna le varie strategie esplicative. Tale tensione dialettica risponde comunque ad una visione coerente e autoconsistente che lo storico ha del campo storico. Da essa derivano gli attributi stilistici dell'opera. Ma aspetto ancor più importante è che, secondo White, quella consistenza e quella coerenza si fondano su motivi di natura poetica e linguistica. Infatti,

prima che lo storico possa far pesare sui dati del campo storico l'apparato concettuale che egli userà per rappresentarlo e spiegarlo, deve prima di tutto *prefigurare* il campo, costituirlo, cioè, come oggetto di percezione mentale. Questo atto poetico è indistinguibile dall'atto linguistico in cui si prepara il campo per l'interpretazione come settore di un tipo particolare. Cioè, prima che un dato settore possa essere interpretato, deve essere prima spiegato come base occupata da figure individuabili<sup>395</sup>.

Lo storico ha quindi come primo problema quello di individuare i vari elementi lessicali, grammaticali e sintattici del campo. Solo a quel punto sarà possibile una sua interpretazione. Il suo problema è cioè quello di costruire un protocollo linguistico preconettuale con il quale caratterizzare il campo storico e i suoi elementi in modo da prepararli alla loro successiva interpretazione e rappresentazione. Allora, prima di iniziare la raffigurazione di "ciò che accadde" deve «prefigurare come possibile oggetto di conoscenza l'intera serie di eventi riportata nei documenti. Questo fatto prefigurativo è poetico in quanto è preconoscitivo e precritico nell'economia della coscienza propria dello storico»<sup>396</sup>. Si tratta di un atto costitutivo della struttura verbale con cui lo storico fornirà una spiegazione e una rappresentazione di "ciò che accadde". Con

---

<sup>395</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>396</sup> *Ivi*, p. 45.

tale atto poetico lo storico non solo costituisce l'oggetto di percezione mentale e di studio, ma predetermina anche «la modalità delle strategie concettuali che userà per spiegarlo»<sup>397</sup>.

#### ***1.3.4.4 La teoria dei tropi***

Per comprendere le operazioni mediante le quali gli oggetti di esperienza vengono colti prefigurativamente e preparati così ad una comprensione consapevole, White riprende la teoria che indica nella metafora, nella sineddoche, nella metonimia e nell'ironia, i quattro tropi principali per l'analisi del linguaggio poetico. Questi tropi forniti dal linguaggio possono essere considerati come i paradigmi delle operazioni che la coscienza compie nel prefigurare campi d'esperienza che possono risultare problematici dal punto di vista conoscitivo in modo da prepararli all'analisi e alla spiegazione. Ciò significa che

nell'uso linguistico stesso, il pensiero è fornito di possibili paradigmi di spiegazione alternativi. La metafora è relativa alla rappresentazione come si può vedere che lo è il formalismo. La metonimia è riduttiva in un modo meccanicistico, mentre la sineddoche è integrativa come lo è l'organicismo<sup>398</sup>.

Ogni protocollo linguistico consente quindi di prefigurare gli oggetti in maniera diversa: la metafora (protocollo linguistico di identità) determina la prefigurazione dell'esperienza in termini di oggetto-oggetto; la metonimia (linguaggio di estrinsecità) in termini di parte-parte, mentre la sineddoche (linguaggio di intrinsecità) in termini di oggetto-tutto. Infatti la metafora consente la rappresentazione di una cosa ponendola in relazione con un'altra, sulla base di qualche somiglianza, come nella frase «il mio amore, una rosa»; la metonimia invece attua una sostituzione del nome del tutto con quello di una sua parte: ad esempio la frase «cinquanta vele» viene usata al posto di «cinquanta navi»; infine la sineddoche consente di indicare una qualità del tutto facendo riferimento ad una sua parte come nel caso della frase: «egli è tutto cuore».

Rispetto a questi tre tropi, che White definisce semplici, vi è quello dell'ironia, distinto dagli altri poiché costituisce un uso "autocosciente" del linguaggio metaforico. L'ironia infatti consiste nell'uso di una metafora finalizzato all'autonegazione. La metafora che viene usata in questo caso è infatti manifestamente assurda e pertanto suggerisce un ripensamento ironico e dunque la sua stessa negazione. L'ironia può essere definita il linguaggio della negazione.

A causa della consapevolezza o dell'uso autocosciente che essa presuppone, l'ironia può essere definita «metatropologica, in un solo senso, poiché si esprime nella consapevolezza autocosciente

---

<sup>397</sup> *Ibidem.*

<sup>398</sup> *Ivi*, pp. 49-50.

del possibile abuso del linguaggio figurativo»<sup>399</sup>. Essa cioè rappresenta uno stadio della coscienza in cui viene rilevata la natura problematica dello stesso linguaggio, in cui si è consapevoli della potenziale insensatezza delle caratterizzazioni che esso fornisce della realtà o dell'assurdità delle credenze. Ecco perché, aggiunge White, «le caratterizzazioni del mondo poste nel modo ironico sono spesso considerate *intrinsecamente* sofisticate e realistiche»<sup>400</sup>: esse sembrano aver raggiunto uno stadio di autocoscienza in cui è possibile una concettualizzazione del mondo autocritica, “illuminata”. In questo senso essa sembrerebbe essere trans-ideologica. In realtà può essere usata tatticamente per difendere posizioni liberali o conservatrici o in maniera offensiva nei confronti degli anarchici o dei radicali. Essa è in generale scettica nei confronti della possibilità di azioni politiche positive. Per quel che riguarda gli altri livelli di prefigurazione, è ostile a strategie di spiegazione di tipo formalistico, meccanicistico e organicistico. Sul piano della forma immaginativa essa è affine a quella della satira e assolutamente distante dagli archetipi del romance, della commedia e della tragedia, visto che questi ultimi suggeriscono l'idea di una possibilità di sviluppo umano. Essa suggerisce una sorta di scetticismo anche nei confronti di qualsiasi forma di scienza che cerchi di studiare la natura della realtà sociale<sup>401</sup>.

#### ***1.3.4.5 Dalla realtà alla narrazione.***

Con la sua teoria formale dell'opera storica culminante nella ripresa della teoria dei tropi linguistici White mette in risalto il carattere, potremmo dire, per nulla asettico o ingenuo della forma di discorso in cui consiste ogni narrazione storica. Viene a cadere in tal modo e in maniera più radicale qualsiasi possibilità di considerare la narrazione come forma di discorso adatto alla realtà storica perché intesa come calco fedele di essa.

Con White si pongono quindi in maniera ancor più radicale i problemi relativi al rapporto tra narrazione e realtà o più semplicemente il problema della verità. E questo per diversi motivi. Innanzi tutto le operazioni di prefigurazione che lo storico mette in atto, come si è visto, precedono e in qualche modo costituiscono lo stadio successivo di concettualizzazione consapevole del campo storico. Tali operazioni di prefigurazione sono affini a quelle strategie finalizzate alla spiegazione stessa degli eventi, le quali vengono scelte non sulla base di ragioni epistemologiche, ma sulla base di ragioni morali ed estetiche. Si pone quindi la difficoltà di rintracciare una metodologia o una criteriologia che consenta di scegliere e valutare le strategie e le strutture di ogni resoconto.

---

<sup>399</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>400</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>401</sup> Cfr. *ivi*, pp. 51-52.



Il problema della verità deriva dal fatto che è possibile avanzare narrazioni contrastanti degli stessi avvenimenti e considerarle tutte ugualmente plausibili. Ciò è possibile perché «le versioni narrative non sono formate solo da affermazioni fattuali (singole proposizioni esistenziali) e da argomenti; consistono anche di elementi poetici e retorici grazie ai quali quel che altrimenti sarebbe una lista di fatti si trasforma in una storia»<sup>402</sup>. È possibile quindi fornire una versione narrativa diversa senza per questo fare violenza alle fonti fattuali, ma semplicemente assegnando agli eventi significati diversi attraverso la scelta di diverse strutture di intreccio.

Questa presa di posizione “antirealistica” era già emersa da quanto è stato detto sulle narrazioni attraverso le distinzioni tracciate tra esse e le forme annalistiche e cronachistiche, e sulle operazioni di prefigurazione su cui si fondano quelle di ricostruzione del passato e da cui derivano importanti implicazioni relative al nesso tra narrazione e realtà. Come si è visto a proposito della trattazione delle caratteristiche della storiografia annalistica, presupposto di base che guida l’analisi di White sullo sviluppo della nostra coscienza storica, è quello del riconoscimento di una pretesa di “realismo” che caratterizza ogni tentativo di ricostruzione storica, indipendentemente dalla forma che essa assume e soprattutto la necessità di individuare la concezione della realtà su cui si fonda la scelta di ciascun tipo di resoconto storico. Tale presupposto in realtà mette da subito in evidenza l’intenzione di sottolineare l’impossibilità di stabilire quanto legittime siano quelle diverse pretese di realismo, nella misura in cui ciascuna pretende di essere assoluta e quindi esclusiva.

Nell’ambito di una riflessione sul rapporto tra narrazione e realtà il primo aspetto da considerare ha a che fare con il riconoscimento che «nessun insieme dato di eventi storici casualmente registrati può costituire una storia in sé; al più, gli eventi possono offrire allo storico *elementi* per una storia. Gli eventi sono *trasformati* in una storia attraverso la soppressione o la subordinazione di alcuni di loro e la sottolineatura di altri»<sup>403</sup>. Bisogna tener conto innanzi tutto di un elemento di selezione guidata da un criterio di rilevanza, che come si è visto all’inizio distingue fortemente la narrazione dal resoconto annalistico, laddove quest’ultimo costituisce una semplice registrazione degli eventi per il solo fatto che sono accaduti.

Inoltre, il secondo aspetto da rilevare è che l’operazione di trasformazione degli elementi forniti dal documento in elementi di una storia avviene attraverso ripetizione di motivi, variazioni di toni, cambiamenti del punto di vista, strategie descrittive alternative e «tutte quelle tecniche che normalmente ci aspetteremmo di trovare nell’intreccio di un romanzo o di un pezzo teatrale»<sup>404</sup>.

---

<sup>402</sup> H. White, “Historical Emplotment and the Problem of Truth”, in AA. VV., *Probing the Limits of Representation. Nazism and the “Final Solution”*, a cura di S. Friedlander, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1992, pp. 37-53, trad. it. “Le strutture d’intreccio nelle rappresentazioni storiche e il problema della verità” in Id., *Forme di storia, op. cit.*, p. 88.

<sup>403</sup> H. White, “The Historical Text as Literary Artifact”, *op. cit.*, p. 18.

<sup>404</sup> *Ibidem*.

Questa affermazione segna uno scarto tra narrazione e realtà, come sottolinea White dicendo che «nessun evento storico è *intrinsecamente tragico*, può solo essere concepito come tale da un particolare punto di vista o dall'interno del contesto di un insieme strutturato di eventi di cui è un elemento che gode di un posto privilegiato»<sup>405</sup>, e soprattutto l'avvicinamento della storia alla letteratura. La narrazione storica infatti può essere definita, seconda White, un «artefatto verbale»<sup>406</sup>.

Inoltre, il fatto che le situazioni storiche non abbiano in sé significati intrinseci fa sì che la scelta del modello di configurazione che più si adatta ad esse dipende interamente dal singolo storico<sup>407</sup>.

È per questo motivo che troviamo resoconti storici ugualmente autorevoli che raccontano gli stessi eventi configurandoli però con diverse strutture di intreccio. E non si può dire, afferma White, che tra gli autori di quei resoconti uno avesse una maggiore conoscenza dei fatti rispetto agli altri. Semplicemente essi avevano idee diverse circa il tipo di storia che si adattasse meglio ad essi. Né si deve pensare che quegli storici raccontarono storie diverse per il fatto di aver scoperto tipi diversi di fatti, ad esempio politici piuttosto che sociali; in realtà «essi sfruttarono generi diversi di “fatti” perché avevano tipi diversi di storie da narrare»<sup>408</sup>, tutte ugualmente plausibili. E ciò avviene perché le loro scelte di strategie esplicative non si fondano affatto su ragioni di carattere epistemologico, ma su ragioni di tipo extrastorico: ideologiche, estetiche e mitiche<sup>409</sup>.

Dunque, se i fatti non sono in se stessi né tragici né comici né romantici,

*come* si debba configurare una specifica situazione storica dipende dall'abilità dello storico di far corrispondere una specifica struttura d'intreccio a un complesso di eventi storici cui egli desidera attribuire un significato di tipo particolare. Questa è essenzialmente un'operazione letteraria, cioè di costruzione fantastica, e chiamarla così nulla toglie allo *status* delle narrazioni storiche in quanto forniscono un certo tipo di conoscenza<sup>410</sup>.

Ciò che viene messo in dubbio allora non è la funzione conoscitiva svolta dalla narrazione. Infatti tale *status* verrebbe intaccato soltanto se credessimo che

la letteratura non ci insegni nulla sulla realtà, ma sia un prodotto dell'immaginazione appartenente a un mondo diverso, non-umano. Dal mio punto di vista avvertiamo l'“elemento di fantasia” nella storia

---

<sup>405</sup> *Ibidem*.

<sup>406</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>407</sup> Cfr. *ivi*, pp. 18-19. Ciò apre la questione che White affronta nel saggio “Historical Emplotment and the Problem of Truth” in cui si chiede se non vi siano dei limiti nella scelta del tipo di intreccio quando si tratta di fornire resoconti di fatti quali la Soluzione finale. Il problema riguarda, in ogni caso, la distinzione che White fa tra ragioni epistemologiche e ragioni etiche per la scelta di un intreccio piuttosto che di un altro.

<sup>408</sup> H. White, “The Historical Text as Literary Artifact”, *op. cit.*, p. 19.

<sup>409</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>410</sup> *Ivi*, p. 20.

come una “spiegazione” per la stessa ragione per cui attribuiamo alla grande letteratura il potere di illuminare un mondo che visitiamo insieme all’autore. In entrambi i casi riconosciamo le forme con cui la coscienza costituisce e prende possesso del mondo in cui cerca di vivere bene<sup>411</sup>.

Dunque l’accostamento della storia alla letteratura non mira affatto alla destituzione del carattere conoscitivo della prima, ma piuttosto al riconoscimento del suo carattere immaginario che consente di spostare l’insegnamento della storia ad un livello di autocoscienza più alto. Tale riconoscimento consentirebbe di evitare agli storici di cadere vittima di preconcetti ideologici e di confonderli con «la percezione “corretta” di “come le cose *veramente* sono”»<sup>412</sup>.

L’elemento finzionale che caratterizza le narrazioni, reali e immaginarie, non consente di considerare la narrazione come «un “contenitore” neutro del fatto storico, una modalità di discorso “naturalmente” adatta a rappresentare in maniera diretta gli eventi storici» come suggerirebbe il fatto che solitamente essa si serve di linguaggi «cosiddetti naturali o quotidiani»<sup>413</sup> anziché di linguaggi tecnici. Né consente di credere, come invece accade nell’ambito dell’establishment degli studiosi, che gli eventi stessi siano organizzati già in storie reali che attendono esclusivamente di essere raccontate o scoperte. Le narrazioni, afferma White, non sono affatto delle rappresentazioni immediate e intuitive di storie esistenti nella realtà, ma enunciati fattuali, «costruzioni verbali, i cui contenuti sono tanto *inventati* quanto *trovati* e le cui forme hanno più in comune con i loro corrispettivi nella letteratura di quanto abbiano con quelli nelle scienze»<sup>414</sup>. Esse forniscono alla realtà una coerenza e un significato che essa non possiede, rispondendo così ad una nostra aspirazione. È solo nella narrazione che la realtà assume «la maschera di un significato, la cui completezza e la cui pienezza possiamo solo immaginare, mai esperire»<sup>415</sup>.

È in base al nostro *desiderio* di rintracciare negli eventi coerenza e integrità e in base alla volontà degli storici di individuare una forma di rappresentazione che rispondesse all’esigenza di una disciplina, la storia, dotata del carattere dell’oggettività, che la narrazione è stata trasformata «da una maniera di parlare in un paradigma della forma che la realtà stessa mostra a una coscienza “realistica”»<sup>416</sup>. Agli storici si deve dunque l’idea che la forma narrativa di un discorso che ha a che fare con eventi reali possiede in sé obiettività, serietà e realismo.

Il tentativo di individuare una forma di rappresentazione “diretta” della realtà è stato compiuto anche nell’ambito della teoria letteraria, la quale ha sostenuto che nel discorso narrativizzato, aspetti

---

<sup>411</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>412</sup> Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

<sup>413</sup> H. White, “Historical Emplotment and the Problem of Truth”, *op. cit.*, p. 87.

<sup>414</sup> Cfr. *ibidem* e “The Historical Text as Literary Artifact”, *op. cit.*, p. 16.

<sup>415</sup> H. White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, p. 56.

<sup>416</sup> *Ivi*, p. 59. White fa notare, sulla base della trattazione delle forme annalistiche e cronachistiche, che se fosse semplicemente una questione di realismo anche quelle forme dovrebbero essere considerate come paradigmi dei modi in cui la realtà si dà alla percezione (cfr. *ivi*, pp. 59-60).

come l'assenza di riferimenti al narratore, consentirebbero agli avvenimenti di «raccontarsi da soli». Ma, obietta White, gli eventi non dovrebbero affatto raccontarsi da soli. Essi dovrebbero invece limitarsi ad essere. L'artificialità dell'idea che gli eventi dovrebbero parlare da soli è in fondo dimostrata dal ritardo con cui il discorso storico è stato inventato e dalle difficoltà derivanti da ogni tentativo di trasposizione narrativa degli eventi. Se essi parlassero da soli non ci troveremmo di fronte a tali difficoltà<sup>417</sup>.

La credenza che gli eventi possano essere correttamente rappresentati è in realtà fondata sul desiderio o su un impulso psicologico a considerare gli eventi come già naturalmente narrativizzati<sup>418</sup>.

Vi è dunque un bisogno profondo di credere che la realtà possieda quella coerenza che in effetti noi vi attribuiamo attraverso la sua configurazione in un intreccio. In realtà i vari intrecci in cui ci vengono raccontate diversi tipi di storie non sono altre che «immagini dell'autorità che ci convoca a partecipare dell'universo morale che senza la sua forma di storia non eserciterebbe alcuna attrazione»<sup>419</sup>. La funzione di conferire significato agli eventi è quindi strettamente connessa, secondo White, alla funzione moralizzante che ogni storia svolge. La stessa richiesta di conclusione basilare in ogni racconto, e assente nelle altre forme di rappresentazione storiografica, costituisce un'esigenza «di significato morale, una richiesta affinché le sequenze di eventi reali siano valutate secondo la loro rilevanza come elementi di un dramma morale»<sup>420</sup>. Del resto in che cosa potrebbe consistere una chiusa narrativa se non nel passaggio da un ordine morale all'altro? Non si può certo pensare alla fine di un racconto di eventi reali intesa come fine definitiva, come se in quel momento la realtà scomparisse e che gli eventi all'improvviso smettessero di accadere.

Questa dimensione morale è tale da essere rintracciata e nella necessità di un giudizio morale da parte del narratore sugli eventi, e nel riferimento imprescindibile, come si è visto, delle storie ad un sistema sociale che costituisce non solo la fonte di quei criteri di giudizio che permettono di sanzionare gli eventi di una storia, ma che consentono anche di stabilire quali eventi sono degni di essere inseriti in una storia e pertanto di essere ricordati. È un aspetto che abbiamo visto mancare nelle altre due forme di resoconto analizzate, nelle quali gli eventi vengono registrati per il semplice fatto di essere accaduti. È un aspetto così peculiare alla narrazione che nel momento in cui la sensibilità morale viene meno manca la stessa narrazione. Ciò vuol dire che laddove c'è narrazione il senso morale e l'impulso a moralizzare gli eventi sono presenti<sup>421</sup>.

---

<sup>417</sup> Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

<sup>418</sup> Cfr. *ivi*, p. 40.

<sup>419</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>420</sup> *Ibidem*.

<sup>421</sup> Cfr. *ivi*, p. 59.

Alla funzione moralizzante e di conferimento di significato della narrazione si accompagna indissolubilmente quella di una mediazione tra il documento storico e il pubblico, tra una realtà ancora priva di coerenza e una realtà che acquista tale coerenza mediante la sua organizzazione in un intreccio narrativo. Tale intreccio, come abbiamo visto, viene scelto liberamente dallo storico, il quale però nell'avvicinarsi alle fonti «porta con sé un'idea dei *modelli* di configurazione degli eventi che *possono essere riconosciuti* come storie dal pubblico per cui egli scrive»<sup>422</sup>. I modelli di configurazione che lo storico usa sono infatti appartenenti ad una cultura a cui appartiene lo stesso lettore il quale è così in grado di riconoscere e comprendere il senso che lo storico ha attribuito agli eventi. È solo in virtù di questa possibilità di *riconoscere* quelle forme, attraverso la quale la sua cultura di appartenenza fornisce senso al passato, sia pubblico che privato, che la narrazione può effettivamente svolgere una funzione di mediazione rendendo familiari, attraverso la loro codificazione in strutture note, eventi che sono inizialmente estranei, a volte addirittura traumatici. La familiarità delle forme letterarie di cui si serve lo storico è quindi fondamentale. Infatti, come ha sostenuto Collingwood, «non si può mai spiegare una tragedia a qualcuno che non sia già avvezzo ai tipi di situazione che sono considerati “tragici” dalla propria cultura»<sup>423</sup>.

Lo storico può scegliere tra le forme di codificazione offerte dalla sua cultura certo di rendere comprensibile e familiare ciò che prima non lo era perché egli

condivide con il suo pubblico *idee generali* delle *forme* che *devono* essere assunte da situazioni umane pregne di significato in quanto lo storico partecipa ai processi specifici di attribuzione di senso che lo identificano come membro di uno specifico ambiente culturale<sup>424</sup>.

Usando le tecniche del linguaggio figurativo proprie della sua tradizione culturale lo storico non si limita a descrivere gli eventi ma indica la direzione nella quale essi devono essere visti. In questo senso la narrazione svolge una funzione di mediazione che ci permette di parlare di essa nei termini di una «metafora estesa» che non si limita a riprodurre gli eventi, ma indica la direzione in cui pensarli e attribuisce ai nostri pensieri su di essi diverse valenze emozionali. Essa «non *immagina* le cose che indica; *richiama alla mente* immagini delle cose che indica, come la metafora»<sup>425</sup>. Le storie dunque sono strutture simboliche che assimilano gli eventi a forme con le quali abbiamo già consuetudine perché appartenenti alla nostra cultura letteraria.

---

<sup>422</sup> H. White, “The Historical Text as Literary Artifact”, *op. cit.*, p. 19. Ultimo corsivo mio.

<sup>423</sup> *Ibidem*.

<sup>424</sup> *Ivi*, p. 20 e p. 34.

<sup>425</sup> *Ivi*, p. 26.

### I. 3. 5. Esiti e nuove prospettive

La trattazione fin qui svolta ha avuto l'obiettivo di sviscerare le questioni da cui è emersa la proposta di un recupero della narrazione in ambito storiografico e soprattutto quelle implicate dal relativo dibattito che possono essere ricondotte al tema più generale del rapporto dell'uomo con la realtà e della concezione stessa della storia e della verità.

Ad un'iniziale concezione che può essere definita "realismo ingenuo" e che la riflessione di Aron e Marrou ha contribuito a mettere in discussione<sup>426</sup>, fa seguito, nel quadro delle proposte narrative, una concezione unitaria nel suo rifiuto del realismo e che individua nell'atto interpretativo del soggetto il luogo dello scarto tra realtà e narrazione. Meno unitaria è invece la riflessione che, partendo dalla consapevolezza di questo scarto, giunge da una parte a ridurlo, nell'ambito dell'affermazione di una presunta *naturalezza* del medium narrativo, dall'altra ad evidenziarlo all'interno di una posizione che può essere definita "imposizionalista"<sup>427</sup>.

Come si è visto nei paragrafi precedenti lo sviluppo delle teorie narrative ha contribuito a mettere in evidenza un aspetto fondamentale della narrazione che possiamo chiamare elemento di fiction. È all'interno di questo filone che viene "smascherata", infatti, la presenza di un carattere imprescindibilmente interpretativo e dunque attivo del soggetto nella sua ricostruzione della realtà. Tale smascheramento ha però avuto conseguenze diverse. Una di questa consiste nell'affermazione, da parte di narrativisti come Mink e White, che la forma narrativa venga imposta arbitrariamente dall'uomo alla realtà.

Il primo, mettendo in evidenza la peculiarità del tipo di comprensione messa in atto dallo storico, mostra l'aspetto attivo del suo costruire una totalità significativa non riscontrabile nella realtà. E nel ribadire l'autonomia e la specificità dell'atto configurante nega al contempo la corrispondenza tra l'ordine in cui sono organizzati gli eventi e da cui scaturisce il loro significato e la struttura del reale. Infatti, come si è visto, il lavoro dello storico non consiste nell'offrire una presentazione, un elenco di accadimenti bensì nell'organizzare ciò che deve narrare e nel mostrare l'ordine in cui ha organizzato gli eventi. Ciò che egli fornisce è dunque l'interpretazione, quella concezione di fondo che traspare da tutta la narrazione e che dà significato alle singole conclusioni<sup>428</sup>.

Si tratta di un lavoro, di un'attività specifica che si fonda sulla capacità di cogliere con uno sguardo d'insieme gli accadimenti e di organizzarli in una totalità significativa che abbia un inizio, uno svolgimento e una fine. Mink concorda con Barbara Hardy nel ritenere che tale attività costituisca un atto primario della mente, tuttavia egli prende le distanze dall'idea di Hardy secondo

<sup>426</sup> Cfr. parag. I.1 del presente lavoro.

<sup>427</sup> Cfr. A. P. NORMAN, *Telling it Like it Was: Historical Narratives on Their Own Terms*, "History and Theory", vol. XXX, n. 2, 1991, p. 120.

<sup>428</sup> Cfr. L. O. MINK, *The Autonomy of Historical Understanding*, op. cit.

cui tale attività sia stata trasposta dalla vita, dal campo della nostra esperienza a quello artistico-letterario e che quindi per il fatto che viviamo delle storie, sogniamo delle storie, ricordiamo delle storie etc. noi attribuiamo la forma del racconto anche alle rappresentazioni artistiche. Mink sostiene che sia proprio il contrario e cioè che, pur essendo la narrazione la forma primaria della ricostruzione storica, essa non venga trasferita dalla vita all'arte ma dall'arte alla vita: «Le storie non sono vissute ma raccontate. La vita non ha inizi, parti centrali e conclusioni»<sup>429</sup>. Pertanto se è vero che l'atto configurazionale è l'atto specifico, più appropriato a ricostruire la storia, esso non consiste però in una semplice rilevazione di un ordine che caratterizza la realtà e che in quanto tale precede il lavoro stesso dello storico. Quest'ultimo secondo Mink attribuisce agli eventi un ordine e un significato che essi non hanno cogliendoli attraverso l'esercizio del giudizio. Il significato che gli eventi assumono è frutto di questa capacità di "prendere-insieme" eventi che nella realtà non sono connessi tra loro. Nella realtà «ci sono speranze, piani, battaglie e idee ma solo nelle storie retrospettive esistono speranze deluse, piani falliti, battaglie decisive e idee embrionali»<sup>430</sup>. Noi quindi non sogniamo in modo narrativo ma comunichiamo i contenuti dei nostri sogni ricostruendoli in forma narrativa perché abbiamo appreso dall'arte e dalla Storia il modo di raccontare le nostre esperienze.

Nell'opera di Hayden White il rifiuto della concezione della narrazione come calco fedele della realtà è ancora più radicale. Infatti con la sua teoria formale dell'opera storica che culmina nella ripresa della teoria dei tropi linguistici e che porta alla luce le operazioni di prefigurazione del campo storico mostra il carattere illusorio della pretesa asetticità e genuinità del resoconto narrativo. A sostegno di tale affermazione White sottolinea che la scelta delle diverse strategie esplicative degli eventi viene compiuta sulla base di ragioni non epistemologiche ma estetiche e morali. Ciò rende possibile l'esistenza di narrazioni contrastanti e ugualmente plausibili degli stessi accadimenti. Esse infatti non sono costituite soltanto da elementi fattuali e "trovati", ma anche da elementi retorici e poetici, dunque "inventati", che consentono di trasformare una serie di accadimenti in una storia. Pertanto la scelta di quelle strutture di intreccio con cui lo storico dà forma alla storia può essere considerata arbitraria o comunque non rispondente ad una criteriologia epistemologica. Inoltre secondo White è solo nella narrazione che la realtà assume «la maschera di un significato, la cui completezza e la cui pienezza possiamo solo immaginare, mai esperire»<sup>431</sup>. È a causa del nostro *desiderio* di rintracciare negli eventi coerenza e integrità e della volontà degli storici di individuare una forma di rappresentazione che rispondesse all'esigenza di una disciplina, la storia, dotata del carattere dell'oggettività, che la narrazione è stata trasformata «da una maniera

---

<sup>429</sup> Id., *History and Fiction as Modes of Comprehension*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>430</sup> *Ibidem*.

<sup>431</sup> H. WHITE, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", *op. cit.*, p. 56.

di parlare in un paradigma della forma che la realtà stessa mostra a una coscienza “realistica”»<sup>432</sup>. Agli storici si deve dunque l’idea che la forma narrativa di un discorso che ha a che fare con eventi reali possieda in sé obiettività, serietà e realismo. Secondo White, invece, quello narrativo è uno dei resoconti possibili, non il più realistico, fondato su uno dei diversi modi di intendere la realtà e il realismo stesso. Si pensi a quanto si è detto sulle differenze tra annali, cronache e narrazione e sul modo di intendere la realtà su cui si fondano<sup>433</sup>.

La scelta della narrazione come modo di ricostruire i fatti non ha dunque a che fare con il presunto carattere narrativo della realtà ma con il nostro bisogno di riscontrarlo. Un evento, sostiene White, non è in se stesso tragico, ma acquista tale significato all’interno di un intreccio.

Infine la funzione di conferire significato agli eventi è strettamente connessa, secondo White, alla funzione moralizzante che ogni storia svolge. La stessa richiesta di conclusione, basilare in ogni racconto e assente nelle altre forme di rappresentazione storiografica, costituisce un’esigenza «di significato morale, una richiesta affinché le sequenze di eventi reali siano valutate secondo la loro rilevanza come elementi di un dramma morale»<sup>434</sup>.

White dunque concorda con Mink nel dire che il mondo non è da noi esperito secondo la forma di storie ben costruite e che in realtà siamo noi a costruire storie immaginando che in esse il mondo stesso si riveli.

Questa denuncia del carattere artificioso delle ricostruzioni narrative della realtà è stato sottolineato anche dagli strutturalisti come Roland Barthes il quale, nella sua *Introduzione all’analisi strutturale del racconto*<sup>435</sup>, sostiene l’incapacità dell’arte di rappresentare la vita a causa della sua tendenza ad escludere tutto ciò che è estraneo e ad assegnare un posto ad ogni elemento sulla base di criteri di ordine e coerenza. È evidente, sostiene il pensatore francese, che nella realtà le cose non stanno così: essa è governata dal caos e dal disordine.

Per Frank Kermode non solo il racconto ma anche il nostro stesso modo di organizzare e ordinare l’esperienza falsifica in qualche maniera la realtà. Si pensi al “tic-tac” dell’orologio. Il fatto stesso di chiamare i due suoni con nomi diversi, “tic” e “tac”, costituisce il nostro modo di indicare una differenza temporale tra essi e anche il loro ruolo di inizio e fine. Si tratta però di una finzione consistente nell’organizzare in una configurazione una mera sequenza di suoni. Il “tic-tac” dell’orologio rappresenta allora l’esempio più efficace per mostrare la nostra tendenza ad

---

<sup>432</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>433</sup> Cfr. il parag. I.3.4 del presente lavoro.

<sup>434</sup> H. WHITE, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, *op. cit.*, p. 57

<sup>435</sup> Cf. R. BARTHES, “Introduction to the Structural Analysis of Narrative” in *Image, Music, Text*, New York, 1977, trad. it. “Introduzione all’analisi strutturale dei racconti”, in AA. VV., *L’analisi del racconto*, Bompiani, Milano 1984.



“umanizzare” la realtà organizzando gli eventi in configurazioni narrative che non esistono in essa<sup>436</sup>.

La riflessione di Kermode è particolarmente interessante perché introduce un aspetto che fa da ponte, nell’opera di alcuni pensatori, tra il rifiuto del realismo ingenuo e l’affermazione della continuità tra vita e narrazione: l’esperienza. Infatti parlare di esperienza significa in fondo riconoscere da subito l’elemento di distanza tra una realtà *considerata come oggettiva* e la conoscenza che di essa ne ha il soggetto. Il problema della penetrabilità o viceversa opacità di un cosiddetto oggetto, passato o evento assoluto non si pone più a questo livello, mentre si recupera, dall’altra parte, l’idea che ci sia uno stretto e imprescindibile legame tra racconto del passato e il nostro modo di esperirlo. È su questo punto che il dibattito tra pensatori come White, Mink, Kermode da una parte e Carr, MacIntyre, Hardy e Ricoeur dall’altra, si incentra. I primi, come si è visto, rifiutano l’idea che la realtà sia già strutturata narrativamente, gli altri invece, a diversi livelli e con le dovute distinzioni, ritengono che la realtà in quanto realtà umana si strutturi narrativamente o pre-narrativamente e pertanto sostengono che la narrazione sia la forma più adatta a rappresentarla. Il punto attorno al quale ruota la discussione mi sembra quindi sia relativo al modo in cui debba essere intesa l’esperienza. In fondo Kermode non nega la naturale tendenza umana ad organizzare narrativamente ciò che esperisce, tuttavia egli rintraccia in questo un atteggiamento arbitrario dell’uomo che impone alla realtà le proprie griglie interpretative.

I pensatori che a questo punto potremmo definire “continuisti”, partendo proprio da tale consapevolezza e dall’idea che l’esperienza sia da sempre organizzata, configurata narrativamente, individuano nella narrazione l’unico modo in cui il passato può essere ricostruito.

A questa conclusione giunge David Carr il quale fonda l’idea che la ricostruzione del passato debba avere carattere narrativo partendo dalla considerazione del fatto che la nostra stessa esperienza pre-teoretica e pre-tematica del tempo si strutturi narrativamente. La stessa pianificazione e comprensione delle azioni, così come l’esperienza degli eventi, in quanto dotati di una struttura temporale, sono inevitabilmente organizzate in configurazioni narrative<sup>437</sup>.

L’idea di Carr è che gli imposizionalisti abbiano in realtà frainteso il significato della continuità tra arte e vita. La sua proposta è quella di considerare che l’elemento di finzione del racconto non implichi una negazione o deformazione della realtà, ma l’estensione e la configurazione delle sue figure (*features*) primarie<sup>438</sup>.

Va sottolineato che il riferimento al modo in cui esperiamo la realtà non suggerisce l’impossibilità di cogliere una verità che sfugga a quell’esperienza. Infatti ciò che viene esperito è

---

<sup>436</sup> Cfr. F. KERMODE, *The Sense of an Ending*, Oxford University Press, New York 1968.

<sup>437</sup> Cfr. D. CARR, *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington 1986.

<sup>438</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

un'esistenza nella cui trama l'uomo si trova ad agire, comprendere, progettare, attendere etc. Se è vero, come dice Mink, che solo a posteriori le speranze diventano speranze deluse, è anche vero che l'attesa della loro realizzazione struttura il nostro agire e che tra le azioni che compiamo e gli eventi che esperiamo ci sono nessi che non vengono imposti retrospettivamente. E la narrazione è in grado di rendere conto di quei legami o intrecci in cui la stessa vita dell'uomo si articola. È interessante da questo punto di vista la posizione di Schapp, il filosofo tedesco che ha espresso, nel suo *In Geschichten Verstrickt*, l'idea dell'essere *impigliato in una storia*. Tale nozione illustra il carattere narrativo della nostra esperienza come si evince dall'esempio proposto dallo stesso Schapp. Riguarda un giudice che cerca di comprendere un imputato cercando di dipanare gli intrighi in cui è implicato. L'uomo è già impigliato in una rete di intrighi e dunque in una storia che ha già una sua consistenza e che si dispone per essere ricostruita e raccontata in un dossier. La pretesa di ricostruire quella storia si fonda sul presupposto che esista già una storia non-detta in cui l'uomo è inserito e rispetto alla quale il racconto della storia, seppur necessaria in casi come quello giudiziario, è secondaria<sup>439</sup>. Inoltre l'affermazione dell'impossibilità di conoscere un uomo se non attraverso la conoscenza della sua storia non fa che rimarcare l'idea che la realtà, a qualsiasi livello, non si dà se non sottoforma di storie.

Sulla stessa linea si muove Alasdair MacIntyre il quale ritiene che le nostre azioni sono tali in quanto inserite in una rete di significati, intenzioni e fini, dunque in una storia avulse dalla quale perderebbero la loro intelligibilità. La comprensione narrativa dunque, secondo MacIntyre, non interviene al livello della ricostruzione retrospettiva e storica ma nell'ambito della nostra stessa esperienza pratica che si fonda sulla capacità di progettare e compiere azioni, dotate di per se stesse di intelligibilità, e di comprendere le azioni altrui. L'intelligibilità, il significato espresso da una narrazione è intrinseco alla realtà stessa<sup>440</sup>.

Importantissima è inoltre la riflessione ricoeuriana su questo tema nella misura in cui sottolinea la continuità ma allo stesso tempo una distanza, che sembra essere rifiutata da pensatori come Carr e MacIntyre, tra arte e vita. Un elemento della trattazione del filosofo francese, molto interessante a questo punto del presente lavoro, è quello della lettura del termine *mimesis* con cui Ricoeur pone in evidenza la rottura che l'imitazione creatrice, in cui consiste la *mimesis*, implica rispetto al mondo dell'azione. Il legame che Ricoeur pone tra narrazione e mondo dell'azione riguarda il modo in cui

---

<sup>439</sup> Cfr. W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt: zum Sein von Mensch und Ding*, Richard Meiner, Hamburg 1953, trad. franc. *Empêtres dans des histoires: l'être de l'homme et de la chose*, a cura di J. Greisch, Le Édition du Cerf, Paris 1992, p. 127.

<sup>440</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, in «The Monist», LX (4), 1977, pp. 453-472, trad. it. *Crisi epistemologica e narrativa drammatica nella filosofia della scienza*, in S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 91-112; Id. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981-1984, trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

noi esperiamo, comprendiamo il secondo. In questo senso esso ha una struttura pre-narrativa: noi possiamo comprenderlo soltanto utilizzando delle competenze pre-narrative che sono quelle consistenti nella capacità di usare il dispositivo concettuale dell'azione e di comprendere la semantica dell'azione e di raccontare e seguire una storia. Questi tre tipi di competenza ci permettono di cogliere gli aspetti strutturali, simbolici e temporali del campo pratico. Fondamentale è inoltre il riconoscimento del carattere narrativo della nostra esperienza della temporalità.

Ma la novità della posizione di Ricoeur consiste nel fatto di non sostenere una coincidenza assoluta tra testo e realtà e di evidenziare l'aspetto di finzione della narrazione. La narrazione apre le porte al «come se». Essa non descrive il mondo, lo ri-descrive e gli conferisce una configurazione che non aveva. Tuttavia egli indica un forte legame tra testo e mondo mediante il concetto di referenza e i concetti di figurazione, configurazione e rfigurazione. Con questi ultimi sottolinea il fatto che la realtà imitata e configurata dal poeta è già figurata<sup>441</sup>.

Le teorie continuiste di Carr, Ricoeur e MacIntyre, a cui vanno aggiunte quelle di Peter Munz, Barbara Hardy e Frederick Olafson, sono state sin qui soltanto accennate. Di esse si parlerà in modo più approfondito nel corso di questo lavoro, ora basti considerare qual è l'ampiezza e allo stesso tempo la profondità della domanda che esse pongono: quella sulla concezione della verità e della storia, domanda che costituirà, nel corso del prossimo capitolo, il perno attorno al quale girerà la trattazione della riflessione arendtiana.

La disamina delle teorie sulla narrazione viste fin qui ha fornito un quadro sufficientemente chiaro sui due poli all'interno dei quali la questione dello statuto narrativo della storia può essere posta. Vista inizialmente come strumento di rappresentazione "oggettivo", il più fedele possibile alla verità degli accadimenti, la narrazione incomincia ad essere considerata, attraverso l'introduzione del concetto di fiction, come una costruzione umana, come l'unico possibile risultato del tentativo umano di ricostruire la verità dei fatti. Si è visto come attraverso questa tappa sia possibile giungere a quello che rappresenta l'altro estremo all'interno del quale può essere posta la questione: la teoria di White fondata sull'idea che la storia sia un artefatto letterario.

Due estremi dunque: assoluta coincidenza con la realtà da una parte, artefatto umano che introduce, inevitabilmente, elementi che non possiamo riscontrare nella realtà.

Al di là del giudizio sulle suddette posizioni, ciò che mi sembra importante sottolineare è il fatto che la posizione imposizionalista venga ad affermarsi nell'ambito del narrativismo. Ciò ha infatti un'implicazione molto importante: il riconoscimento dell'imprescindibilità della ricostruzione narrativa del reale si salda alla negazione che la sua pretesa veritativa possa essere ritenuta legittima. Questa duplice conseguenza può rappresentare di fatto una rinuncia al rapporto con la

---

<sup>441</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit I*, op. cit.

verità e ingenerare il sospetto o addirittura l'affermazione di una dissoluzione della verità e dell'evento nella trama soggettiva del racconto.

Di contro le proposte di Carr, MacIntyre e soprattutto quella di Ricoeur mi sembrano particolarmente significative proprio nella misura in cui riconoscono, ad un livello più o meno radicale, lo scarto senza perciò rinunciare alla pretesa veritativa del narrativo stesso. Pretesa che viene fondata sul riconoscimento di una struttura pre-narrativa in cui si svolge il reale nella sua dimensione temporale e pratica. Il forte aggancio a questa dimensione consente di non liquidare il discorso sulla verità attraverso una rinuncia fondata sulla rassegnata constatazione di una sua impossibilità o inaccessibilità.

La disamina sul pensiero arendtiano si colloca proprio sul terreno di un riconoscimento "compiaciuto" dello scarto e allo stesso tempo sulla strenua difesa della consistenza della verità. Infatti esso pone come esigenze fondamentali la salvaguardia delle verità di fatto e allo stesso tempo il riconoscimento di un ruolo attivo e responsabile dell'uomo di fronte ad essi.

Alla luce dei risultati e degli strumenti forniti dalla disamina contenuta nel primo capitolo, tali esigenze costringono ad un'ulteriore problematizzazione della questione della verità e del nostro modo di raccontarla.

Ciò che si cercherà di fare nel prossimo capitolo è porre sul campo i nodi fondamentali della riflessione arendtiana sulla narrazione e sulla storia e soprattutto tentare di individuare una concezione della narrazione che consenta di tenere in considerazione le suddette esigenze di verità e di responsabilità umana. Risulta già chiaro a questo punto il ruolo che la disamina delle teorie narrative può svolgere in questo tipo di percorso.

## CAPITOLO II

### VERITÀ E APPARENZA

#### II. 1. Narrazione e filosofia

##### II.1.1. Crisi del modello tradizionale della ragione

La questione della pretesa veritativa della narrazione non si esaurisce semplicemente nella discussione sulla sua valenza epistemica in ambito storiografico. Essa infatti si inserisce nell'ambito di un progetto più ampio di ripensamento della razionalità portato avanti dalla filosofia contemporanea ormai restia, come ha evidenziato Gargani, «a rappresentare e a disciplinare i fenomeni della nostra condotta intellettuale» in un modello di razionalità ormai «insufficiente a coprire i nuovi territori della conoscenza» e divenuto «un repertorio di immagini fittizie e ornamentali rispetto agli effettivi meccanismi di costruzione del nostro sapere e rispetto alle energie sociali e intellettuali che non hanno ancora trovato il terreno della propria codificazione»<sup>1</sup>.

Il *modello classico* della razionalità<sup>2</sup> diviene dunque impraticabile a causa della sua incapacità di coprire effettivamente l'insieme delle nostre operazioni di costruzione della conoscenza e, di conseguenza, di rendere conto di quegli ambiti della realtà di cui quelle operazioni si fanno carico. Tale incapacità deriva dalla sua stessa pretesa a costituire una struttura inglobante, onnicomprensiva, naturale, necessitante e apriorica<sup>3</sup>. In quanto «ordine assoluto che è già predeterminato nelle cose» essa possiede uno «statuto di inesorabile evidenza»<sup>4</sup> per il quale paga il prezzo della sua incapacità di rendere conto del particolare, dell'inaspettato.

D'altra parte proprio da tale statuto deriva la capacità della ragione classica di erigersi a superordine e superlinguaggio privilegiati e di disciplinare ogni evento o esperienza e di tracciare

---

<sup>1</sup> A. Gargani, *Introduzione* a AA. VV., *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino, 1979, p. 5.

<sup>2</sup> Gargani usa l'espressione "razionalità classica" in maniera generica, riferendosi ad un unico presunto modello perpetrato dall'intera tradizione filosofica. Nella già citata introduzione in realtà sembra far riferimento soprattutto alla razionalità moderna, come si evince dagli specifici bersagli a cui rivolge la sua critica. Va comunque sottolineato che usare l'aggettivo "classico" per ricondurre ad un unico modello le forme della razionalità antica, medievale e moderna può essere forviante. E anzi, va ricordato a tal proposito, che la contemporanea messa in discussione della razionalità moderna avviene spesso attraverso il recupero di paradigmi tratti dalla filosofia classica. Si pensi ad esempio alla diffusione dei neo-aristotelismi.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 6.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 7.

«un codice di disciplinamento» per la condotta umana e per ogni evento fisico individuale, subordinato alle rigide rappresentazioni astratte del tempo e dello spazio<sup>5</sup>.

La crisi della ragione ne mostra quindi un duplice aspetto: quello della sua “incontinenza” che cela in realtà la sua costitutiva lacunosità. Infatti, se la forma logica rendeva le sue costruzioni assolute, universali e necessitanti, d'altra parte tagliava fuori tutto ciò che non poteva essere ingabbiato in esse. Come sottolinea Gargani

tutto ciò che è specifico, individuale era pertanto degradato rispetto alle terse strutture razionali di un ordine centrale, esclusivo e invariante, entro il quale è da sempre codificato e preconstituito il gioco di tutte le possibilità che competono alle cose, alla natura così come ai movimenti del nostro pensiero<sup>6</sup>.

L'imprevedibile, il particolare, l'individuale, il nuovo non potevano rientrare infatti in un ordine necessitante in cui trova spazio soltanto il certo e il noto e che soddisfa «l'impulso conservativo» dell'uomo, quel bisogno di sicurezza che lo spinge a rifiutare il diverso e l'imprevisto come minacciosi<sup>7</sup>.

Il ripensamento e la messa in discussione di questo modello della razionalità può essere considerato pertanto dal punto di vista di una rivalutazione del particolare, della contingenza, della novità e della diversità. La sua crisi rappresenta la rivendicazione dell'esistenza di forme intellettuali diverse da quelle della ragione apriorica e necessitante e la rivalutazione di quelle sfere della realtà di cui essa non poteva rendere conto.

Secondo uno schema che, come si è visto, è centrale nella discussione sul sapere storico, la crisi della ragione classica si traduce anche in una messa in discussione di modelli che pretendono di subordinare l'evento particolare, inteso come tipo, alla legge generale, e che implicano il rifiuto per tutto ciò che è contingente, particolare. L'unico, ciò che non è assimilabile ad uno schema generale, viene da essi considerato appunto come eccezione.

La narrazione viene ripresa proprio nell'ambito di tale ripensamento della razionalità e come forma teoretica capace di farsi carico di quegli aspetti della realtà che non sono assimilabili a strutture generali e necessitanti. Come si è visto nel primo capitolo, il problema è innanzi tutto quello di interrogarsi sulla possibilità di considerare come intellegibile anche ciò che non può essere previsto o spiegato e parallelamente ciò che risulta essere in gioco è il tipo di razionalità che può rapportarsi alla realtà senza spogiarla del suo carattere contingente. Si tratta di ripensare un modello di razionalità contrapposto a quello tradizionale per cui comprendere qualcosa significa dominarlo, avere «sotto mano il suo svolgimento, in modo che non possa sfuggire o, più

---

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, p. 13.

semplicemente e generalmente, non dar luogo a nessuna effettiva sorpresa»<sup>8</sup>. Un modello di ragione che consenta di considerare ogni cosa o situazione nel suo svolgimento, di seguirne lo sviluppo attraverso una successione di eventi contingenti. Al carattere anticipatorio della ragione classica si contrappone dunque l'esigenza di considerare la realtà retrospettivamente seguendone il "flusso" degli accadimenti.

Si tratta di un cambiamento che, come si è già accennato, investe al contempo la concezione e della razionalità e della realtà a cui si rapporta. È evidente, infatti, che il vecchio modello di razionalità proiettava sulla realtà i propri criteri di sensatezza e di intelligibilità. L'ordine in cui la ragione classica la organizzava veniva ritenuto l'ordine e l'armonia con cui la realtà stessa era stata creata. La ragione rendeva dunque "visibile" un ordine e un'armonia ideali inseriti nelle cose stesse; «nel corso di un immane travaso dal pensiero alla realtà e all'esistente, essi si trasmutavano nelle strutture ontologiche più dure e persistenti»<sup>9</sup>. Per effetto di questa trasmutazione i paradigmi della ragione divenivano «l'impalcatura della realtà intera»<sup>10</sup>, dalla quale veniva necessariamente escluso o "neutralizzato" tutto ciò che risultava essere difforme ai costrutti della ragione, non previsto, disarmonico e inintelligibile.

Con la sua opera di demolizione della tradizione metafisica e di ripensamento del rapporto tra uomo e storia, tra attività mentali ed esperienza umana, il pensiero di Hannah Arendt può essere considerato come tentativo di delineazione di un nuovo modello della razionalità capace di relazionarsi alla realtà storica senza sacrificarne i costitutivi aspetti della contingenza, imprevedibilità e libertà.

### **II.1.2 Ragione e mondo. La critica arendtiana alla filosofia tradizionale**

Nella disamina delle attività mentali che Arendt conduce in *The Life of the Mind*<sup>11</sup> è contenuta una critica, non nuova nell'opera arendtiana, alla filosofia tradizionale e, in modo marginale, alla storia intesa come scienza, che mette in evidenza proprio la tradizionale tendenza dei filosofi a rifuggire il mondo dell'esperienza e soprattutto la contingenza, la fugacità e l'imprevedibilità che lo caratterizzano. Il filosofo, sostiene Arendt, si rifugia nei luoghi solitari del pensiero in cui può contemplare realtà eterne, immutabili e pertanto passibili di controllo e anticipazione da parte della mente umana. A questa tendenza fa da corollario quella di rifuggire o declassare il mondo degli "affari umani", un mondo non sottoponibile al controllo del pensiero perché contingente.

---

<sup>8</sup> W. B. Gallie, *The Historical Understanding*, op. cit., p. 10.

<sup>9</sup> Gargani, op. cit., p. 8

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Harcourt - Brace Jovanovich, New York-London 1978, trad. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

L'atteggiamento che la tradizione filosofica ha tenuto nei confronti del mondo, la sua amondanità, sono dovuti infatti, oltre che alla costitutiva, anche se momentanea, tendenza del pensiero a ritrarsi da esso, anche ad un atteggiamento di sfiducia che il filosofo ha avuto nei confronti di tutto ciò che è particolare, contingente, imprevedibile e perituro. E tale è ciò che accade nel mondo delle apparenze, dell'agire. Fin dall'inizio la filosofia, nella sua volontà di durare, ha cercato lontano dalla sfera degli affari umani la via per raggiungere ciò che i Greci ritenevano fosse l'obiettivo fondamentale per ogni uomo, l'immortalità, sostituendolo con il concetto di eternità. I filosofi infatti individuarono nel pensiero l'attività che consentiva il raggiungimento di questo obiettivo attraverso il suo dimorare presso ciò che è eterno, che sfugge alla temporalità cui sono soggette le cose del mondo. L'oggetto del pensiero, gli enti invisibili ed eterni della mente, consentono a colui che dimora presso di essi di raggiungere l'eternità. A tale scopo il filosofo abbandona il mondo di ciò che è caduco per rifugiarsi nella contemplazione di ciò che dura.

Nel tentativo di fuggire alla fugacità ma anche all'imprevedibilità degli affari umani, Platone inaugura la tradizione della filosofia politica, e paradossalmente all'inimicizia tra filosofia e politica, e lo fa con un duplice gesto. Inizialmente abbandona il mondo delle apparenze per ritrarsi in quello in cui può "vedere" il vero essere, le idee, mentre in un secondo momento, facendo ritorno al mondo degli affari umani, della caverna, impone ad esso i criteri fissati dalla mente. Ha inizio così l'atteggiamento di una ragione che non solo svaluta ma piega anche il mondo dell'agire alle sue norme, ai suoi schemi.

Nel momento in cui abbandona la caverna, il filosofo ha come unico obiettivo quello di «cercare la vera essenza dell'Essere, senza pensare affatto all'eventuale utilità pratica di ciò che troverà»<sup>12</sup>. Soltanto nel momento del suo ritorno al mondo confuso, tenebroso, e per lui pericoloso, della caverna decide di servirsi di ciò che ha "visto", contemplato, come strumento di potere. Se in un primo momento le idee vengono intese come oggetto di contemplazione, come si evince dalla indicazione dell'idea suprema nel Bello, nel momento in cui essa deve diventare anche criterio da applicare, norma per l'agire, l'idea di Bello viene sostituita da quella di Bene, l'unica in grado di mantenere l'aspetto dell'utilità: buono, in greco, rimanda a «buono a qualcosa», «idoneo»<sup>13</sup>. Così, se l'idoneità diventa la qualità delle idee, esse possono diventare criteri, norme e leggi. Nel trasformare le idee da oggetto di contemplazione a criteri di misura Platone si ispira al modello delle arti e delle tecniche in cui forme e modelli vengono immaginati dall'artefice con «l'occhio della mente» e imitati per essere riprodotti nella realtà. Il modello ideale dell'artefice trascende dunque la sua realizzazione così come l'idea, intesa come unità di misura del comportamento,

---

<sup>12</sup> H. Arendt, "What is Authority?", in Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, trad. it. "Che cos'è l'autorità?", in Id., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 155.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 157.



trascende la sfera della sua applicazione e ne diventa criterio di giudizio per valutarne la riuscita o il fallimento<sup>14</sup>.

«Le idee diventano criteri inamovibili, “assoluti”, del comportamento e del giudizio politico e morale»<sup>15</sup>. In quanto trascendenti, infatti, non vengono “contaminate” dal flusso degli accadimenti, ma ne diventano, tuttavia, il metro di giudizio.

Esse

si trovano, nei confronti della grandissima varietà di cose concrete, nello stesso rapporto in cui si trova un metro rispetto alle innumerevoli e svariate cose misurabili, o nello stesso rapporto in cui si trova la norma della ragione, il cosiddetto senso comune, rispetto ai moltissimi e vari fatti concreti che possono venire da quella ricondotti a principi generali<sup>16</sup>.

Nasce così il modello di una ragione che «vale in sé e per sé, senza riferimento ad alcunché di esterno» e che disciplina gli eventi esterni senza essere in essi coinvolta e quindi da essi modificata<sup>17</sup>. Il pensiero, fatto coincidere erroneamente con il conoscere, diventa il luogo dell'immobilità, immutabilità, unità cui devono essere piegate anche la molteplicità, la mutevolezza della realtà esterna. Tale trasformazione del pensiero avviene, secondo Arendt, mediante la sua separazione dal linguaggio cioè mediante la frantumazione del significato del termine che teneva uniti il ragionamento e il discorso: il *logos*. Considerando la verità come oggetto di una *visione*, intuizione del *nous*, il *dialeghestai* platonico diviene un'«esile guida» che può solo avvicinare la mente a quel lampo di luce improvvisa con cui la verità si rende visibile all'occhio della mente. La verità è posta da Platone al di là della parola pertanto, contrariamente a quello socratico, il *dialeghestai* platonico costituisce soltanto il mezzo per avvicinarsi alla verità unica e coercitiva. Essa è ineffabile e in quanto tale si sottrae a qualsiasi possibilità di discussione e confronto. Il suo essere oggetto di visione le garantisce la forza coercitiva dell'autoevidenza e la allontana dalle verità particolari del mondo che si manifestano nei diversi *logoi* che si confrontano nel mondo plurale degli affari umani.

Depotenziando il concetto platonico di dialettica, Arendt ne evidenzia la perdita degli aspetti comunicativi e intersoggettivi ed evidenzia il carattere tirannico di una verità che si impone al di là della dimensione plurale del discorso<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 152-158.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 153-154.

<sup>17</sup> Cfr. A. Gargani, *op. cit.*, p. 8.

<sup>18</sup> Cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 120-121; H. Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, pp. 203-209.

Nessun discorso, infatti, si tratti del discorso dialettico nel senso socratico-platonico, di quello logico, che impiega regole stabilite per trarre conclusioni da premesse accettate, o di quello retorico-persuasivo, può contrastare la semplice, indiscussa e indiscutibile certezza dell'evidenza visibile<sup>19</sup>.

Nella sfera del pensiero e della ricerca della verità si afferma un modello che esclude pluralità, dialogicità e confronto. La verità intesa come invisibile ed eterna, visibile soltanto con gli occhi della mente, si pone al di là e al di sopra del molteplice e del transeunte. Pensare diventa rompere ogni legame col mondo delle apparenze, della molteplicità e della temporalità e dimorare presso ciò che è eterno e immutabile. E così è l'Essere di cui parla per la prima volta Parmenide: è ingenerato e imperituro, unico, omogeneo e immutabile. Tutto ciò che ha caratteristiche contrapposte a queste non può che costituire una "mera apparenza".

Sulla base di questo concetto di verità la filosofia compie il primo gesto di inimicizia nei confronti della politica<sup>20</sup>, imputabile forse alla miopia di un uomo che abituato a dimorare nel luogo solitario del pensiero, non riesce ad orientarsi e a comprendere la vita che si svolge nella caverna oscura e confusa o ad accettarne fragilità e instabilità, e che consiste nel tentativo arrogante di ridurre la molteplicità, la pluralità e l'imprevedibilità che caratterizza l'esperienza umana, all'unità e all'immobilità del criterio di ragione. Ciò presuppone d'altra parte lo snaturamento dell'agire: la sua subordinazione al pensiero è resa possibile dalla riduzione dell'azione (*praxis*) a produzione (*poiesis*), cioè a realizzazione di un fine che è altro rispetto all'esecuzione stessa. Se nel significato originario l'azione era intesa come avente fine in se stessa, ora, intesa come esecuzione e realizzazione di un modello ad essa estranea, perde la sua autotelicità e libertà. Persa la sua autonomia, in quanto sottoposta alla tirannia della verità filosofica, essa diventa prevedibile realizzazione di un modello immutabile e già noto. La volontà di controllare, dominare o di neutralizzare l'imprevedibilità, la sorpresa derivante dall'agire libero, si esplica quindi nell'istituzione di un rapporto tecnologico tra pensiero e azione e si manifesta nello slittamento semantico riguardante i termini che designavano lo stesso agire presso i Greci. Originariamente i termini riferiti all'agire erano quelli di *archein* (cominciare, guidare e governare) e *prattein* (giungere a compimento, adempiere e ultimare) cui corrispondevano quelli latini *agere* (promuovere, guidare) e *gerere* (portare). È come se l'azione fosse divisa in due parti: l'inizio di cui era responsabile una sola persona e il compimento in cui molti si adoperavano per portarla a termine. Col tempo i termini usati per indicare il significato dell'azione sono diventati *prattein* e *gerere*, mentre *archein* e *agere* finirono col designare il governare e il condurre piuttosto che il promuovere, generando così la distinzione tra colui che inizia l'azione, la promuove e coloro che la

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>20</sup> Cfr. H. Arendt, "What is Authority?", *op. cit.*, p. 157.

portano a compimento, la eseguono. Inoltre con l'affermazione del verbo *archein* inteso come governare, la distinzione tra chi inizia l'azione e chi la porta a termine si è trasformata in quella tra chi comanda, dà ordini e chi li esegue e, potremmo aggiungere, tra chi sa e detta i *principi* dell'azione e coloro che ignorano e che si limitano ad eseguire, obbedendo. È così che ha inizio la distinzione tra chi comanda e chi obbedisce<sup>21</sup>.

L'a-mondanità tipica della filosofia tradizionale trova spiegazione anche nell'interessante disamina che Hannah Arendt fa della *tonalità affettiva* con cui l'uomo si è rapportato di volta in volta con il mondo e da cui hanno avuto origine la filosofia e il suo compito. Sembra che Arendt abbia fatto proprio l'insegnamento heideggeriano secondo cui nel momento della comprensione umana del mondo è sempre presente l'aspetto dell'affettività, cioè della disposizione emotiva con cui l'uomo si rapporta ad esso. È quella stessa particolare tonalità o *Stimmung* che spinge l'uomo a pensare. È quanto emerge dalle risposte che sono state date all'interrogativo “*che cosa ci fa pensare?*” e che possono essere considerate tentativi di ridurre le tensioni emotive negative generate nell'uomo dal suo confronto con la realtà. Evidentemente tali tentativi corrispondono ad altrettanti modi di concepire il pensiero, la filosofia e i loro compiti, tutti consistenti nel rispondere nella maniera più adeguata alla *Stimmung* che li ha generati.

È lo stupore, il *thaumazein*, inteso come *shock* iniziale dell'uomo che “guarda” il mondo, la *Stimmung* che dà inizio al filosofare. Tuttavia per Arendt la *Stimmung* «originaria dal punto di vista dell'atteggiamento globale dell'uomo nei confronti del reale»<sup>22</sup> non è quella dello stupore considerato nel suo significato filosofico, ma piuttosto in quello pre-filosofico e che si lega al tema del vedere e dell'ammirare. Lo stupore è un *pathos* che l'uomo prova di fronte allo spettacolo del mondo, «non è qualcosa che gli uomini possano evocare da sé: lo stupore è un *pathos*, qualcosa da patirsi, non da agirsi»<sup>23</sup>. Esso nasce negli uomini di fronte a qualcosa che essi «sono spinti ad ammirare. Lo stupore che è il punto di partenza del pensare non è più sconcerto né sorpresa né perplessità: è uno stupore che *ammira*»; esso irrompe nel discorso che assume «la forma della lode, glorificazione non di un apparire particolarmente sbalorditivo né della somma totale delle cose che sono nel mondo, bensì di un ordine armonioso dietro di esse»<sup>24</sup>.

Tale ordine è il significato stesso nascosto dietro la totalità delle cose, che solo lo spettatore posto al di fuori dello spettacolo che ammira può cogliere. Lo stupore, inteso nel suo significato pre-filosofico, è la «passione di vedere»<sup>25</sup>, l'ammirare, che conferisce agli uomini l'immortalità, il

---

<sup>21</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, London, University of Chicago Press, Chicago, 1958, trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, pp. 138 e 163-164 e ID., “What is Authority?”, *op. cit.*, pp. 151-159.

<sup>22</sup> S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001, p. 68.

<sup>23</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 232.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 219.

*telos* ultimo cui, presso i Greci, ogni uomo d'azione aspirava. Tale immortalità gli veniva conferita da quegli spettatori che *vedevano, cantavano e raccontavano* le sue azioni: i poeti e gli storici.

È dalla scoperta di un ordine armonioso, di un significato nascosto dietro la totalità delle cose e dal conseguente stupore che nasce la filosofia. Ma mentre nel mondo prefilosofico quell'armonia veniva colta dal poeta che, posto al di fuori della scena degli accadimenti ne coglieva il senso, lo raccontava e lo rendeva immortale, il filosofo incomincia a cercare quell'armonia invisibile lontano dal mondo dei fenomeni. Ritraendosi dalla vita, dal mondo degli accadimenti, delle cose visibili, il filosofo ne cerca il fondamento, la causa al di fuori di esso, nel mondo del pensiero. Ecco perché Arendt distingue nettamente lo stupore pre-filosofico da quello filosofico: al contrario del secondo, il primo coglie «l'ordine misterioso del mondo dei fenomeni senza prescindere da essi»<sup>26</sup>.

Molto diversa dalla risposta greca è la risposta romana: la prima infatti rimanda allo «stupore colmo d'ammirazione davanti allo spettacolo in cui l'uomo è nato»<sup>27</sup>; la seconda invece riguarda «lo sgomento, l'angoscia estremi di essere stati gettati in un mondo dall'ostilità soverchiante, in cui predomina la paura, dal quale l'uomo cerca ad ogni costo di fuggire»<sup>28</sup>.

A partire da questa volontà di allontanare da sé l'angoscia, lo sgomento, sembra essere coltivata la filosofia da parte dei Romani, presso i quali essa diviene fonte di consolazione, la *medicina animi* ciceroniana la cui utilità consiste nell'«insegnare agli uomini come curare i loro animi disperati fuggendo il mondo mediante il pensiero»<sup>29</sup>.

Come già era accaduto nelle scuole ellenistiche, la filosofia diventa presso i Romani la ricerca di espedienti per eliminare la paura e l'infelicità. E l'espedito fondamentale consiste in un'evasione del mondo che consente all'uomo di allontanarsi da qualsiasi fonte di turbamento.

In questa ottica Epitteto considera la filosofia insegnamento dell'«arte di vivere» e del corretto uso dell'immaginazione, la quale ci permette di rendere la realtà «inoffensiva», incapace di toccarci e arrecarci turbamento. Spogliandolo «del suo carattere «esistenziale», del suo essere reale»<sup>30</sup>, l'immaginazione impedisce al mondo di turbarci o minacciarci. Per Epitteto «il criterio di ogni filosofia consiste pertanto nella sua utilità per il bisogno di condurre una vita affrancata dal dolore»<sup>31</sup>.

E che dire del tentativo di Boezio di trovare nella filosofia il rimedio per il timore generato dall'imminente esecuzione capitale? È evidente che anche questa volta i turbamenti, i dolori generati dalle situazioni concrete in cui ci si trova possono essere estirpati soltanto attraverso una

---

<sup>26</sup> S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, op. cit., p. 71.

<sup>27</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., p. 254.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 243. Arendt si riferisce a quanto dice Cicerone nelle sue *Tusculanae disputationes*, III, III, 6.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 394.

negazione della realtà o la fuga nel mondo del pensiero. Spostando l'accento dal pensiero all'immaginazione, Epitteto non invita certo ad immaginare un mondo diverso e migliore; lo scopo è piuttosto quello di intensificare la distrazione tipica dell'attività del pensiero finché la realtà non scompare completamente<sup>32</sup>.

Diversa è la disposizione emotiva con cui l'uomo moderno si rapporta al mondo: quella del dubbio. «La filosofia moderna cominciò con il *de omnibus dubitandum est* di Descartes»<sup>33</sup>, dice Arendt, che non è soltanto il tentativo di mettere in guardia la mente sugli inganni e le illusioni che potrebbero provenire dal pensiero o dai sensi, ma la convinzione che di tutto si debba dubitare. Esso ha una portata universale ed è frutto di una visione nuova della realtà stessa, visione prodotta dall'invenzione del telescopio. Infatti, quando l'uomo si rese conto attraverso l'uso di questo nuovo strumento che tutto ciò che aveva sempre creduto di sapere sulla realtà era errato, incominciò a dubitare non soltanto delle sue capacità di conoscere il mondo, ma dell'esistenza stessa di una realtà e di una verità già date. Perciò l'assunto fondamentale di tutta la scienza moderna è che «non rimane nulla da accettare sulla fiducia; di tutto si deve dubitare»<sup>34</sup>. Tutto diviene oggetto di dubbio: «la realtà del mondo come quella della vita umana», così come la possibilità «per l'uomo di fidarsi dei suoi sensi e della sua ragione»<sup>35</sup>. L'unica certezza che sopravvive al dubbio e che deriva addirittura da esso è l'esistenza di un io che dubita. L'uomo, quindi, pur perdendo la certezza dell'esistenza della realtà, certezza che secondo Arendt non può più recuperare, scopre la certezza dei suoi processi mentali: se l'uomo non può essere certo delle cose di cui dubita, può essere certo del suo dubitare.

Il dubbio universale cartesiano diventa il responsabile dell'abbandono del mondo delle apparenze e della chiusura dell'uomo nell'ambito del mondo della coscienza. «L'uomo, in altre parole, porta la propria certezza, la certezza della propria esistenza, dentro di sé»<sup>36</sup>, e giunge a pensare di poter conoscere soltanto ciò che egli stesso fa e produce.

La *Grundstimmung* che caratterizza la nascita della filosofia moderna è, dunque, il sospetto nei confronti della realtà, da cui deriva produce lo *spaesamento*: una volta rifugiatisi nel mondo della coscienza e tagliato ogni legame con la realtà e con il *sensus communis*, l'uomo non può recuperare il rapporto con il mondo e la relativa *sensazione di realtà*, cioè la certezza della sua esistenza<sup>37</sup>. Tutto «ciò non fa che dare la spinta decisiva al processo di sradicamento dell'uomo dal mondo»<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 247.

<sup>33</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>37</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, pp. 133-136.

<sup>38</sup> S. MALETTA, "Hannah Arendt: una filosofia della cultura", in H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano 1998, p. 24.

L'atteggiamento della modernità non è sicuramente quello dell'ammirazione e delle lode: la tonalità emotiva che caratterizza la filosofia moderna (la filosofia dell'esistenza, per Arendt), può essere individuata nella reazione dell'eroe sartriano: «la nausea davanti all'opacità della semplice esistenza»<sup>39</sup>.

Come si vedrà in seguito, la filosofia dell'esistenza costituisce, secondo Hannah Arendt, un tentativo di ribellione da parte di alcuni pensatori nei confronti della filosofia tradizionale. Essa, infatti, a partire da Kant, nega l'assunto tradizionale dell'identità di essere e pensiero<sup>40</sup>. Distinguendo l'«io-penso» dalla «cosa in sé» Kant giunge alla negazione dell'idea secondo cui ciò che può essere pensato esiste e che ciò che esiste è pensabile, razionale<sup>41</sup>. Tuttavia, se da una parte la demolizione dell'identità di essere e pensiero può consentire una rilettura del loro rapporto che renda giustizia di entrambi i poli, dall'altra essa genera uno stato d'animo nel filosofo moderno che la Arendt definisce *Unheimlichkeit*, cioè lo *spaesamento*<sup>42</sup>. Il venir meno dell'identità tra essenza ed esistenza genera infatti la consapevolezza che «il *che cosa* non è mai in grado di spiegare il *che*»<sup>43</sup> da cui deriva lo *choc* con cui ha inizio la filosofia moderna, che per quanto desideri riprendere il contatto con questo mondo, si trova di fronte ad una realtà vuota in sé<sup>44</sup>.

La domanda che il filosofo può porsi in seguito all'opera di demolizione kantiana è quella relativa al perché dell'esistenza, domanda che rimane priva di risposta e che, per questo, genera *disperazione* (nel caso di Schelling<sup>45</sup>), *smarrimento* (che per Kierkegaard dipende dall'impossibilità di spiegare perché «proprio *io*, e non un altro, sono e che proprio *io sono* invece di non essere»<sup>46</sup>). In quanto alla filosofia heideggeriana, con la quale Arendt si confronta per la prima volta proprio nel saggio del 1946, in essa è presente un sentimento di *angoscia* dovuto al carattere temporale dell'esistenza: Arendt fa notare che in Heidegger

l'essere dell'uomo è definito come *essere-nel-mondo* [...] e ciò per cui ne va per tale essere nel mondo non è in fondo nient'altro che rimanervi. Ma è proprio questo che gli è impedito. Ed è per questo che la modalità fondamentale dell'essere-nel-mondo è lo *spaesamento*, nel duplice senso di mancare di una dimora e di incutere paura. Nell'*angoscia*, che è fondamentalmente *angoscia* di fronte alla morte, si esprime il *non-sentirsi-a-casa-propria* [...] nel mondo. [...] È proprio questo lo *spaesamento*<sup>47</sup>.

---

<sup>39</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., p. 238.

<sup>40</sup> Cfr. H. ARENDT, *What is Existenz Philosophy?*, in "Partisan Review", vol. XIII, pp. 34-56, trad. it. *Che cos' è la filosofia dell' esistenza?*, op. cit., p. 48.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 54.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 49.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, pp. 53-54.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 53 e ID., *The Life of the Mind*, op. cit., pp. 236-237.

<sup>46</sup> H. ARENDT, *What is Existenz Philosophy?*, op. cit., p. 61.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 69.

Diverse sono le *Stimmung* con cui l'uomo si rapporta al mondo e da cui nasce il suo bisogno di filosofare, ma ciò che più interessa ad Arendt è il fatto che sia nel caso dello stupore filosofico che in quello della paura, del dubbio o dell'angoscia «il pensiero si separa dal mondo delle apparenze»: nel caso dello stupore, il filosofo si distacca da esso e dalla relazione con gli altri uomini per poter cogliere il significato che si nasconde dietro le apparenze; nel caso dell'angoscia, nega l'esistenza della realtà e si chiude in un mondo interiore che può governare senza problemi e turbamenti<sup>48</sup>.

Stupore e angoscia dunque sono entrambi all'origine dell'abbandono del mondo da parte dell'uomo. Nel primo caso «per la sua caratteristica di esperienza solitaria ed elitaria, il *thaumazein* filosofico inaugura invece quel rapporto di secolare “inimicizia di pensiero e di *sensus communis*” che è il fondamento dell'essenziale *impoliticità della filosofia*»<sup>49</sup>. Per quanto riguarda l'angoscia, essa spinge alla scelta di uno dei due mondi in cui si divide la vita umana, quello *contemplativo*<sup>50</sup>, certamente più sicuro e privo di quelle caratteristiche che fanno del mondo dell'azione un mondo caratterizzato da incertezza e da imprevedibilità.

La critica che la pensatrice di Hannover rivolge al pensiero e al suo costitutivo “ritrarsi” dal mondo delle apparenze nonché alla filosofia hanno fatto pensare per lungo tempo ad una svalutazione di essi a favore di un'esaltazione della sola sfera dell'agire politico. Tuttavia, la critica arendtiana va considerata come *pars destruens* in cui la pensatrice prende le distanze da un certo modo di intendere le attività mentali al fine di renderne possibile un rapporto diverso da quello di dominio e gerarchizzante, proposto dalla tradizione, con il mondo esterno, il mondo dell'esperienza umana, della storia.

Per lungo tempo, a partire da opere come *Vita activa*, la critica ha ravvisato nella riflessione arendtiana una gerarchia imposta alle attività umane: il riconoscimento della libertà che connota l'attività politica veniva contrapposta alla mancanza di libertà delle attività della mente. E la rivalutazione di queste ultime che ha caratterizzato l'ultima parte della produzione arendtiana è stata considerata il segno di una svolta interna al pensiero della filosofa. In realtà, se si analizza tutta l'opera arendtiana si evince la coerenza del progetto che la sostiene: la critica, il confronto con la tradizione è finalizzata, all'interno e a partire dalla disamina del fenomeno totalitario con cui Arendt fa i conti, ad un ripensamento generale di tutte le attività umane. Se in questo senso non è possibile dire che *The Life of the Mind* rappresenti una rivalutazione della *vita contemplativa* a scapito di quella *activa*, d'altra parte va precisato che l'iniziale critica che Arendt rivolge alla prima è

---

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, pp. 49-50.

<sup>49</sup> S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, op. cit., p. 70. Cfr. anche H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., pp. 163-176.

<sup>50</sup> Cfr. S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, op. cit., p. 162.

finalizzata ad una rivalutazione e ad una liberazione della seconda dalla tradizionale subordinazione ad essa.

Del resto, come si è visto sopra, la gerarchia tra vita mentale e politica imposta dalla tradizione determina o presuppone una concezione e del pensiero e dell'azione che Arendt non condivide. In questo senso è interessante rileggere la sua opera non solo come liberazione del mondo dell'azione dalle maglie della necessità, ma anche come proposta di una diversa concezione della razionalità. Se *Vita activa* è da intendere come recupero del significato originario dell'azione, *La vita della mente* è il ripensamento della concezione del pensiero, della volontà e del giudizio.

Nell'ambito di questo lavoro la disamina arendtiana sugli aspetti e le attività della condizione umana risulta essere particolarmente interessante in quanto essa prova a leggere il rapporto tra mente e mondo esterno, attività mentali e mondo dell'azione, dunque pensiero/giudizio e storia secondo la cifra della *dualità*.

Al fine di comprendere tale proposta sarà utile rileggere la sua concezione della realtà, della verità e di quelle attività deputate a conoscerle e interpretarle. Del resto, come si è già visto nel primo capitolo, la discussione sulla narrazione come discorso relativo alla realtà storica presuppone una disamina su cosa si intende per storia e su qual è la realtà che ne costituisce l'oggetto di indagine.

## **II.2 La natura fenomenica della realtà**

### **II. 2. 1. Essere è apparire**

Il già citato saggio del 1946, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, è in fondo una disamina del rapporto tra essere e pensiero attraverso la lettura dei tentativi che la filosofia ha fatto, dopo Hegel, di ripensare tale rapporto. L'interesse è qui focalizzato su quei filosofi che si sono ribellati contro l'identità di essere e pensiero o hanno perso la "speranza in essa" nonché su quelle «sedicenti scuole filosofiche più recenti»<sup>51</sup>, in realtà scuole di epigoni in quanto cercano di ristabilire quell'identità.

Primo obiettivo polemico, sebbene non centrale in questo saggio, è l'ontologia tradizionale, intesa come dottrina fondata sull'identità di pensiero ed essere. Essa, nata con Parmenide, ha trovato in Hegel il suo ultimo grande esponente: egli riuscì a spiegare tutti i fenomeni naturali e storici ordinandoli in una «totalità misteriosamente coerente – di cui non si è mai riusciti a stabilire con certezza se si trattasse di una casa oppure di un carcere per la realtà»<sup>52</sup>. La storia del pensiero occidentale, che trova in Hegel la sua espressione più sistematica, è dunque storia

---

<sup>51</sup> H. ARENDT, *What is Existenz Philosophy ?*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 47-48.



dell'imprigionamento della realtà nelle forme ordinatrici del pensiero. Ma la tendenza che ha segnato, seppur con tratti differenti, la storia della filosofia fino ad Hegel, non scompare nell'età moderna ma anzi trova espressione nel pragmatismo e nella fenomenologia: nel tentativo di superamento del moderno spaesamento originato dall'incontro con «cose liberate dal loro contesto funzionale»<sup>53</sup>, Husserl avrebbe ristabilito, mediante una deviazione della struttura intenzionale della coscienza, «l'antica relazione tra essere e pensiero, che aveva garantito all'uomo una dimora in questo mondo»<sup>54</sup>. La possibilità per l'uomo di sentirsi di nuovo a casa e di salvare le cose, ormai prive di contesto, veniva guadagnata attraverso una ricostruzione del mondo andato a pezzi a partire dalla coscienza, una “seconda creazione” che comporta però la perdita dei caratteri di realtà e di contingenza del mondo cosicché esso «non apparirebbe più come qualcosa di dato all'uomo, ma come qualcosa creato da lui»<sup>55</sup>. Nella filosofia husserliana, dunque, l'uomo può riconquistare una familiarità con il mondo soltanto a patto di diventarne il creatore. Il problema dell'esistenza del mondo e del suo essere reale viene liquidato dall'affermazione della sua esistenza come oggetto della coscienza (ciò che conta non è il fatto che esista l'albero vero, ma che esso esista come oggetto della coscienza). In questo consiste, per Arendt, il suo limite<sup>56</sup>.

La demolizione dell'unità di essere e pensiero e di conseguenza della «coincidenza prestabilita di essenza ed esistenza» viene effettuata da Kant, «padre vero, benché nascosto, della filosofia moderna»<sup>57</sup> il quale, tuttavia, non compie fino in fondo la sua opera rivoluzionaria. Egli infatti mantiene il concetto di essere come “dato” generando così la contrapposizione tra libertà umana e mondo della causalità naturale. Kant ha dato inizio alla separazione tra pensiero ed essere, ma ha anche posto le basi della «moderna schiavitù dell'uomo»: egli, «di per sé libero, è consegnato senza speranza al corso della natura che gli è estranea, vale a dire ad un destino che gli è contrario e che distrugge la sua libertà»<sup>58</sup>.

Come si diceva, la filosofia moderna inizia dal «riconoscimento che il *che cosa* non è mai in grado di spiegare il *che*, comincia con il terribile choc di una realtà vuota in sé»<sup>59</sup> e dalla necessità di risolvere l'aporia kantiana tra libertà umana e necessità naturale. Essa ha continuato sul percorso tracciato da Kant, ma rinunciando questa volta a un concetto fondamentale per il pensatore di Königsberg: la libertà e la dignità umana. Solo pagando questo prezzo, riprendendo le idee di destino, *amor fati* etc., i filosofi sono riusciti a render sopportabile la datità dell'essere<sup>60</sup>.

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 49

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 50

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 49-52.

<sup>57</sup> *Ivi*, trad.it. p. 54.

<sup>58</sup> *Ivi*, trad.it. p. 57

<sup>59</sup> *Ivi*, trad.it. p. 53.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, trad.it. p. 58.

Con l'opera di Kierkegaard, il superamento delle aporie kantiane avviene attraverso il tentativo di ripensare l'essere dell'uomo in termini di concretezza e singolarità. In contrasto con le grandi totalità hegeliane, si afferma con il filosofo danese la concezione del Singolo. Il suo rapporto con l'universale viene pensato come incontro possibile esclusivamente nei paradossi dell'esistenza singolare, attraverso la sua incarnazione esistenziale. Ciò presuppone però che l'uomo faccia esperienza di questa singolarità attraverso quel distacco dal mondo che si compie nell'angoscia di fronte alla morte, unico avvenimento in cui l'uomo è veramente solo.

Nonostante questa deriva solipsistica, il contributo che Kierkegaard fornisce è notevole: le sue intuizioni relative alla morte, al caso e alla colpa costituiscono, infatti, nuovi contenuti per la filosofia successiva<sup>61</sup>. Essi diventano i punti di partenza da cui prendono le mosse Jaspers e Heidegger. Mentre il primo sviluppa tali intuizioni nella forma delle "situazioni-limite", Heidegger, con gesto da "falso rivoluzionario" ne tradisce il senso originario tentando di fare ritorno, nonostante Kant, all'ontologia. Non a caso, secondo Arendt, Heidegger fa partire la sua indagine dall'uomo, l'ente in cui esistenza ed essenza coincidono<sup>62</sup>.

Il suo tentativo di rifondare l'ontologia a partire dai contenuti della "rivolta" contro la filosofia non può che avere, secondo Arendt, esiti fallimentari o perlomeno contraddittori. La rinuncia alla concezione dell'essere come dato a favore di quella dell'essere come temporalità, insieme all'analisi dell'essere dell'uomo, l'esserci, determinato a partire dalla morte, comporta la riduzione dell'essere al nulla<sup>63</sup>. Tale operazione ha un vantaggio immenso: consente all'uomo di «immaginare che il rapporto con l'essere donatogli sia nient'altro che quello del creatore prima della creazione del mondo – creato, com'è noto, a partire dal nulla»<sup>64</sup>. L'uomo può così abbandonare l'idea dell'essere come dato e considerare i propri atti come divini. Tuttavia, quella che potrebbe sembrare un'esaltazione dell'umano ormai inteso come "Signore dell'essere" costituisce in realtà la negazione di aspetti quali la libertà e la dignità umana e la riduzione dell'uomo «ad una serie di modalità dell'essere ostensibili fenomenologicamente»<sup>65</sup>. Libertà e spontaneità vengono ridotte alla «riflessività dell'esserci», posta attraverso la sostituzione dell'uomo col *Se-stesso*. È per questo che la massima espressione della libertà umana consiste nella filosofia intesa come ricerca volta a comprendere la propria esistenza<sup>66</sup>.

Questo ripiegamento dell'uomo su se stesso produce però una situazione aporetica in cui l'uomo può essere veramente se stesso se si ritrae «in sé dal proprio essere-nel-mondo», condizione che

---

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, trad.it. p. 64.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, trad.it. p. 67.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, trad.it. p. 66.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ivi*, trad.it. p. 68.

<sup>66</sup> Cfr. *ibidem*.

però lo costituisce originariamente. In questo consiste la contraddizione in cui cade la filosofia heideggeriana: l'esistenza autentica presuppone l'abbandono, attraverso il *precorrimento* della morte, di quella condizione di *essere-nel-mondo* che costituisce l'uomo<sup>67</sup>.

La possibilità che l'uomo possa riacquistare un rapporto con il mondo reale senza doverlo ridurre a pensiero o ad una propria creazione viene individuata da Arendt nella filosofia di Jaspers. Questi infatti ha rinunciato a pensare il rapporto con l'essere come possibilità di conoscerlo pienamente e di ingabbiarlo in totalità onnicomprensive. Per questo motivo ripensa lo stesso compito e il senso del far filosofia rigettando ogni pretesa di elaborare sistemi che considera "costruzioni mitologiche", "edifici", "gusci" che, nel momento in cui pretendono di spiegare in maniera definitiva la realtà, pongono le basi dell'allontanamento da essa. Essi infatti offrono il rifugio in cui l'uomo può evitare di affrontare le domande poste dall'esistenza. Viceversa la filosofia, per Jaspers, è proprio il tentativo comune, mai definitivo, di giungere ad una «chiarificazione dell'esistenza» che può darsi soltanto nell'esperienza delle «situazioni-limite». È in esse che si compie il naufragio del pensiero, lo scacco derivante dall'impossibilità di cogliere pienamente l'essere e che diventa la condizione per cui l'uomo può essere libero. L'esistenza, in questa ottica, può essere considerata come la forma della libertà umana, in cui l'uomo si rivolta contro il fatto di essere semplicemente un effetto.

La domanda sul senso dell'essere deve esser perciò sospesa. L'unica risposta che l'uomo può darvi è che l'essere è ciò che rende possibile l'esserci, «qualcosa che non riesco a immaginare non esistente»<sup>68</sup>. Esso è dunque *Umgreifendes*, «trascendenza inesauribile» e «comprensività totale di tutti gli enti»<sup>69</sup>.

Il naufragio del pensiero di fronte al *che* della realtà consente all'uomo di ritornare ad essa senza ridurla al solo pensabile e di cogliere la finitudine della propria esistenza, facendo esperienza del fatto che non può conoscere l'essere, che non può crearlo e «che è solo la sua effettiva libertà a stabilire ciò che egli pensa o meno»<sup>70</sup>. Lo scarto tra essere e pensiero è condizione di possibilità di rivalutazione della dignità di entrambi. Se l'uomo perde la possibilità di considerarsi "signore dell'essere" o "creatore del mondo" si riappropria, rispetto alla datità del mondo, della sua spontaneità e possibilità di agire e pensare liberamente; dall'altra parte il mondo, non più ingabbiato nelle maglie della razionalità onnicomprensiva, riacquista la sua contingenza e imprevedibilità. La trascendenza che il concetto di *Umgreifendes* introduce segna uno scarto che libera l'essere dal "carcere" del puro pensabile, e il pensiero e l'azione dalle maglie della necessità.

---

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, trad.it. pp. 69-72.

<sup>68</sup> *Ivi*, trad.it. p. 76. Cfr. anche K. Jaspers, *La psicologia delle visioni del mondo* e Id., *Filosofia*

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, trad.it. p. 77 (Vedi NdT)

<sup>70</sup> *Ibidem*.

Dunque il merito di Jaspers consiste nel fatto di aver saputo raccogliere le possibilità messe a disposizione dalla fine della tradizione: quelle di ripensare il rapporto tra pensiero ed essere consentendo all'uomo di riacquistare la propria libertà e di "far ritorno" alla realtà sulla base di atti di comprensione o "chiarificazione" che implicano sempre il rapporto con gli altri. La metafisica jaspersiana *ludica, giocosa*, infatti consiste in un filosofare in comune. L'esistenza stessa secondo Jaspers «si può sviluppare solo nella vita comune degli uomini, nel mondo comune dato»<sup>71</sup>.

Il percorso appena esaminato e con il quale Arendt attraversa alcuni luoghi della filosofia moderna nel saggio del 1946, e l'esito a cui esso conduce, consentono di individuare l'anticipazione, seppure *in nuce*, di temi centrali nella successiva opera arendtiana. Partendo dalla critica all'ontologia tradizionale, Arendt infatti conduce la sua battaglia a favore di un recupero del rapporto tra la datità imprescindibile del mondo e un soggetto pensante libero che si fa carico, accoglie la datità del reale e della pluralità, come condizioni della sua stessa libertà. Battaglia che come si è visto, la porta a contrapporsi al pensiero di Husserl e Heidegger, rei di aver vanificato la demolizione kantiana, e ad abbracciare la filosofia di Jaspers in cui la pensatrice trova gli elementi per il superamento dello spaesamento della modernità attraverso il riconoscimento della trascendenza dell'essere come condizione del rispetto del reale e allo stesso tempo della spontaneità umana.

La critica alla coincidenza di essere e pensiero viene ripresa in *The Life of the Mind*, opera nella quale la rottura definitiva di quell'identità avviene attraverso il riconoscimento della natura fenomenica del mondo. Dopo aver messo in discussione la riduzione del reale al razionale si tratta ora di capire in quali termini si dia o possa essere pensata la realtà a cui il pensiero si relaziona. Infatti, se nel saggio sulla filosofia dell'esistenza l'interrogazione si arresta di fronte al riconoscimento del naufragio del pensiero come condizione di possibilità di rispetto del reale, nell'opera del 1978, opera dedicata proprio alle attività mentali, la riflessione sulla realtà a cui esse si rapportano, mira a gettare le condizioni di possibilità di una realtà che resiste alla loro "presa" assoluta, pur rimanendo non del tutto estranea ad esse. Il primato dell'apparenza del mondo implica infatti il superamento di una distinzione o viceversa di un'identità tra soggetto e oggetto tali da pregiudicare ogni forma di relazione.

Il primo passo compiuto nel senso dell'abbattimento delle condizioni di tale estraneità consiste nell'affermare che «in questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompariamo verso nessun luogo, *Essere e Apparire coincidono*»<sup>72</sup>. È con questa affermazione, che pone le basi della concezione arendtiana della realtà e che ha importanti implicazioni sul piano gnoseologico, antropologico e politico, che Arendt prende le distanze dalla

---

<sup>71</sup> Ivi, trad.it. p. 78.

<sup>72</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., p. 99.

dicotomia tradizionale tra “vero essere” e “mera apparenza”. Si tratta di una fallacia metafisica incredibilmente longeva che deve la sua durata alle caratteristiche dell’esperienza di pensiero, nella quale l’uomo deve inevitabilmente abbandonare il mondo delle apparenze per ricercare le realtà invisibili della mente<sup>73</sup>. Ciononostante, la illusorietà del primato dell’essere sull’apparire si rileva immediatamente se si pensa che l’idea stessa di un fondamento, di un essere vero che rende possibile l’apparenza, deriva dalla contemplazione dell’apparenza stessa. Osservando l’apparenza l’uomo si è posto l’interrogativo sul suo fondamento. L’esperienza primaria dell’uomo non può che essere quella di un mondo che appare. Ciò significa che «il nostro apparato mentale, benché possa ritrarsi dalle apparenze *presenti* resta regolato sull’Apparenza»<sup>74</sup>. Tuttavia, per quanto il primato dell’apparenza sia un fatto della vita quotidiana a cui neanche filosofi e scienziati possono mai sottrarsi definitivamente, la nostra tradizione filosofica e scientifica ha fatto sì che la ricerca del vero essere si compisse a spese delle apparenze. L’idea che ciò che appare sia reso possibile da un fondamento che resta nascosto si è tradotta nell’idea della superiorità del fondo, inteso come vera realtà, rispetto alla superficie, intesa come “mera” apparenza<sup>75</sup>.

La critica arendtiana a questa dicotomia equivale alla critica ad una concezione della realtà che implica il rifiuto, la svalutazione di quello spazio dell’apparire in cui l’identità e la verità si danno all’interno di un contesto relazionale, intersoggettivo e che si apre alla temporalità.

Apparenza, pluralità e intenzionalità sono i termini sui quali Arendt fonda lo spazio in cui «l’orizzonte di ciò che appare è anteriore alla separazione di soggetto e oggetto»<sup>76</sup> e il *sensu di realtà* è garantito dall’intersoggettività e dalla pluralità che lo caratterizza. La sua certezza si deve infatti alla natura plurale e relazionale che un mondo in cui tutte le cose sono destinate ad apparire implicano. Se l’intenzionalità fa sì che l’oggettività sia incorporata nella soggettività della coscienza, «la nostra certezza che ciò che si percepisce possiede un’esistenza indipendente dall’atto di percepire, dipende dal fatto che l’oggetto appaia come tale anche agli altri e sia dagli altri ammesso e riconosciuto»<sup>77</sup>. Ciò che impedisce la deriva delle teorie fenomenologiche nel solipsismo o nell’interiorizzazione di un mondo che la coscienza ha “costruito” è il legame che Arendt istituisce tra intenzionalità, apparenza e pubblicità: «per il fatto di apparire, tutti gli oggetti indicano un soggetto e, allo stesso modo in cui ogni atto soggettivo ha il proprio oggetto

---

<sup>73</sup> Cfr. *ivi*, p. 103 e M. CANGIOTTI, *Il pensiero come comprensione. La teoria “ermeneutica” di Hannah Arendt*, «Per la filosofia», vol. VIII, n. 22, 1991, pp. 54-55.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 103-104.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, pp. 105, 140-141.

<sup>76</sup> L. BOELLA, *Hannah Arendt “fenomenologa”*. *Smantellamento della metafisica e critica dell’ontologia*, in “Aut-Aut”, nn. 239-240, 1990, p. 100.

<sup>77</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 129

intenzionale, così ogni oggetto che appare ha il proprio soggetto intenzionale»<sup>78</sup>. Ed è proprio questa la condizione originaria in cui soggetto e oggetto si incontrano: quelle di una realtà fenomenica in cui tutte le cose hanno «in comune il fatto di *apparire* e sono destinate quindi a essere viste, udite, toccate, gustate o odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite dagli appropriati organi di senso»<sup>79</sup>. Il fatto che il loro essere coincida con il loro apparire fa sì che tale essere presupponga un ambito di pubblicità in cui altri spettatori, possano percepirlo. Pertanto, aggiunge Arendt, «nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno»<sup>80</sup> e il presupposto su cui si basa tale affermazione consiste nel fatto che «non l’Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra»<sup>81</sup>. La coincidenza di essere e apparire dunque rappresenta il presupposto e al contempo presuppone uno spazio pubblico, plurale, in quanto ogni essere è allo stesso tempo soggetto senziente e oggetto percepito. In quanto tale esso presuppone uno spettatore a cui apparire e un oggetto da percepire. Dunque «non esiste soggetto che non sia insieme oggetto e appaia come tale a qualcun altro, che è garante della sua realtà “oggettiva”»<sup>82</sup>. A ciò si aggiunge che «l’apparenza reca con sé l’indicazione primaria dell’*essere reale*» proprio in quanto presuppone una dimensione plurale consistente: nel contesto mondano di cui fanno parte altri uomini che percepiscono come me quella realtà; nel *sensus communis*, una sorta di senso che tiene uniti gli altri cinque garantendo che ciò che percepisco con ciascuno di essi costituisce il medesimo oggetto; nel fatto che esseri di specie diverse avvertono e concordano su quella identità<sup>83</sup>. Sebbene la dimensione fenomenica implichi quella della soggettività del *mi-pare*, del percepire a partire da prospettive diverse, quella triplice comunanza garantisce la sensazione di realtà<sup>84</sup>.

Se così stanno le cose la relazione conoscitiva che si stabilisce tra soggetto percipiente e oggetto percepito non è così immediata. La realtà si mostra e soltanto in tale dimensione può esistere ed essere conosciuta, tuttavia essa “sfugge” “resiste” e solo così può sottrarsi alla “presa” del soggetto e mantenere la propria irriducibilità. Ciò significa che la percezione «mette piuttosto il soggetto di fronte a un mondo costituito non solo da cose che si ergono come muri a fermare lo sguardo, ma da lacune, vuoti, scacchi, fantasmi»<sup>85</sup>. Le apparenze infatti non si limitano ad esporre, rivelare, ma

---

<sup>78</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 128 – la sottolineatura arendtiana delle conseguenze del concetto di intenzionalità non mira, evidentemente, al ritrovamento delle condizioni di certezza della realtà nella sfera della coscienza, bensì a rintracciare nel fatto intenzionale un rapporto primario tra soggetto e oggetto e il segno della condizione plurale in cui esseri senzienti e “apparenti” si trovano. La condizione originaria dell’apparire che segna l’entrata degli esseri viventi nel teatro del mondo, implica inevitabilmente la biunivocità del rapporto.

<sup>79</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 99

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ivi*, pp. 99-100

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, p. 133.

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, pp. 133-134.

<sup>85</sup> L. BOELLA, *Hannah Arendt “fenomenologa”*, *op. cit.*, p. 97.

occultano, proteggono, custodiscono. «Esse spongono ma proteggono insieme dall'esposizione»<sup>86</sup>. Rivelano qualcosa nascondendo allo stesso tempo qualcos'altro. Celano un fondamento che in quanto tale non è visibile.

Il primato dell'apparenza, del dato che appare, lascia spazio ad una dimensione della "trascendenza" consistente nello scarto insopprimibile tra il visibile e l'invisibile, l'oscuro e la luce, ciò che si mostra e ciò che rimane celato<sup>87</sup>. Visibile e invisibile rimandano inevitabilmente l'uno all'altro. Essi non appartengono a due piani ontologici diversi ma segnano comunque uno scarto per cui se l'apparenza non può essere *ridotta* o subordinata a ciò che la rende possibile, il fondamento, in quanto invisibile e dunque non-apparente, si sottrae alla sfera dell'esperienza<sup>88</sup>. Per quanto gli uomini si sforzino di svelare, smascherare parvenze ingannevoli, essi non possono mai sottrarsi ad esse a causa della condizione cui appartengono: quella di esseri la cui esistenza è determinata dall'apparire<sup>89</sup>. E pur riuscendo a smascherare una parvenza illusoria essi non troveranno, sotto una superficie ingannevole, una «apparenza autentica, immutabile e sicura nel suo esserci. Lo smascheramento distrugge un inganno: non scopre nulla di autenticamente apparente»<sup>90</sup>. Ciò che rende possibile apparenze più o meno autentiche sfugge alla sfera della visibilità. L'oggetto che determina l'apparenza è dunque trascendente; ciò comporta l'impossibilità di un collegamento tra l'esperienza e il senso e segna lo scarto tra il nudo "fatto che" e quella donazione di senso che

presuppone un salto, un atto di trascendenza che non ha nulla a che vedere con la costituzione ontologica del mondo, bensì inerisce all'agire, alla libertà umana, alla capacità di dare senso al non senso, di vivere la temporalità come donazione di significato<sup>91</sup>.

C'è dunque una tensione tra fondamento e apparenza intesi rispettivamente come l'invisibile e il visibile. L'uno e l'altra si danno esclusivamente in una imprescindibile coesistenza: infatti se «esiste davvero un fondamento dietro il mondo che appare [...] il solo significato di tale fondamento sta nei suoi effetti, in ciò che porta ad apparire più che nella sua pura e semplice creatività»<sup>92</sup>. Il senso del fondamento, se così si può dire, sta allora nel suo essere la *base* di un'apparenza dalla quale l'uomo non può staccarsi completamente: neanche la capacità di pensare, attività invisibile per eccellenza, con il suo costitutivo ritrarsi dal mondo può staccarsene e trascenderlo completamente; esso trae infatti dal mondo il materiale su cui lavorare e solo in esso può trovare quell'indicazione di realtà

---

<sup>86</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., p. 106.

<sup>87</sup> Cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt "fenomenologa"*, op. cit., p. 99.

<sup>88</sup> «Esiste sempre un elemento di parvenza in ogni apparenza: il fondamento stesso non appare» (H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., p.119).

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, p. 128.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>91</sup> L. BOELLA, *Hannah Arendt "fenomenologa"*, op. cit., p. 103

<sup>92</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., trad. it p. 124.

che il pensiero stesso non potrà mai dare poiché «resta ostinatamente al di là della sua portata»<sup>93</sup>. Ecco in che cosa consiste il fallimento del *cogito* cartesiano e in generale della modernità: essi presuppongono un definitivo ritrarsi nel pensiero che consente così di superare ogni dubbio sul reale. Ma una volta eliminati i dubbi, dissolta ogni apparenza, il pensiero non può far ritorno alla realtà esterna e non può dimostrarne l'esistenza. «Nell'io penso è presupposto l'io sono; il pensiero può far sua tale presupposizione ma non può né dimostrarla né confutarla»<sup>94</sup>. La realtà è quindi un dato irriducibile, indisponibile per il pensiero: esso infatti non può che accettarla o rifiutarla.

Nella sua indisponibilità, che per Arendt significa imprescindibilità, la realtà del dato che appare resiste al tentativo di "presa", di riduzione da parte del pensiero, ma d'altra parte fallisce nel ruolo di "portatore" di senso. In questo consiste jaspersianamente la libertà del pensiero e lo scarto tra senso e dato: nel fatto che sono libero di pensare in un modo piuttosto che in un altro<sup>95</sup>.

La disamina della teoria arendtiana su essere e fenomeno comporta una digressione sul suo rapporto con la filosofia heideggeriana. Infatti, seppur con i vari fraintendimenti e le oscillazioni con cui Arendt si accosta al pensiero del suo maestro, è evidente che lo schema heideggeriano relativo al rapporto tra *fondamento* ed *esistenza* gioca un ruolo fondamentale nella riflessione della pensatrice di Hannover<sup>96</sup> e costituisce, d'altra parte, la questione in base alla quale Arendt, di volta in volta, prende le distanze o viceversa recupera il pensiero heideggeriano<sup>97</sup>. Ciò significa che la lettura che Arendt fa dell'opera di Heidegger, al di là dei fraintendimenti che può generare o su cui si basa, offre la base per una chiarificazione della sua concezione della realtà. Le sue critiche all'autore di *Essere e tempo*, infatti, sono mosse dal tentativo di recuperare una concezione del reale che non implichi una svalutazione del mondo dei fenomeni, degli eventi, della contingenza, svalutazione che Arendt attribuisce ad Heidegger e alla sua nuova ontologia.

Se leggiamo in questa ottica il rapporto tra i due pensatori possiamo scorgere oltre al «grado di dipendenza filosofica della ricerca arendtiana dal pensiero del suo maestro»<sup>98</sup>, anche il peso che la volontà arendtiana di salvare il mondo dei fenomeni ha nel modo in cui giudica di volta in volta il pensiero heideggeriano.

Nella conferenza sull'*Interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* del 1954, Arendt abbandona i toni aspri che caratterizzavano il saggio del 1946 e anzi riconosce ad Heidegger il merito di aver definito la storicità in termini ontologici e di aver pensato così la storia umana come coincidente con la storia dell'Essere, la quale in quella si rivela. Già in *Essere e tempo*

---

<sup>93</sup> *Ivi*, trad. it p. 132.

<sup>94</sup> Cfr. *ivi*, p. 132.

<sup>95</sup> Cfr. ID., *What is Existenz Philosophy?*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>96</sup> Cfr. S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 206

<sup>97</sup> Come sostiene Maletta «La concezione del rapporto tra essere e fenomeno (nel senso di manifestazione, apparizione) è il fulcro teorico attorno a cui ruota il rapporto tra Arendt e Heidegger» (*Ivi*, p. 197).

<sup>98</sup> *Ibidem*.



Heidegger avrebbe avuto il merito di non considerare l'essere come qualcosa che trascende la storia e quindi il mondo fenomenico<sup>99</sup>. Sebbene questo *sentiero* attraversi tutta l'opera heideggeriana<sup>100</sup>, Arendt lo individua nuovamente soltanto nel saggio *Il detto di Anassimandro*, mentre continua ad imputare al resto della produzione del suo maestro una concezione della verità che è sempre dalla parte dell'essere, presupponendo con ciò l'inautenticità del mondo apparente<sup>101</sup>.

Nel saggio sul detto di Anassimandro, il rapporto tra Essere ed ente, carattere durativo e divenire, viene pensato in maniera nuova, come si evince dalla seguente affermazione: «Finché tutto ciò che è, “soggiorna” nel presente “tra una duplice assenza”, il suo arrivo e la sua dipartita. Durante le assenze è nascosto; non è nascosto solo per la breve durata della sua apparizione»<sup>102</sup>. L'apparizione delle cose che sono nel mondo, consiste in un soggiornare in esso scandito da due assenze: quella del loro arrivo e quello del loro perire consistenti in un passaggio dall'essere-nascosto al non-essere-nascosto per poi far ritorno all'essere-nascosto. L'esistenza delle cose che sono consiste dunque in un soggiornare nel non-essere-nascosto in cui l'Essere lascia il suo rifugio per apparire e per farvi ritorno in seguito<sup>103</sup>.

Tutto ciò che incontriamo in un mondo di apparenze soggiorna in esso facendo la sua apparizione, abbandonando il suo essere-nascosto. Appare, soggiorna per la breve durata della sua esistenza per poi perire lasciando così il non-essere-nascosto per far ritorno al suo essere-nascosto. In ciò consiste l'esistenza dell'ente e il suo rapporto/differenza con l'Essere: l'ente viene all'esistenza quando abbandona l'oscurità che lo nasconde e allo stesso tempo lo custodisce. L'apparire e scomparire delle cose consiste nella perdita del loro rifugio originario e nel loro ritorno ad esso. Il farsi avanti dell'ente nella “chiarezza” implica allo stesso tempo un oscurarsi dell'Essere che «si ritrae mentre si svela nell'ente (*Das Sein entzeiht sich indem es sich in das Seiende entbirgt*)»<sup>104</sup>. Come si evince dalla «relazione di parentela linguistica di *verbergen* (nascondere, coprire) con *bergen* (custodire e dare rifugio) e *entbergen* (svelare)» evidenziata da Arendt, «l'andare e venire, l'apparire e scomparire dell'ente ha sempre inizio con un disvelamento che è un *ent-bergen*, la perdita dell'originario rifugio (*bergen*) accordato dall'Essere; l'ente allora “soggiorna” transitoriamente nella “chiarezza” dello scoprimento e finisce facendo ritorno al rifugio

---

<sup>99</sup> Cfr. H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, (trad. di un ampio estratto della conferenza “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”, presso American Political Science Association, 1954) “Aut-Aut”, nn. 239-240, 1990, pp. 34-35

<sup>100</sup> Cfr. S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, op. cit., pp. 198-205; S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, op. cit., pp. 78-79.

<sup>101</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., trad. it p. 516.

<sup>102</sup> *Ibidem*; cfr. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander* (1946) in ID., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. “Il detto di Anassimandro”, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 318.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 517; cfr. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, op. cit., p. 314.

custodente dell'Essere nel suo nascondimento»<sup>105</sup>. Si tratta di un movimento che coinvolge direttamente l'Essere in quanto esso “accorda” all'ente il suo non-essere-nascosto.

Nel suo soggiornare nella chiarezza delimitato da due assenze, il sorgere e la dipartita, l'ente è governato dal divenire e, «allorché, nel perire, il divenire cessa, è per ritrasformarsi in quell'Essere dalla cui oscurità protettiva e nascondente era originariamente emerso»<sup>106</sup>. In questo senso il divenire è all'opposto dell'essere inteso nel suo aspetto durativo. La differenza ontologica è dunque tra l'Essere nel suo senso forte, durativo, e il divenire.

Il movimento in cui si attua il passaggio dall'essere-nascosto al non-essere-nascosto e viceversa, dà origine ad un gioco di luce ed ombra per cui quando l'Essere consente l'apparire dell'ente al tempo stesso si ritrae e la sua luce viene così oscurata. Pertanto l'Essere che consente all'ente di farsi avanti nella chiarezza «“sta in se stesso con la sua verità” e la custodisce; la custodisce dalla “chiarezza” dell'ente che “oscura la luce dell'Essere” anche se, in origine, tale chiarezza sia stata accordata dall'Essere»<sup>107</sup>. In tal modo l'Essere, mentre produce l'apparire dell'ente produce il proprio essere-nascosto. A ciò, e non a situazioni di inautenticità che caratterizzerebbero l'esistenza umana, si deve l'oblio dell'Essere. Esso appartiene alla sua stessa essenza ed è implicato dal movimento che genera l'apparizione degli enti e la loro storia. La storia dunque si fonda sull'oblio, sul ritrarsi dell'Essere e pertanto si esplica come sfera dell'*erramento*, dell'errore, dello sviamento. E poiché errare è agire, la storia non è altro che la storia di uomini agenti alle spalle dei quali non vi è più posto per una Storia dell'Essere<sup>108</sup>.

Il rovesciamento interno della differenza ontologica è prezioso per Arendt perché istituisce un rapporto, una differenza/identità tra essere ed ente che restituisce al mondo delle apparenze la sua dignità. In esso l'essere si svela pur rimanendo nascosto in un gioco di chiaro e scuro, apparenza e nascondimento.

La concezione arendtiana dell'apparenza si fonda dunque su un rapporto tra apparenza e fondamento, visibile e invisibile, che in maniera, in questo caso, esplicita si fonda sullo schema heideggeriano che indica tra *esistenza* e *fondamento* non una contrapposizione ma «una *tensione irrisolvibile*, per cui i due, pur non coincidendo mai, non possono sussistere l'uno senza l'altro»<sup>109</sup>. Infatti per esistenza «non si deve intendere un mero esser-presente, un-esser-disponibile in sé chiuso, bensì un *andar-fuori-da-sé manifestantesi in tale movimento di fuoriuscita*»<sup>110</sup>. Ciò che si manifesta non è privo, dunque, di un rapporto con il suo fondamento, che va inteso a sua volta come

---

<sup>105</sup> H. ARENDT, *ibidem*; cfr. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, *op. cit.*, p. 318.

<sup>106</sup> H. ARENDT, *ivi*, p. 518.

<sup>107</sup> H. ARENDT, *ibidem*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, *op. cit.*, p. 314.

<sup>108</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, pp. 518-519; cfr. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, *op. cit.*, pp. 314-315 e 340.

<sup>109</sup> S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

“base” o “sostrato” «che sfugge a una razionalità causale logicamente determinata»<sup>111</sup>. Il fondamento non è da intendersi pertanto nel modo in cui filosofia tradizionale e scienza lo hanno trasformato, cioè come l’agente produttivo avente un grado di realtà più alto del suo prodotto o effetto, secondo una delle fallacie metafisiche più radicate<sup>112</sup>, ma, potremmo dire, come ciò che trascende l’esperienza, che non può essere colto fino in fondo, che si nasconde, ma che allo stesso tempo rimane in un rapporto imprescindibile con l’ente e il suo apparire.

## II. 2. 2 *Apparire è agire.*

Il primato della natura fenomenica del mondo e degli esseri viventi ha rilevanza sul piano ontologico e gnoseologico poiché esso ha a che fare con il modo di intendere l’essere e la verità. Esso trova una grande rilevanza anche sul piano politico e antropologico in relazione alle questioni della temporalità, dell’identità personale e della possibilità che l’uomo ha di dare un senso alla propria esistenza. Esso costituisce la base teorica sulla quale Arendt tenta di fondare la sua soluzione all’aporia kantiana tra libertà umana e necessità naturale.

Si è già visto come la filosofa consideri proficua la distinzione kantiana da cui ha origine la filosofia moderna, e come prenda le distanze da soluzioni che costringano a rinunciare alla possibilità umana di essere liberi; si è visto inoltre la sua presa di distanza da filosofie che viceversa rintracciano tale libertà in un nuovo abbandono del mondo e individuano l’esistenza autentica nella vita contemplativa. Il pensiero diviene nuovamente, nella filosofia heideggeriana, ad esempio, l’unica modalità esistenziale autentica contrapposta all’esistenza inautentica che si svolge nel mondo della “chiacchiera”, del Si impersonale<sup>113</sup>. L’azione, l’attività che più di ogni altra rappresenta il vivere dell’uomo in questo mondo e con gli altri, viene ancora una volta esclusa dalla condizione di vita autentica designata dai filosofi.

Di contro ad un modello che rintraccia la possibilità di andare oltre la soverchiante necessità naturale nel ritiro della vita contemplativa e che individua ancora una volta la specificità dell’uomo a partire dal punto di vista filosofico e quindi a partire dalle modalità definitorie del pensiero, Hannah Arendt si propone in *Vita activa* di delineare un’antropologia basata su un’analisi “fenomenologica” della condizione umana e che trova nell’azione l’attività in cui si manifesta l’identità del singolo uomo<sup>114</sup>. Come si vedrà, la *vita activa*, quella cioè dedicata all’azione, consente all’uomo l’esercizio della propria libertà che non implica, ma anzi presuppone, il suo essere nel mondo.

---

<sup>111</sup> *Ibidem.*

<sup>112</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., p. 105.

<sup>113</sup> Cfr. H. ARENDT, *Men in dark times*, Harcourt Brace and World, New York 1968, p. 8.

<sup>114</sup> Cfr. A. DAL LAGO, “La città perduta”, *Introduzione a H. Arendt, The Human Condition*, op. cit., pp. XI-XIX.

Con la sua trattazione delle attività che fanno parte della condizione umana, Arendt accetta la sfida di salvaguardare la libertà cercando di conciliarla con gli aspetti, per lei imprescindibili, della datità del reale, della finitudine dell'esistenza. La libertà non viene guadagnata attraverso una nuova fuga dal mondo delle apparenze, ma attraverso un modo diverso di "re-agire" ad esso e in esso.

In quanto legato a quello dell'azione, il tema dell'apparenza si inserisce nella riflessione sulla esistenza umana e sulla possibilità di ridare ad essa dignità, come è emerso del resto dalla rilettura del saggio heideggeriano sul detto di Anassimandro. Considerare l'esistenza come un apparire compreso tra due assenze, sulla base di una nuova concezione della differenza ontologica, consente di restituire dignità al mondo dei fenomeni e quindi alla storia. Fondata la concezione della dimensione in cui l'agire si inserisce, è possibile chiarire in che modo esso consenta anche un'esistenza pienamente umana seppur temporale e quindi fugace.

«Gli esseri viventi, uomini e animali, non soltanto sono nel mondo, sono *del mondo*, e questo proprio perché sono nello stesso tempo soggetti e oggetti, che percepiscono e sono percepiti»<sup>115</sup>. È questa la condizione in cui tutti gli esseri viventi si trovano: essi appaiono e scompaiono dalla scena del mondo. Essere vivi però non significa essere solo mere apparenze, ma avere un impulso all'autoesibizione, a farsi vedere dagli altri.

Come gli altri esseri viventi, anche gli uomini hanno tale impulso; anch'essi infatti sono, in virtù del loro apparire e scomparire, nascere e morire, delle apparenze. Essi «*fanno la loro apparizione* come attori su una scena allestita per loro»<sup>116</sup>. Su questo dato di fatto si basa il loro impulso a «prendere parte al teatro del mondo»<sup>117</sup>: al *fatto* di essere apparenze corrisponde una *reazione* derivante dal bisogno di essere riconosciuti, visti, percepiti dagli altri. In questo senso Arendt afferma che l'impulso all'autoesibizione, comune a uomini e animali, consiste nel «reagire con il mostrarsi all'effetto schiacciante dell'essere mostrati»<sup>118</sup>, un mostrarsi che presuppone un pubblico di spettatori e una scena su cui esibirsi:

allo stesso modo in cui l'attore dipende per il suo ingresso in scena dal palcoscenico, dalla compagnia, dagli spettatori, così ogni essere vivente dipende da un mondo che appare quale luogo per la propria apparizione, dai suoi simili per recitare la sua parte con loro, dagli spettatori perché la sua esistenza sia ammessa e riconosciuta<sup>119</sup>.

---

<sup>115</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, op. cit., p. 100.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>119</sup> *Ibidem*. Il contenuto di questa citazione è molto significativo ai fini della comprensione della teoria arendtiana. Esso infatti si compone di metafore la cui scelta non è affatto casuale. La teoria arendtiana dell'agire infatti si serve di metafore tratte dal mondo dell'arte perché condivide con esso alcuni aspetti fondamentali: l'importanza dell'esecuzione e di ciò che è percepibile in essa, il ruolo svolto dagli spettatori. Inoltre è evidente l'accento posto sulla necessità della presenza di altri, non solo intesi come spettatori ma come altri attori. L'agire è sempre agire insieme ad altri.

La condizione primaria di essere apparenti è ciò su cui si fonda il bisogno di ciascuno di mostrarsi e di farsi riconoscere. Gli altri sono in questo senso i garanti dell'esistenza di ciascuno e l'apparire costituisce il modo autentico dell'uomo di essere.

Apparendo l'uomo manifesta la propria distinzione e identità, rispondendo così ad un bisogno legato alla condizione plurale della vita umana cioè al fatto che gli uomini e non l'Uomo abitano sulla Terra<sup>120</sup>. Si tratta ovviamente di una considerazione che non ha un significato puramente quantitativo e che costituisce uno dei capisaldi dell'antropologia arendtiana. Essa infatti allude al fatto che gli uomini non sono tali in quanto identificabili nel concetto universale di Uomo, concetto che ne indica l'essenza, il *che cosa* e che rimanda a ciò che li accomuna tutti. L'identità di ciascuno consiste in un *chi* unico, soggetto di azioni e discorsi.

Ciò che l'uomo comunica agli altri *mostrandosi* è la sua unicità, il suo se stesso e non semplicemente qualcosa. Mostrandosi non comunica ciò che lo rende uguale agli altri, ma ciò che lo distingue da essi. La pluralità umana è dunque «la paradossale pluralità di essere unici»<sup>121</sup>. Pluralità significa infatti uguaglianza ma al tempo stesso distinzione: la prima è condizione del comprendersi vicendevolmente; la seconda rende necessari azione e discorso a quella comprensione. Se gli uomini non fossero diversi non avrebbero bisogno di azioni e parole per comunicare<sup>122</sup>.

Mentre la definizione della loro essenza presuppone il trascendere la specificità, la singolarità che si manifesta nella vita di ciascuno, l'identità implica la singolarità, l'unicità che si rivela nella sfera dell'apparenza attraverso il discorso e l'azione, le uniche modalità con cui «gli uomini si distinguono anziché essere meramente distinti» cioè «appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini»<sup>123</sup>, cioè in quanto dotati della capacità di dare inizio alla novità. In questo senso la vita stessa non è vita umana senza azione e discorso.

Sono queste le modalità con cui l'uomo si emancipa dalla sua condizione di essere naturale, oggetto fisico, senza tuttavia abbandonarla completamente. Rimane saldo nel mondo delle apparenze e di esso anzi ha bisogno per mostrarsi, ma allo stesso tempo si distingue da esso, mostra il suo essere libero dalla condizione puramente naturale a cui appartiene. Manifesta il suo essere libero dalla necessità naturale, dal corso incessante della vita biologica e storica introducendo in essi un nuovo inizio, una novità non determinata da altro.

Il discorso sull'agire infatti si gioca all'interno della contrapposizione tra libertà e necessità naturale. L'azione è infatti ciò che consente all'uomo di essere libero nel senso che gli consente di iniziare, cominciare qualcosa di nuovo rompendo il *continuum* ciclico e incessante della vita

---

<sup>120</sup> Cfr. *ivi*, p. 99 e Id., *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>122</sup> Cfr. *ivi*, p. 127.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 128.

biologica. Essa introduce nel mondo una modalità esistenziale che si contrappone alla struttura ciclica dell'incessante e necessario corso dei fenomeni naturali<sup>124</sup>. Ciò è possibile in ragione del suo essere indeterminata, aliena al nesso di causalità. In quanto *praxis*, attività che ha in se stessa il proprio fine, inoltre, non costituisce il mezzo per il soddisfacimento di bisogni esterni alla sua stessa esecuzione pertanto è totalmente estranea e indipendente da bisogni naturali e da qualsiasi criterio di utilità. L'idea di tale estraneità è in fondo ciò che i Greci ritenevano fosse il presupposto della libertà. L'uomo della *polis* greca era libero nella sfera pubblica, cioè nel luogo in cui non si occupava di bisogni primari dai quali si era liberato e il cui soddisfacimento era relegato nella sfera domestica, privata. L'uomo era libero nel senso che poteva agire da cittadino nella sfera politica perché non era più soggetto alle incombenze dei bisogni primari. Per tale motivo dalla sfera pubblica venivano esclusi coloro che non erano propriamente liberi perché soggetti o alla coercizione altrui, come nel caso degli schiavi i quali col loro lavoro permettevano tra l'altro al padrone di dedicarsi all'attività politica liberandolo dalle impellenze della vita, e i lavoratori manuali che a tali bisogni dovevano far fronte<sup>125</sup>.

L'impulso ad agire dunque, a differenza del lavoro, non ci viene imposto dalla necessità, né dall'utilità, che stimola invece l'operare. Esso dunque non è mai condizionato. E chi, con spirito

---

<sup>124</sup> Sul concetto arendtiano di natura e sulla contrapposizione tra natura e politica cfr. A. ENEGREN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris 1984, trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1987, pp. 59-64 e pp. 74-76; M. CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 107-115.

<sup>125</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, op. cit., pp. 22-24; ID., "What is Freedom?", in ID., *Between Past and Future. Six Exercises*, op. cit., trad. it. "Che cos'è la libertà", in ID., *Tra passato e futuro*, op. cit., p. 207. Va precisato che, per Arendt, si commetterebbe un errore se si confondesse la libertà con la liberazione dai bisogni primari. Il soddisfacimento dei bisogni primari è per Arendt un presupposto dell'entrata dell'uomo nella sfera della politica proprio perché chi agisce non si occupa dei problemi imposti dalle necessità naturali. È chiaro quindi che di essi ci si deve occupare altrove. In politica, infatti, la posta in gioco è il mondo e non la sopravvivenza (Cfr. *ivi*, p. 209). Né d'altra parte la netta distinzione tra pubblico e privato, laddove il pubblico costituisce l'ambito in cui si esplica l'esistenza autentica, può essere considerata come una svalutazione drastica della sfera privata, come ha sostenuto parte della critica (cfr. G. KATEB, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, M. Robertson, Oxford 1983). La distinzione, anche in questo caso, è possibilità di coesistenza e salvaguardia dei termini che vengono distinti. «Tutto ciò che vive (non solo la vita vegetativa) sgorga da un'oscurità; e per quanto forte sia il suo naturale impulso a gettarsi nella luce, esige, per crescere, la sicurezza dell'oscurità» (H. ARENDT, "The Crisis in Education", in ID., *Between Past and Future. Six Exercises*, op. cit., trad. it. "La crisi dell'istruzione", in ID., *Tra passato e futuro*, op. cit., pp. 243-244). La sicurezza, la protezione che la sfera privata garantisce all'uomo rappresenta la condizione necessaria, ancorché non sufficiente, della sua entrata nella sfera politica. La sfera privata, infatti, non è soltanto il luogo della *privazione* della presenza altrui finalizzata al nascondimento di ciò che non è degno di essere visto, ma è anche il luogo protetto che garantisce all'uomo un rifugio e un posto nel mondo. «Una vita spesa interamente in pubblico, alla presenza degli altri, diventa, per così dire, superficiale. Pur conservando la sua visibilità, essa perde la qualità di sorgere alla vista da un certo fondo più oscuro che deve rimanere nascosto se non vuol perdere la sua profondità» (H. ARENDT, *The Human Condition*, op. cit., p. 52 e cfr. *ivi*, pp. 21-27 e p. 38. Sull'importanza che Arendt attribuisce alla sfera privata cfr. ID., *Le grand jeu du monde*, discorso pronunciato a Copenhagen nel 1975, pubblicato in "Esprit", VI, nn. 7-8, 1982, pp. 21-29). L'idea che la mescolanza, la confusione tra le due sfere sia deleteria per entrambe è alla base della disamina arendtiana della nascita della società moderna in cui la confusione tra pubblico e privato, politico ed economico, ha tolto all'uomo la possibilità di essere libero poiché ha portato alla scomparsa della linea di demarcazione tra libertà e necessità (Cfr. *ivi*, pp. 28-53).

«banausico» o da «filisteo» giudicasse l'azione in base a criteri utilitaristici, confonderebbe l'agire con il fabbricare<sup>126</sup>.

Nonostante la «perfetta impermeabilità delle categorie di *koinós* (comune) e di *idios* (proprio, privato), di ciò che è pubblico e comune e del privato «idiota» e per finire della politica e della natura»<sup>127</sup>, la *capacità suprema* dell'uomo di dare inizio al nuovo è radicata ontologicamente nella nascita<sup>128</sup>, in un fatto naturale. Poiché sono essi stessi «*initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione»<sup>129</sup>. L'uomo è capace di cominciare qualcosa in virtù del suo essere natale. È con la sua nascita che la possibilità del cominciamento viene introdotta nel mondo. *Initium* «*ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*»<sup>130</sup> dice Agostino. L'uomo fu creato perché ci fosse un inizio e con questa creazione il principio del cominciamento e quindi della libertà entrò nel mondo<sup>131</sup>.

La possibilità del cominciamento è ontologicamente radicata nel fatto naturale della nascita, tuttavia non è questo fatto naturale a determinare l'azione la quale è sempre una risposta, una reazione dell'uomo al dato della natalità. Arendt afferma chiaramente, infatti, che «agire è la risposta umana alla condizione di essere nato»<sup>132</sup> o ancora che «il suo impulso scaturisce da quel

---

<sup>126</sup> Cfr. Id., "The Crisis in Culture: in its social and its political significance", in Id., *Between Past and Future. Six Exercises*, op. cit., trad. it. "La crisi della cultura nella società e nella politica", in Id., *Tra passato e futuro*, op. cit., pp. 277-278.

<sup>127</sup> A. ENEGREN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, op. cit., p. 60.

<sup>128</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, op. cit., p. 182.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>130</sup> «Perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno» (*Ibidem*; AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XII, 21, trad. it. pp. 590-594).

<sup>131</sup> L'idea di fondare la capacità di agire, quella capacità, cioè, che dovrebbe riscattare l'uomo dal suo "essere naturale" (S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, op. cit., p. 274), su un fatto naturale qual è quello della nascita è stata considerata da alcuni studiosi come contraddittoria o quantomeno paradossale (Si veda ad es. A. ENEGREN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, op. cit., pp. 43-44) D'altra parte è stato messo in evidenza il fatto che tale idea è in fondo il modo in cui Arendt può superare le difficoltà che una teoria dell'agire libero e incondizionato, ripensato in maniera radicalmente opposta e lontana dalle categorie della filosofia tradizionale, implica. La volontà di considerare l'agire assolutamente libero da condizionamenti o cause di ordine psicologico, sociale o storico, spinge Arendt a cercare di fondare tale agire sulla natalità in quanto evento che costituisce l'uomo come nuovo inizio (cfr. S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, op. cit., pp. 274-277). La natalità è l'unico concetto su cui può fondarsi la capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo, e quindi alla libertà, perché essa è la cifra di un'esistenza che non svaluta se stessa. Infatti, al contrario della morte, la nascita, in quanto origine *altra*, donazione, è ciò su cui si fonda la *gratitudine* per ciò che si è e pertanto consente di dare un senso ad un'esistenza temporale, sospesa tra un «non più» e un «non ancora». Un'antropologia fondata invece sulla mortalità rinvia la ricerca del senso dell'esistenza al di fuori di essa attraverso l'esperienza dell'anticipazione della morte. La natalità e la creaturalità sono invece per Arendt ciò su cui si fondano l'amore e la gratitudine per il proprio essere-nel-mondo. Dunque la capacità dell'uomo di dare senso attraverso l'agire e il ricordo all'esistenza non può che fondarsi sulla natalità, poiché essa, in quanto creaturalità, è apertura al mondo e non nuova fuga da esso (Cfr. H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, J. Springer, Berlin 1929, trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino*, a cura di L. Boella, S.E., Milano 1992, pp. 89-91; A. DAL LAGO, "La difficile vittoria sul tempo", op. cit., pp. 22-26; S. MALETTA, *Hannah Arendt – Martin Heidegger*, op. cit., pp. 109-111).

<sup>132</sup> H. ARENDT, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, New York – London 1970, trad. it. *Sulla violenza*, in Id., *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985, p. 222.

cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo»<sup>133</sup>.

La distinzione tra natura e specificità umana corrisponde alla distinzione tra ciò che è necessario e ciò che è libero, tra ciò che accade ciclicamente secondo le leggi della necessità fisica, nella dinamica autodivorante, incessante e priva di sensatezza, e ciò che accade imprevedibilmente, liberamente e che è in grado di introdurre nel mondo un senso. In questa ottica l'azione è intesa come quel miracolo che può salvare il mondo<sup>134</sup> poiché introduce in esso un significato che può essere ricordato, tramandato e che può costituire quella stabilità, quella "durata" che non sfugge tuttavia alla dimensione della temporalità.

L'uomo non si sottrae alle dinamiche di un'esistenza temporale, scandita anche dagli eventi naturali della nascita e della morte, ma individua in modalità pienamente terrene, mondane, legate alla stessa condizione umana, la possibilità di dare ad essa un senso. Tali modalità presuppongono e tengono in vita lo spazio pubblico, il «dominio nel quale la libertà è una realtà terrena, espressa tangibilmente in parole, in azioni alle quali si può assistere, in eventi che sono discussi, ricordati e trasformati in storia prima di essere infine incorporati nel grande libro della storia umana»<sup>135</sup>.

Ciò a cui l'uomo può dare inizio è l'assolutamente nuovo. È infatti «nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base agli accadimenti precedenti. Questo carattere di sorpresa iniziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine»<sup>136</sup>. L'azione è quindi l'attività con cui l'uomo introduce la novità nel mondo spezzando il *continuum* dei processi biologici e storici<sup>137</sup>. La specificità umana, legata al fatto della nascita, consiste dunque nel fatto che dall'uomo «ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile»<sup>138</sup>. Ciò che accade nell'agire non è riconducibile a ciò che lo precede, ma anzi rompe con esso e proprio per questo motivo esso rappresenta la concretizzazione della capacità dell'uomo di essere libero, cioè «di chiamare all'esistenza una cosa che prima non esisteva, non era "data", neppure come oggetto della facoltà conoscitiva o immaginativa, e di conseguenza, a rigor di termini, non potrebbe essere conosciuta»<sup>139</sup>.

Con l'uomo fa ingresso nel mondo la possibilità della novità assoluta che rimane tale in ragione del fatto che ogni nuovo venuto è unico e pertanto è in grado di dare inizio a qualcosa di veramente nuovo, non riconducibile ad altro e non prevedibile sulla base di leggi statistiche e probabilistiche. Queste infatti funzionano quando hanno a che fare con delle regolarità, con comportamenti

---

<sup>133</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 128

<sup>134</sup> Cfr. *ivi*, p. 182.

<sup>135</sup> H. ARENDT, "What is Freedom?", *op. cit.*, p. 207.

<sup>136</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 129

<sup>137</sup> Cfr. H. ARENDT, "What is Freedom?", *op. cit.*, pp. 223-224

<sup>138</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>139</sup> H. ARENDT, "What is Freedom?", *op. cit.*, p. 203



classificabili in tipologie, più semplicemente con comportamenti, aspetti, abitudini, bisogni, che accomunano più persone, gruppi e situazioni. Esse non possono che fallire quando hanno per oggetto la modalità con la quale si esprime l'unicità di ciascuno. Il nuovo, sottraendosi a tali leggi, «appare sempre alla stregua di un miracolo»<sup>140</sup>.

Se fosse determinata da altro l'azione non costituirebbe affatto una novità e se avesse la causa al di fuori di se stessa, l'uomo non potrebbe essere considerato un iniziatore il che equivale a dire un essere libero. «Per essere libera l'azione deve esserlo tanto dal movente quanto dal fine dichiarato, il quale cioè non dev'esserne l'effetto prevedibile». Ciò non significa che moventi e fini siano fattori irrilevanti di ogni singolo atto, tuttavia l'azione è libera nella misura in cui li trascende<sup>141</sup>.

Dunque l'imprevedibilità dell'azione ha a che fare, oltre che con il suo essere autonoma da eventuali nessi di causalità, anche con l'impossibilità di prevederne le conseguenze. Ogni azione infatti si inserisce in una rete di relazioni già esistenti, in cui sono presenti volontà e intenzioni contrastanti<sup>142</sup>. Per tale motivo esse raramente conseguono il loro scopo. Del resto agire con gli altri e in presenza d'altri è un prerequisito fondamentale dell'agire; esso, a differenza della fabbricazione, non è mai possibile nell'isolamento. Nell'agire e nel parlare è in gioco quel rivelarsi che conferisce a tali modalità la loro rilevanza umana e che presuppone sempre la presenza altrui<sup>143</sup>. Il lavoro e l'opera, invece, pur essendo fondamentali appartenendo alla condizione di vita sulla terra, e pur essendo condizionate dal fatto che gli uomini vivono insieme, non solo non presuppongono necessariamente la presenza altrui, ma anzi in alcuni casi hanno come requisito necessario quello dell'isolamento. Inoltre esse non sono in grado di costituire uno spazio in cui gli uomini possano apparire come tali. Ciò vale soprattutto per il lavoro, nel quale l'uomo, pur lavorando in compagnia di altri uomini, non costituisce con essi una pluralità autentica fondata sull'apparizione dei tratti distintivi che rendono ciascuno un'unicità. Nel lavoro l'uomo non si relaziona con altri uomini ma è esclusivamente impegnato a garantire la propria sopravvivenza. L'operare invece, pur presupponendo la solitudine e la tranquillità necessarie alla concentrazione, rimane comunque legata al mondo delle apparenze attraverso le cose che produce e che di quel mondo fanno parte<sup>144</sup>.

E proprio perché si agisce sempre insieme o in relazione agli altri, l'attore non è soltanto uno che "fa", ma anche uno che subisce le azioni altrui. La storia cui un'azione dà inizio può diventare quindi storia di atti compiuti e subiti, azioni e reazioni, una catena di reazioni illimitata. Ogni

---

<sup>140</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>141</sup> H. ARENDT, "What is Freedom?", *op. cit.*, p. 203

<sup>142</sup> È evidente che il luogo e la modalità in cui viene rintracciata la possibilità di essere umani perché liberi non prescindono ma anzi presuppongono i fattori che possono costituire ostacoli, vincoli, condizionamenti

<sup>143</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 133-137.

<sup>144</sup> Cfr. *ivi*, pp. 156-157.

singolo gesto viene compiuto infatti in un ambito in cui ogni azione può dare origine a reazioni inaspettate che, oltre a costituire risposte, sono a loro volta nuove azioni che influiscono sugli altri dando origine a nuovi processi potenzialmente illimitati. «Anche il più piccolo atto nelle circostanze più limitate ha in sé il germe della stessa illimitatezza, perché un solo atto, e qualche volta una sola parola, basta a mutare ogni costellazione di atti e parole»<sup>145</sup>. Nonostante le diverse limitazioni, i confini con cui ogni corpo politico tenta di frenare l'intrinseca mancanza di limiti dell'azione, essa mantiene la sua naturale imprevedibilità che, per Arendt, consiste non soltanto nell'incapacità di prevederle l'accadere, il verificarsi, ma riuscire a prevederle, stabilirne il significato prima del momento del suo fugace svolgimento. Ogni azione infatti dà inizio ad una storia il cui significato può essere colto soltanto retrospettivamente, quando essa si è conclusa. I nessi che tengono insieme, all'interno della stessa storia, quella catena di azioni e reazioni a cui un singolo atto può dare inizio, non sono propriamente voluti, previsti o controllati nel corso del loro svolgimento. La trama della storia può essere "vista" soltanto retrospettivamente e da coloro che non sono coinvolti in essa.<sup>146</sup>

La libertà, la novità e l'impossibilità di controllare il corso degli eventi a cui l'azione dà inizio ha spesso generato negli uomini una frustrazione tale da spingerli a fuggire da essa. È per liberarsi dalla futilità, illimitatezza e imprevedibilità che la scuola socratica ha annoverato tra le attività politiche la legislazione e l'esecuzione di decisioni, attività pre-politiche per i Greci. Sostituendo la fabbricazione (*poiesis*) all'azione (*praxis*) ha creduto di «trovare rimedio alla fragilità delle cose umane», rinunciando però di fatto alla libertà<sup>147</sup>.

L'illimitatezza, l'irreversibilità e l'imprevedibilità delle conseguenze costituiscono il fardello che l'uomo che agisce deve sopportare per poter essere libero. Egli sa di essere in qualche modo colpevole di conseguenze che pure non aveva previsto, conseguenze che per quanto inattese e disastrose non può più annullare. Egli può distruggere i prodotti delle sue mani ma non può mai annullare le conseguenze dell'azione. «Questa incapacità di disfare ciò che è stato fatto equivale a una quasi altrettanto completa incapacità di prevedere le conseguenze di un gesto o anche di avere una fondata conoscenza dei suoi motivi»<sup>148</sup>.

Del resto il significato dell'agire e del pronunciare parole non risiede affatto negli esiti buoni o cattivi che riesce a conseguire, ma nell'esecuzione stessa. Questa idea, centrale nella teoria arendtiana dell'agire, si fonda sulla ripresa del concetto aristotelico di *energeia*, la "piena attualità" delle attività costitutivamente *ateleis*, cioè di quelle attività in cui «il fine (*telos*) non è perseguito,

---

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 139

<sup>146</sup> Cfr. *ivi*, p. 140.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 172.

ma si trova nella stessa attività che diventa quindi un'*entelecheia*, e l'opera non è ciò che segue ed estingue il processo ma vi è incorporata; l'esecuzione è l'opera, è *energeia*»<sup>149</sup>.

Così intesa l'azione è estranea alla categoria mezzi-fini: l'azione non è il mezzo per il raggiungimento di un fine perciò non può essere né giudicata in relazione ai suoi esiti, né può essere subordinata a qualcosa che sia posto al di fuori di essa. Inoltre non può essere considerata essa stessa un fine perché in essa fine e mezzo coincidono corrispondendo entrambi all'esecuzione stessa. Né potrebbe conservare il suo carattere di cominciamento assoluto, di novità o esser segno dell'unicità di colui che la compie, se fosse causata da scopi, fini comunemente condivisi: «i motivi e gli scopi – per quanto puri e grandiosi – non sono mai unici; come le qualità psicologiche, sono tipici, caratteristici di differenti tipi di persone»<sup>150</sup>. Motivi, scopi, intenzioni, infatti, scaturiscono dalla «monotona uniformità» di quella sfera interiore che rende gli uomini simili e i loro comportamenti prevedibili<sup>151</sup>. Non è dunque in relazione ad essa che gli uomini si distinguono. Di conseguenza i criteri per giudicare l'azione non possono essere i criteri morali con cui si giudica il comportamento umano.

L'azione può essere giudicata solo mediante il criterio della grandezza, perché è nella sua natura interrompere ciò che è comunemente accettato e irrompere nello straordinario, dove non trova più applicazione ciò che è vero nella vita comune e quotidiana, perché in tale dimensione ogni cosa esistente è unica e *sui generis*<sup>152</sup>.

L'autonomia assoluta che caratterizza l'azione, e che Arendt riconoscerà anche alle altre attività umane, comprese quelle mentali, viene sostenuta anche in termini di irriducibilità, non subordinazione e specificità rispetto alle altre attività della condizione umana. La pluralità che governa la Terra caratterizza anche la vita mentale e il suo rapporto con la vita attiva. È in tal senso e certamente in contrasto con la trattazione filosofica tradizionale di queste argomenti, che Arendt sostiene la specificità e la libertà di ciascuna attività rispetto alle altre<sup>153</sup>.

Nel caso dell'azione, considerando il modo in cui è stata tradizionalmente subordinata ai dettami della vita contemplativa, la sua autonomia deve essere riguadagnata anche in termini di indipendenza nei confronti del pensiero e della volontà e deve individuare in qualcosa di diverso la

---

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 152. Cfr. Aristotele, *Metafisica* 1050 a 22-35. Va precisato che Aristotele individua tali attività nel pensiero e nella contemplazione.

<sup>150</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 152

<sup>151</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, pp. 116-117.

<sup>152</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>153</sup> Come ha sottolineato Dal Lago, l'espressione *vita della mente*, contenuta nel titolo dell'ultima opera arendtiana, indica «il coordinamento e la complementarità delle diverse facoltà umane» (A. DAL LAGO, «La difficile vittoria sul tempo», Introduzione a H. ARENDT, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 46) non più intese in termini di coincidenza, unità assoluta e dell'immobilismo della contemplazione. La *vita della mente* è il luogo delle *attività* distinte del pensiero, della volontà e del giudizio, attività che unite a quelle della vita attiva, completano il quadro delle attività umane.

sua fonte sorgiva. È per questo motivo che Arendt afferma che «nella misura in cui è libera, l'azione non è sottoposta alla guida dell'intelletto né ai dettami della volontà (anche se ha bisogno dell'uno e dell'altra per porre in esecuzione qualsivoglia obiettivo particolare)»<sup>154</sup>.

Liberato il campo da concetti come quelli di causa, fini, motivi, intenzioni, Arendt deve individuare in qualcosa di diverso e che soprattutto non costituisca un limite all'imprevedibilità e alla libertà costitutive dell'azione, la fonte da cui l'azione sgorga. A tale fonte di ispirazione e di giudizio la pensatrice dà il nome di principio, concetto che riprende da Montesquieu e che sembra soddisfare l'esigenza di mantenere integro l'aspetto dell'indeterminatezza dell'azione e di sottrarla alla logica utilitaristica che intende ogni cosa a partire dalla categoria mezzo-fine. Inteso come il significato dell'azione, il principio si distingue infatti dall'utilità e impedisce, secondo Arendt, di concepire l'azione in termini di strumentalità. I principi sono considerati diversi dai moventi che agiscono dall'interno dell'io, né sono assimilabili ad obiettivi particolari, vista la loro generalità. E cosa ancor più importante essi non sono estranei all'azione in quanto non la precedono né continuano a manifestarsi dopo il suo svolgimento: il principio «si manifesta appieno solo nell'atto realizzatore»<sup>155</sup> e rimane manifesto «solo finché dura l'azione, non oltre»<sup>156</sup>. A differenza del fine, che si esaurisce nel momento in cui viene raggiunto, il principio può essere ripetuto più volte, è inesauribile e, a differenza del movente, è valido universalmente<sup>157</sup>.

Distinguendo l'azione compiuta *in nome di* (*for the sake of*) quel principio e non *al fine di* (*in order to*)<sup>158</sup>, Arendt tenta, in maniera forse poco convincente<sup>159</sup>, di fornire la concezione di un agire che non sia inconsistente, vano, futile: sebbene il senso dell'azione non sia ascrivibile alla sua utilità, alla sua capacità di conseguire un fine, essa ha la sua fonte sorgiva e il suo significato nel principio cui si ispira.

I principi a cui Arendt si riferisce sono quelli di gloria, amore dell'uguaglianza, onore, perfezione, coraggio etc. «La libertà o il suo contrario appaiono nel mondo ogniqualvolta si rendono attuali questi principi» ed essi, così come la libertà, fanno la loro comparsa durante l'esecuzione, coincidendo dunque con l'atto realizzatore<sup>160</sup>. Viene così ulteriormente ribadita la centralità dell'esecuzione dell'azione rispetto ad ogni altro aspetto che possa in qualche modo riguardarla. Per questo motivo, come per le arti non poetiche, cui i Greci associavano le attività più elevate, l'unico aspetto dell'azione che può essere sottoposto a giudizio è il virtuosismo dell'esecuzione stessa.

---

<sup>154</sup> H. ARENDT, "What is Freedom?", *op. cit.*, p. 204

<sup>155</sup> *Ibidem.*

<sup>156</sup> *Ibidem.*

<sup>157</sup> Cfr. *ibidem* e H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>158</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>159</sup> Come ha sottolineato Simona Forti si tratta evidentemente di un *escamotage* non sempre convincente con il quale Arendt cerca di evitare la caduta della sua teoria di un agire assolutamente libero nell'abisso dell'insensatezza e della futilità (cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, *op. cit.*, pp. 279-280).

<sup>160</sup> Cfr. H. ARENDT, "What is Freedom?", *op. cit.*, p. 205.

Come il suonatore di flauto o il danzatore, l'attore può essere giudicato soltanto in merito al suo eccellere nell'esecuzione.

L'accostamento dell'attività politica alle arti non poietiche, quelle arti che non producono alcunché e che in quanto tali hanno il loro significato più profondo nell'esecuzione stessa, ha come conseguenza il fatto della grande rilevanza che assume per esse l'apparizione in pubblico. La sottolineatura dell'aspetto fenomenico fondamentale per un'attività intesa come *energeia*, *piena attualità*, ha un duplice risultato: la garanzia dell'esistenza di quelle attività, la possibilità che esse assumano un senso, ricoeurianamente si compiano<sup>161</sup>, è strettamente dipendente dalla presenza di spettatori a cui essere visibile. Il pubblico a cui attori, danzatori, musicisti si mostrano attraverso e nel momento della loro esecuzione ne garantisce l'esistenza, seppur fugace, ne riconosce il senso, la grandezza. L'esecuzione trova senso, può esprimere il suo significato, nel momento in cui è percepita da altri, i quali possono giudicare e riconoscere il virtuosismo dell'esecuzione, la sua eccellenza. Colui che intraprende un'arte non poietica soddisfa un impulso all'esibizione che presuppone ovviamente la presenza di altri da cui essere visti. Le arti che non realizzano alcuna «opera» hanno grande affinità con la politica proprio perché gli artisti che le praticano hanno bisogno di un pubblico al quale mostrare il loro virtuosismo e

come gli uomini che agiscono hanno bisogno di altri alla cui presenza comparire: gli uni e gli altri, per «lavorare», hanno bisogno di uno spazio a struttura pubblica, e in entrambi i casi la loro «esecuzione» dipende dalla presenza altrui<sup>162</sup>.

Tale dipendenza deriva dal fatto che l'esecuzione stessa deve la sua possibilità di essere "reale" alla presenza di spettatori che diventano garanti di quella esistenza, la cui fonte di realtà (*realness*) è il riconoscimento e il giudizio altrui. E mentre nel caso delle arti poietiche ciò che viene valutato è il risultato della produzione, le attività non poietiche come la politica, la danza, la musica etc. vengono giudicate relativamente al virtuosismo dell'esecuzione stessa. Ciò a cui il danzatore quanto l'attore aspirano è il riconoscimento dell'eccellenza dell'esecuzione, la perfezione dell'esecutore che eccelle nella sua arte<sup>163</sup>. L'esecutore si mostra, si esibisce perché aspira al riconoscimento altrui della *virtù* che manifesta nel momento del suo apparire.

Arendt istituisce così un primo e importante nesso tra l'azione e il giudizio. L'azione è la modalità con cui l'uomo si mostra al mondo. Ciò che di essa viene giudicato può essere paragonato

---

<sup>161</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La vie: une récit en quête de narrateur*, conferenza tenuta a Napoli nel 1984, trad. it. "La vita: un racconto in cerca di un narratore", in Id., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 176-178

<sup>162</sup> H. ARENDT, "What is Freedom?", *op. cit.*, p. 206.

<sup>163</sup> Cfr. *ivi*, p. 205.

alla bellezza dell'opera d'arte, al virtuosismo del suonatore di flauto. Se questa sottolineatura fa emergere ancora una volta l'importanza della dimensione fenomenica e fenomenologica dell'agire, del suo essere visibile a qualcuno, essa pone allo stesso tempo la necessità della presenza di un riconoscimento di quella bellezza che è «il giusto criterio dell'apparenza», l'elemento senza il quale «l'effimera grandezza della parola e del fatto» non potrebbero sopravvivere. «Senza la bellezza, l'aureola di gloria che manifesta nel mondo umano l'immortalità potenziale, la vita dell'uomo sarebbe futile, nessuna grandezza potrebbe durare»<sup>164</sup>.

È la bellezza che garantisce all'azione la sua sopravvivenza, rendendola degna di lode e riconoscimento; ma è d'altra parte tale riconoscimento che sottrae l'azione al pericolo della sua caduta nella futilità. L'esecuzione non avrebbe alcun senso se essa non avesse un pubblico di spettatori che garantiscono uno spazio di permanenza, di realtà comune in cui manifestarsi. E ciò prima ancora di porre la questione della sua permanenza nel tempo la quale viene garantita quando il giudizio diventa ricordo e racconto.

L'accostamento della politica all'arte in relazione al loro legame con la pubblicità, la possibilità di apparire, consente di metterne in evidenza innanzi tutto il carattere di pura *performance*. Si tratta di un aspetto fondamentale poiché pone come idea centrale di un possibile discorso di conoscenza e interpretazione dell'azione quella di una imprescindibilità di un rapporto fenomenico con essa. Se il significato dell'azione si manifesta pienamente nella sua esecuzione, la possibilità di coglierlo non può prescindere dal fatto concreto, individuale, del suo manifestarsi nel tempo e nello spazio. La sua concretezza e individualità non può essere sacrificata in nome di una forma di comprensione generalizzante e apriorica. Vengono così a delinearsi i presupposti di una teoria delle modalità e dei criteri di giudizio dell'agire molto precisi. L'elemento "duro" dell'aspetto fenomenico dell'azione, che corrisponde alla necessità del rispetto del suo svolgimento segna chiaramente l'impossibilità di ridurre, perdere, ignorare gli aspetti che vi appartengono e che la rendono una singolarità. Il discorso che la tramanda e la rende immortale dovrebbe pertanto offrirne una rappresentazione intesa proprio come *messa in scena*, ri-presentazione.

L'accento posto sulla pubblicità in cui l'atto si inserisce ha la duplice conseguenza dell'affermazione dell'imprescindibilità dei due poli del rapporto conoscitivo e valutativo. La fondazione di questo rapporto, che come si è visto, avviene ne *La vita della mente*, si basa sulla lettura fenomenologica del rapporto soggetto-oggetto. La realtà dell'atto stesso, il cui significato può darsi ed essere riconosciuto soltanto nel momento fugace del suo accadere, si inserisce in un orizzonte in cui soggetto e oggetto sono da sempre coimplicati.

---

<sup>164</sup> H. ARENDT, "The Crisis in Culture", *op. cit.*, p. 281.

Allora la necessità costitutiva dell'azione di accadere in uno spazio di visibilità rimanda da una parte alla irriducibilità dei suoi aspetti concreti e singolari, dall'altra al bisogno che essi vengano compresi, diventino l'oggetto della *considerazione*, della percezione e del giudizio altrui.

Se è vero che la realtà del dato con tutti gli aspetti particolari non possono essere ridotti al prodotto dell'attività soggettiva del pensiero e che la veste particolare con cui si presenta non può essere sacrificata in nome di una conoscenza universalizzante, è anche vero che la natura stessa di quel dato necessita dell'atto giudicante dello spettatore.

Il parallelo che Arendt fa con l'arte e l'affermazione della natura fenomenica del reale vanno nella direzione di un riconoscimento e della difesa di entrambi i termini che entrano in relazione e anche di un ripensamento delle modalità con cui essa si dà.

La considerazione dell'azione come esecuzione che si manifesta a qualcuno e che pertanto è paragonabile all'apparire dell'artista impegnato nella sua esecuzione ha come conseguenza l'affermazione di una corrispondenza tra giudizio politico e giudizio estetico, tra il rapporto che lo spettatore ha con la scena politica e quello che ha con la scena teatrale. In entrambi i casi il *completamento* dell'atto eseguito accade nel momento dell'ascolto, della lettura, del giudizio. Si potrebbe quasi dire che lo spettatore diventa *misura delle cose* che ammira, ma non nel senso che la frase protagorea ha assunto nella modernità, bensì in quello greco per cui il mondo, sebbene non debba la sua esistenza all'uomo, tuttavia trova nell'uomo lo spettatore a cui mostrarsi<sup>165</sup>. Ciò che si mostra necessita di qualcuno a cui mostrarsi, la bellezza e il senso che fanno la loro apparizione nel mondo necessitano di qualcuno che possa riconoscerli<sup>166</sup> e custodirli.

Sulla base del parallelo che Arendt istituisce tra arte e politica potremmo dire, seguendo Ricoeur, che il compimento stesso della produzione artistica si attua nel momento dell'ascolto e della lettura. Il circolo mimetico si compie nelle fasi dell'atto configurante di chi è spettatore e giudica imitando (il poeta/lo storico) e di colui che giudica nel momento dell'ascolto e della lettura<sup>167</sup>. Il senso dell'azione può essere colto e custodito soltanto da chi giudica. E se l'azione introduce nel mondo il significato e rivela il chi dell'attore, essi possono essere colti e salvaguardati soltanto attraverso il giudizio.

L'affinità tra arte e politica si radica nel fatto che entrambe presuppongono quella modalità di giudizio con cui la bellezza dell'esecuzione può essere colta, quell'atteggiamento a cui allude il significato della parola cultura. Il termine, il cui etimo rimanda a coltivare, prendersi cura,

---

<sup>165</sup> Come ha sostenuto Heidegger nel saggio sull'Epoca dell'immagine del mondo, la frase di Protagora si fonda sull'idea greca secondo cui «nel non-esser-nascosto ha luogo la φαντασία, cioè il giungere all'apparizione dell'essente-presente come tale in cospetto dell'uomo come essente-presente all'apparizione» (M. Heidegger, *Der Zeit des Weltbildes*, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo* in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, p. 92 e cfr. anche *ivi*, pp. 90-91).

<sup>166</sup> Il termine riconoscere viene usato in questo caso nell'accezione di ammetterne l'esistenza.

<sup>167</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La vie: une récit en quête de narrateur*, pp. 176-178 e *Temps et récit, I, op. cit.*, parte I, cap. III.

conservare, e che si riferiva originariamente al prendersi cura della natura per renderla un'abitazione adatta all'uomo, ha assunto in seguito il significato di cura dello spirito alludendo all'atteggiamento dell'umanista nei confronti dei prodotti dell'arte. Si tratta della *cultura animi* ciceroniana che sembra suggerire, oltre alla conservazione e al prendersi cura, «una sorta di gusto, e in genere una sensibilità alla bellezza, non in quelli che fanno cose belle, cioè negli artisti, bensì in coloro che le guardano e si muovono in mezzo a esse»<sup>168</sup>. In questo senso la cultura è il tipo di rapporto prescritto dalle civiltà verso le opere di artisti, poeti, musicisti<sup>169</sup>. È l'atteggiamento di chi guarda con sguardo disinteressato, di chi non giudica in base al criterio dell'utilità, è «il tipo di rapporto che l'uomo ha con le cose del mondo»<sup>170</sup>, non in quanto utili e necessarie e che presuppone quel «saper mirare giusto», «saper giudicare», discernere, indispensabili per un rapporto con la bellezza, e per apprezzare il valore dell'apparenza. Per saper vedere le apparenze, infatti, dobbiamo innanzi tutto stabilire una certa distanza dall'oggetto, dimenticando noi stessi, le nostre preoccupazioni, i nostri interessi, stabilendo così un rapporto con esso che non miri ad impadronirsene ma piuttosto ad ammirarlo, lasciandolo così com'è e considerandolo semplicemente nel suo apparire<sup>171</sup>.

Arte e politica, attività in cui l'elemento fondamentale è la bellezza, la grandezza dell'esecuzione, e certamente non l'utilità, presuppongono un atto di giudizio *disinteressato*, possibile solo quando l'uomo si sarà liberato dei suoi bisogni, in modo da essere libero «per il mondo»<sup>172</sup>. Il giudizio politico, in cui trovano comunque spazio la singolarità di ciò che è giudicato lasciandolo com'è, apparente, e di colui che giudica<sup>173</sup>, è paragonabile al gusto, «inteso come rapporto attivo con quanto è bello»<sup>174</sup>, e quindi per Arendt è assimilabile al giudizio estetico kantiano.

Il gusto giudica l'apparenza e la mondanità del mondo: se ne occupa in modo del tutto «disinteressato», cioè senza coinvolgere né gli interessi vitali del singolo né gli interessi etici dell'io. Nel giudizio di gusto, la cosa fondamentale non è l'uomo, non è la vita o l'«io» dell'uomo: è il mondo<sup>175</sup>

---

<sup>168</sup> H. ARENDT, "The Crisis in Culture", *op. cit.*, p. 275

<sup>169</sup> *Ibidem.*

<sup>170</sup> *Ibidem.*

<sup>171</sup> Cfr. *ivi*, p. 271.

<sup>172</sup> Cfr. *ibidem.*

<sup>173</sup> Singolarità di colui che giudica non rimanda al giudizio interessato, come si è detto, ma piuttosto alla non-universalità del giudizio.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 285.



## II. 3 Narrazione e storia

### II.3.1 Verità e significato. La concezione arendtiana della verità

Il pensiero arendtiano si fonda, come si è visto, sullo smantellamento di alcune fallacie metafisiche che riguardano la concezione della realtà e sulle conseguenti implicazioni relative alla concezione di un'esistenza autentica. Tale smantellamento prosegue investendo anche le fallacie relative alle possibilità conoscitive di quella realtà: rivista la concezione dell'essere Arendt elabora una concezione della verità e del significato ad essa corrispondente.

La questione della verità riguardante il regno degli affari umani si pone con forza all'attenzione della Arendt studiosa dell'evento che forse più di ogni altro ha segnato la perdita di un contatto tra uomo e realtà, attraverso la sostituzione del senso comune con la logica stringente del pensiero totalitario, la sostituzione del riferimento ai fatti con l'esaltazione della sterile quanto implacabile coerenza logica<sup>176</sup>. Con l'avvento della menzogna organizzata, divenuta sistema ormai privo dei confini che lo delimitano e lo distinguono dalle altre menzogne o dalle altre verità, l'uomo rischia di perdere ogni rapporto con la verità fattuale.

Che ci sia un conflitto tra verità e politica e che la sincerità non sia stata mai annoverata tra le virtù politiche è un fatto abbastanza noto; ma ciò che è avvenuto nell'età moderna rischia di determinare la perdita di un contatto con la realtà e con esso l'esistenza del mondo stesso<sup>177</sup>. Ciò spinge Arendt a rivendicare la necessità di una strenua e costante difesa della verità. Tuttavia il problema che si accompagna a tale tentativo è quello di stabilire quale sia lo statuto della verità rivendicata per l'ambito politico o viceversa quale forma di verità si debba espungere dal regno della politica.

Se nel saggio *Verità e politica* la verità, quella fattuale, sembra costituire la sola forma in cui la verità può acquisire diritto di cittadinanza nella sfera degli affari umani, nell'opera sulla vita mentale la considerazione della verità come fonte di coercizione ed esclusione della molteplicità e della differenza sembra rimettere in discussione tale diritto cui si contrappone invece quello del significato. Inoltre l'indicazione del conflitto tra verità e politica assume ora il senso della denuncia dell'uso della menzogna ora il senso della constatazione dell'impossibile dialogo tra verità e politica, cui corrisponde quello tra filosofia e politica.

Queste oscillazioni hanno a che fare innanzi con le ragioni che spingono Arendt a schierarsi ora a favore di una forte difesa del dato, del fatto, ora a favore di una presa di posizione personale del singolo che lascia spazio alle molte verità altrui e su cui si fondano libertà e responsabilità.

---

<sup>176</sup> Cfr. H. ARENDT, *Understanding and Politics*, in "Partisan Review", vol. XX, 1953, pp. 377-392, trad. it. in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, pp. 103-104.

<sup>177</sup> Cfr. ID., *Truth and Politics*, in "The New Yorker", 1967, pp. 49-88, trad. it. in Id., *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 29.

La trattazione del difficile rapporto tra verità e politica viene complicata inoltre dalla sovrapposizione di accezioni diverse cui rimandano gli stessi termini. Verità e opinione, verità razionale e verità di fatto, segreto e menzogna, sono termini a volte addirittura interscambiabili, a volte reciprocamente escludentisi. Comprendere quali significati Arendt attribuisca a questi termini e contro quali accezioni tradizionali si schiererà servirà a chiarire il motivo della sua apparentemente ambigua concezione della verità.

Se la verità è l'entità immobile, immutabile e indiscutibile del filosofo che abbandona la "caverna" della *polis*, le opinioni non sono che arbitrarie e infondate illusioni. Quando lo scontro tra i due termini è retto dal dualismo ontologico di una realtà vera e una meramente apparente, lo scontro non è più semplicemente contrapposizione tra verità oggettiva e opinioni soggettive, ma tra una verità autentica, stabile e salda, e una illusoria, inconsistente e mutevole, tra uno stile di vita dedito alla contemplazione dell'eterno e uno stile di vita che implica il commercio con ciò che è mortale, contingente e plurale. Lo scontro tra filosofia e politica, verità e opinione è in questo caso quello tra una verità definitiva, unica, appartenente ad uno solo, e quella plurale, indefinita di molti.

Neanche la riabilitazione della realtà storica, fattuale, che il dualismo aveva ridotto a copia di quella vera, eterna e invisibile, e la conseguente distinzione tra una verità di fatto e una razionale è riuscita tuttavia a rinsaldare il legame tra verità e politica. Dopo aver riconquistato una sua dignità nell'età moderna, la verità particolare, storica, è divenuta uno dei tasselli, delle tappe attraverso cui si realizza il progresso dell'Umanità, o l'ente fattuale in cui si rivela una verità che è sempre universale, trascendente, assoluta. Essa inoltre rivela la sua vulnerabilità diventando facilmente interscambiabile con qualsiasi altra verità. Dunque, nel momento in cui la storia sembra riappropriarsi del suo statuto di realtà in cui si manifesta la verità, quest'ultima trova la sua antagonista, non più nell'opinione tanto osteggiata dal filosofo, ma nella menzogna organizzata, sistematica. Tale menzogna, frutto della costruzione di una realtà fittizia che va a sostituire quella vera e che ha ormai perso ogni suo ancoraggio alla verità, ha dinanzi agli occhi Arendt quando analizza il fenomeno totalitario. Divenuta totale, sistematica, la menzogna non lascia più trapelare, neppure al suo stesso autore, quelle fessure, quelle incongruenze, quei punti rattoppati all'interno della trama dei fatti che in passato consentivano di distinguere la verità dalla falsità. Ciò che la contemporanea manipolazione dei fatti ha ottenuto non è semplicemente il nascondimento di alcune verità particolari, ma la loro completa distruzione. La menzogna moderna, diversa da quella tradizionale, relativa al particolare e inserita in contesto ancora veritiero rispetto al quale poteva essere facilmente isolata, fabbrica immagini volte a sostituire l'intero contesto, quindi l'intera realtà. La menzogna tradizionale infliggeva alla verità un danno che potrebbe apparire quasi innocuo: essa non tentava di distruggere l'intero «tessuto della fattualità» ma operava in esso uno

squarcio, qualcosa di facilmente individuabile, sostituendo una verità con un falsità. La moderna manipolazione dei fatti invece non produce buchi, negazione di singole verità, mantenendo un qualche legame con la realtà, ma sostituisce interamente, mediante la costruzione di immagini e la riscrittura della storia, la realtà con il suo sostituto<sup>178</sup>. La perdita di ogni contatto con la verità fattuale è tale da sfociare nell'autoinganno dello stesso mentitore, il mezzo più efficace nel creare una parvenza di sincerità e al contempo il prezzo che il bugiardo dovrà pagare per il successo delle sue menzogne. Esso rappresenta probabilmente il peggior colpo inflitto alla verità la quale, nel bugiardo consapevole, «colui che mente a sangue freddo», poteva ancora trovare un rifugio. Quando il mentitore perde la consapevolezza della distinzione tra la verità e le sue bugie, autoingannandosi, la verità perde il suo posto nel mondo e il bugiardo diventa, al pari di coloro che intende ingannare, vittima delle sue menzogne<sup>179</sup>.

L'aspettativa di vita delle immagini che sostituiscono la realtà è relativamente breve in quanto esse sono continuamente scalfite dall'emergere di frammenti di fatti che «disturbano e sconvolgono continuamente la guerra di propaganda tra le immagini in conflitto»<sup>180</sup> e in tal modo si vendicano di coloro che osano sfidare la realtà. Essi costringono così i fabbricanti di una realtà fittizia a «cambiare continuamente la falsità che offrono come sostituto della storia reale»<sup>181</sup>. Nuove e inaspettate circostanze che poco collimano con una trama predeterminata, già scritta, costringono a rivedere quella immagine e a sostituire le fonti a cui attinge le prove della sua credibilità. Si rende così necessaria la sostituzione di un libro o la cancellazione di intere pagine di enciclopedia. La macchina che fabbrica una realtà illusoria rivede i suoi contenuti e li adegua dotandoli di una nuova e solida coerenza. Del resto è così che la realtà sembra vendicarsi di coloro che tentano di ignorarla, negarla, bistrattarla. Quella instabilità, fragilità e imprevedibilità che rendono la realtà fattuale vulnerabile e passibile di negazione e oblio<sup>182</sup>, costituisce al contempo la sua debolezza e la sua arma contro la falsità. Per questo motivo l'imprevisto preoccupa chi cerca di imporre un resoconto in cui ogni possibilità è già data: esso è sempre esposto al rischio della smentita dell'inatteso, di ciò che a quel modello sfugge. E nonostante l'instabilità permanente della realtà fattuale non sia già di per se stessa un'indicazione di ciò che vero, il discrimine tra verità e falsità, «essa stessa è un'indicazione, e un'indicazione potente, del carattere menzognero di tutto ciò che viene detto

---

<sup>178</sup> Cfr. *ivi*, pp. 61-63.

<sup>179</sup> Cfr. *ivi*, pp. 64-65.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>182</sup> Le verità di fatto sono «più vulnerabili di tutti i tipi di verità razionale presi insieme», infatti «fatti ed eventi sono cose infinitamente più fragili degli assiomi, delle scoperte e delle teorie – anche di quelle più follemente speculative – prodotte dalla mente umana; essi accadono nel campo perpetuamente mutevole degli affari umani, nel cui flusso non vi è nulla di più permanente della permanenza» (*Ivi*, p. 35).

pubblicamente in merito al mondo fattuale»<sup>183</sup>. Essa contiene dunque una prima piccola denuncia di falsità.

La fragilità che caratterizza le verità di fatto dipende dalla loro irriducibile contingenza che rende illimitate le possibilità di mentire. La loro opacità e resistenza rispetto a qualsiasi tentativo di spiegazione e di renderle coerenti costituisce il loro punto di debolezza. Esse avrebbero potuto essere diverse da come sono e «non hanno alcuna ragione decisiva per essere ciò che sono»<sup>184</sup>, «le immagini, al contrario, possono sempre essere spiegate e rese plausibili»<sup>185</sup>. Ciò le rende pertanto più convincenti delle verità fattuali: la loro coerenza le rende più facilmente accettabili e costituisce il punto di forza rispetto alla «fastidiosa contingenza» di ciò che accade. Tuttavia il vantaggio che la menzogna ha, in virtù della plausibilità che la contraddistingue, è soltanto momentaneo. Come si è detto, i fatti si vendicano, emergono continuamente a scalfire il «simulacro perfetto»<sup>186</sup> che deve la sua coerenza interna al distacco e all'anticipazione dell'esperienza poiché la sua affidabilità «non dipende né dal mondo né dall'esistenza degli altri»<sup>187</sup>. D'altra parte però, seppur nella incapacità di controllare, gestire l'inaspettato, la costruzione di immagini menzognere costituisce un pericolo molto grande. Infatti ciò che viene messo in gioco va al di là della credenza in una menzogna, della possibilità di smascherarla, dell'occultamento di particolari verità. Ciò che il totalitarismo ha prodotto con la sua fabbricazione propagandistica di immagini è ben più grave: «il senso grazie al quale ci orientiamo nel mondo reale – e la categoria di verità *versus* falsità è tra i mezzi mentali a tal fine – viene distrutto. E a questo danno non c'è alcun rimedio»<sup>188</sup>. Ad esso infatti si accompagna la perdita del nostro rapporto con il mondo che prende la forma di una *doxa*, di un nostro punto di vista su di esso. Una verità che scardina quella precedente al punto tale da rimettere in discussione ogni singola certezza che abbiamo sul reale produce la distruzione dell'intero mondo; è quanto accade all'Edipo Re il quale, scoprendo la verità, vede andare in pezzi la realtà del suo regno<sup>189</sup>. La sostituzione di una verità con una completamente nuova può determinare il crollo di quelle opinioni che a partire da essa c'eravamo formati, la perdita di quel terreno stabile, di quei punti di riferimento a cui ciascuno si rapporta seppur da un punto di vista diverso.

È la difesa di quella verità particolare, storica, la rivendicazione della sua indipendenza dalle trame generalizzanti del pensiero, che costituisce il filo che tiene insieme le riflessioni di Arendt sulla verità. Tuttavia, ciò che sta a cuore alla pensatrice, non è la mera rivendicazione

---

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>186</sup> A. ENEGRÉN, *La pensée politique*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>187</sup> H. ARENDT, *Understanding and Politics*, *op. cit.*, p. 104

<sup>188</sup> *Id.*, *Truth and Politics*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>189</sup> Cfr. *Id.*, *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution* (scritto nel 1954), in "Social Research", LVII, 1990, n. 1, p. 90.

dell'imprescindibilità della verità di fatto. Come si diceva, ciò che è in gioco qui non è semplicemente la sostituzione di una verità con una menzogna, ma il suo stesso statuto, il rapporto che l'uomo può e deve mantenere con essa. Infatti, se non si tiene conto del modo in cui l'uomo può mantenere saldo il suo contatto con la realtà, con la verità, non si comprende né il reale pericolo che Arendt individua nel successo ottenuto dalla propaganda ideologica e menzognera della verità né l'apparente contraddizione in cui la filosofa sembra cadere ora rivendicando la verità fattuale ora espungendola dalla sfera politica a favore del significato.

È fuori di dubbio che per Arendt il rapporto con la realtà è fondamentale: senza di esso verrebbe a mancare «la terra sotto i piedi»<sup>190</sup>. Tuttavia la verità può esercitare una sorta di «tirannia» nella sfera degli affari umani che si scontra con la non definitività, l'apertura al futuro, il confronto, la molteplicità dei punti di vista che la contraddistinguono. E ciò non solo perché la sua forza coercitiva e la sua «esasperante ostinatezza» la rendono indisponibile al monopolio del tiranno, ma anche perché essa «esige perentoriamente di essere riconosciuta e preclude il dibattito, il quale costituisce l'essenza stessa della vita politica»<sup>191</sup>.

Quale posto può avere dunque nella sfera della libertà, della pluralità, in cui gli uomini si distinguono anche attraverso la prospettiva da cui guardano il mondo e prendono posizione rispetto ad esso? E soprattutto, di quale verità Arendt si fa strenuo difensore?

Il conflitto tra verità e politica che segna l'intera storia della filosofia si declina in modi diversi e ciò si deve a ragioni differenti. È evidente l'aspetto di convenienza di chi mente per poter conservare il potere, di chi falsifica la realtà in nome della cosiddetta ragion di Stato. Ma quella che sembra un'insuperabile inconciliabilità tra verità e politica ha a che fare secondo Arendt con diverse e più profonde ragioni.

Nel caso dell'Edipo Re la forza distruttiva di una verità nei confronti della *doxa* apre ad una contraddizione tra verità e opinione fondata esclusivamente sul riconoscimento del fatto che una nuova verità, svelando il carattere illusorio di ciò che si è sempre creduto, può minare la fiducia nelle nostre convinzioni sul mondo e determinare una crisi relativa a punti di riferimento forti dai quali trarre la sensazione di realtà (*realness*). Si tratta di una sorta di dubbio cartesiano: esso, nel momento in cui svela l'illusorietà della conoscenza sensibile, ci priva di qualsiasi certezza.

Ma il dissidio tra verità e opinione va oltre la situazione particolare della sfiducia derivante dallo smascheramento di una menzogna totale. Verità e opinioni incominciano ad essere reciprocamente escludentisi a partire dal processo e dalla condanna di Socrate. Ciò che quel processo inaugura è la volontà di distruggere ogni opinione attraverso il riconoscimento dell'unica verità. La condanna di Socrate, il fallimento del suo tentativo di dimostrare la propria innocenza, di convincere giudici e

---

<sup>190</sup> ID., *Truth and Politics*, op. cit., p. 69.

<sup>191</sup> Ivi, p. 47.

concittadini con i suoi discorsi, spinsero infatti Platone a perdere ogni fiducia nella persuasione, nella possibilità di far prevalere, per mezzo della parola e del confronto, una verità nel regno delle tante opinioni.

Ma il dissidio tra verità e opinione, dice Arendt, non può avere radici legate esclusivamente all'evento concreto della condanna di Socrate. Le sue ragioni devono essere più profonde.

Il conflitto tra verità e politica corrisponde al conflitto tra due modi di vivere, quello del filosofo e quello dei cittadini. Ritenuto da questi ultimi come incapace di comprendere il proprio bene, come un "buono-a-nulla", il filosofo sentiva minacciata la sua esistenza nella *polis*. Il suo timore era in fondo confermato dal processo a Socrate, dalle disavventure che segnarono i rapporti di Platone con il tiranno di Siracusa, dagli eventi sfavorevoli cui Aristotele decise di sottrarsi dopo la morte di Alessandro Magno. Il regno della *polis*, mutevole, instabile e privo dei criteri di giudizio certi, condivisi da tutti, appariva al filosofo come ostile. Esso infatti come regno in cui si confrontano molteplici opinioni, nessuna delle quali sembra avere fondate ragioni per essere preferita alle altre, sembrava essere destinato al conflitto. Nessun tentativo di persuasione avrebbe potuto, pertanto garantire l'imporsi dell'una sulle altre<sup>192</sup>.

Considerata come un «parere» relativo ad una particolare determinazione o modo «dell'apparire del mondo nel suo insieme» corrispondente allo stato particolare in cui il singolo si trova, il *dokei moi*, il *mi-pare* è un «un venire alla luce di stati del trovarsi» che oscura uno stato corrispondente e opposto<sup>193</sup>. Esso è dunque una forma di cecità che impedisce all'uomo di vedere l'opposto di ciò che percepisce, avverte in quel momento. Intesa in questo senso la *doxa* rimanda ad una chiusura che determina il conflitto tra stati del trovarsi diversi e quindi tra opinioni inconciliabili tra loro. Pertanto nessun criterio, nessuno *standard* al quale potersi aggrappare sembra esservi nel regno dell'opinione. In questa condizione nulla sembra consentire la risoluzione delle controversie o, nel caso specifico, la difesa di Socrate. E da qui quella diffidenza nei confronti della *doxa* che emerge con chiarezza nei dialoghi platonici e che è in fondo già presente nella filosofia di Eraclito per il quale i dormienti, i molti, sono coloro che conducono la loro vita in conformità ai particolari stati in cui si trovano, comportandosi così come animali, incapaci di tenere la distanza dalla situazione data, quella distanza che permette all'uomo «di prevedere e di programmare sul fondamento del libero ricordare»<sup>194</sup>.

Legati al loro particolare punto di vista gli uomini non possono che trovarsi gli uni contro gli altri. Soltanto un sapere superiore e stabile, assoluto ed eterno sembrerebbe consentire la fine del

---

<sup>192</sup> Cfr. ID., *Philosophy and Politics*, op. cit., pp. 75-78.

<sup>193</sup> Cfr. K. HELD, *Per la riabilitazione della doxa*, in AA. VV., *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova, 1988, p. 50.

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 53.

conflitto. Sono questi i motivi per cui Platone compie il tentativo di distruggere completamente le molteplici e relative opinioni imponendo la tirannia della verità unica; il rapporto tra opinione e verità assume così una valenza politica. Il sapere tecnico del filosofo, che diventa guida per un agire ormai assimilabile al produrre, si contrappone ad un sapere inferiore, imperfetto: la *doxa*. In questo modo, e soltanto attraverso il dominio, il filosofo impone la sua verità alla *polis*. Essa infatti non potrebbe competere con l'opinione poiché apparirebbe «ai molti un parere altrettanto unilaterale quanto il loro»<sup>195</sup>. La verità viene imposta così unilateralmente e arbitrariamente alla città e in tal modo Platone ripete, seppur con mezzi più efficaci, l'errore di Socrate: impone una verità che appare agli altri semplicemente come l'ennesima opinione, ma questa volta senza alcun tentativo di ricerca del consenso, di persuadere gli altri attraverso la forma politica del linguaggio. La verità filosofica finisce per contrapporsi in maniera unilaterale all'opinione ma con la stessa validità con cui ciascuna *doxa* si contrappone alle altre. Per di più essa non è il risultato di un confronto, accordo o persuasione, di una ricerca che coinvolge una moltitudine di uomini che dialogano, confrontano i loro diversi punti di vista. In quanto frutto della ricerca e dell'intuizione o, come si è detto, della visione dell'occhio della mente del singolo uomo, essa è impolitica per natura.

«Una volta percepite come vere e dichiarate tali», tutte le verità, sia quelle filosofiche che quelle fattuali «hanno in comune il fatto di essere al di là dell'accordo, della discussione, dell'opinione o del consenso»<sup>196</sup>. Sono ciò che siamo costretti ad accettare «dalla natura sia del nostro cervello sia dei nostri sensi»<sup>197</sup>. Che vengano attestate dai sensi o che siano frutto dell'attività dell'intelletto queste verità sono irrefutabili.

Nell'ambito della sua disamina sul pensiero e del tentativo di riconoscervi, in quanto ricerca di significato che si distingue kantianamente da quella della verità, un carattere di costitutiva libertà, Arendt sottolinea la natura coercitiva della verità in due modi. Il primo ha a che fare con l'individuazione del nesso tra verità, natura e necessità. Ciò che è naturale è ciò che è sottoposto alle leggi della necessità. Riconducendo l'attività conoscitiva all'uso della struttura sensoriale e cerebrale, Arendt rimarca l'aspetto dispotico e necessitante della verità, tanto di quella razionale quanto di quella fattuale: «la fonte della verità matematica è il cervello umano, e la *capacità cerebrale* non è meno naturale, né meno attrezzata per orientarci attraverso un mondo che appare, dei cinque sensi»<sup>198</sup>. Pertanto esso «*cadit sub natura*, e porta con sé tutte le necessità cui un essere vivente, provvisto di organi di senso e di capacità cerebrale, è sottomesso»<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>196</sup> H. ARENDT, *Truth and Politics*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>197</sup> *Id.*, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 145.

L'altro modo consiste invece nell'indicare l'inimicizia che Platone avrebbe istituito nella *VII Lettera* tra verità e discorso. Riprendendo la lettura heideggeriana di quello scritto Arendt mostra il punto di rottura tra la filosofia di Platone e l'insegnamento del suo maestro. L'idea che la verità si sottragga al dialogo, considerato come debole guida verso l'intuizione del *nous*, la rende tiranna assoluta, qualcosa di diverso dalla verità *vivente* che la maieutica e l'originario *dialeghestai* socratico facevano affiorare in ciascun uomo. Essa non è contaminata dai particolari punti di vista e non comunica nulla di quel mondo che appare a ciascuno in modo diverso, ma anzi recide con esso ogni legame. È ciò che afferra il «cerchio essenziale» che nulla ha degli aspetti particolari dei singoli cerchi reali<sup>200</sup>. Nondimeno l'errore di Platone e di tutta la tradizione filosofica che egli inaugura non consiste affatto nell'aver considerato la verità come ciò che si sottrae a qualsiasi discussione, ma nel ridurre ad essa il significato, nel ridurre il pensiero a ricerca di quella verità attraverso la spoliazione del suo costitutivo carattere discorsivo, e nel voler imporre al mondo umano una verità immutabile, a-discorsiva, muta e pertanto «illiberale», a svantaggio dell'opinione.

È la stessa Arendt a sottolineare come esatta la distinzione tra verità e opinione, tra verità e significato, tra conoscenza e pensiero, attribuendo alla prima una forza coercitiva e alla seconda quella persuasiva. Tuttavia imputa a Platone l'invenzione di un dominio che distrugge la sfera del confronto, del conflitto, del discorso e della libertà, e che introduce una diseguaglianza tra governanti e governati fondata sulla distinzione tra conoscenza superiore e sapere imperfetto, unilaterale e per natura conflittuale qual è quello dossastico.

Ancorché in una prospettiva diversa da quella della filosofia tradizionale, Arendt non nega la forza di coercizione, l'ostinatezza delle verità contingenti che accadono nel mondo dell'azione ma rivendica innanzi tutto il loro essere espressione di un esercizio della libertà laddove ciò da cui scaturiscono è la spontaneità di coloro che agiscono. La loro contingenza è segno della indeterminatezza degli eventi.

Inoltre rivendica un'attività spirituale ad esse relativa che va al di là della mera seppur fondamentale conoscenza dei fatti: si tratta di quell'attività di pensiero, giudizio, comprensione con cui gli uomini si appropriano del mondo, si riconciliano con esso e decidono di esso. L'opinione appartiene a questo livello, si inserisce in questo scarto, proprio perché essa, non più intesa come visione arbitraria, illusoria, unilaterale, costituisce la forma in cui il mondo *mi-appare*, si apre a me, in una dimensione in cui prendo posizione rispetto ad esso.

Questa *doxa* ha come argomento non il probabile (ciò che Aristotele chiama *eikos*) o le cose verisimili (*verisimilia*), ma «il mondo come se esso si aprisse a me»<sup>201</sup>. Non una fantasia soggettiva, né qualcosa di assoluto e valido per tutti. In questo essa è senza dubbio priva della forza coercitiva

---

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>201</sup> *Id.*, *Philosophy and Politics*, *op. cit.*, p. 80



della verità, ma anche del carattere dell'unilateralità denunciata da Eraclito e Platone e che sfocia nel conflitto insanabile. Espressione della diversità con cui il mondo si mostra ad ogni uomo, a seconda della posizione che assume in esso, ma fondata comunque sul fatto che l'identità, la stessità e l'essere comune (*sameness, commonness: koinon*) o l'oggettività di quel mondo risieda nel fatto che ciò che si apre a ciascuno costituisce lo *stesso* mondo, l'opinione si pone agli antipodi della verità poiché presuppone una modalità di "apparizione" agli altri che nulla ha a che fare con il *dialeghestai* platonico. Divenuto qualcosa di completamente diverso dal *dialeghestai* socratico, la dialettica platonica mirava alla confutazione e distruzione delle molte opinioni attraverso il raggiungimento della verità.

Il dialogo socratico, il *parlare di qualcosa fino in fondo con qualcuno*, invece, ispirato dal principio che ogni uomo abbia una sua *doxa*, una sua «apertura al mondo», mirava non a distruggere opinioni bensì a far emergere la verità intrinseca di quelle opinioni che ciascuno possiede in sé ma che non può conoscere da sé. L'arte socratica della levatrice si fondava quindi sulla convinzione della natura discorsiva della ricerca di *verità* che pure sono dentro di noi. Conosci te stesso. È questo l'oracolo delfico che indica la strada per conoscere la *verità*, una verità che non è assoluta, ma che è legata alla particolare visione che ogni uomo ha del mondo, dal suo particolare punto di vista. Solo in questo senso l'uomo può essere socraticamente sapiente: essendo consapevole del fatto di poter accedere soltanto a questo tipo di verità e del fatto che una verità unica e assoluta sia fuori dalla sua portata.

La veridicità dell'opinione di ciascuno emerge nello spazio relazionale del dialogo, sia quello interno del pensiero, sia quello esterno. L'inconcludenza dei primi dialoghi platonici rimanda in fondo alla peculiarità di questa forma di discorso che non misura il proprio successo nei risultati, nel raggiungimento di una verità finale che spazza via l'illusione delle varie opinioni, ma nella sua capacità di rendere *più veritiera* l'opinione che ciascuno ha. Esso produce un proliferare di *logoi* che esprimono le molteplici *doxai* dei cittadini, che attraverso di essi appaiono, si mostrano al mondo, agli altri. Lo stesso significato del termine *doxa* ci suggerisce questa funzione e la sua natura eminentemente politica, pubblica: essa indica la fama, la gloria, lo splendore.

Non l'imposizione muta, ma il tentativo di persuadere l'altro, la ricerca del consenso e la necessità di rendere conto fondata sulla consapevolezza di avere un'opinione tra tante, che potrà essere discussa, confutata, negata, caratterizza l'apparizione dell'opinione. L'opinione infatti è legata alla persuasione, «la forma specificamente politica del linguaggio»<sup>202</sup> e in quanto tale si contrappone alla coercizione e alla violenza. La sua validità, ancorché non assoluta, si deve al suo implicare sempre il dialogo, il rendere conto pubblico. Apparendo nel mondo plurale, ricercando il

---

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 73

consenso, cercando di imporsi su molteplici altri punti di vista che pure pretendono di essere validi, attraverso la parola, l'opinione si espone al giudizio altrui e alla necessità di dover rendere conto. Essa si stabilisce in una dimensione di apertura, supportata e strutturantesi nel linguaggio, e che è paragonabile alla situazione in cui si trovano coloro che sono uniti da un legame di amicizia. L'amicizia (*filia*), secondo Aristotele il vincolo politico per eccellenza, prevede il dialogo tra coloro che si sentono uguali per il fatto di entrare in rapporto reciproco e di condividere un piccolo mondo, ma che continuano d'altra parte ad essere diversi, a guardare il mondo da angoli visuali diversi. È questa diversità che si apre, che viene comunicata nel dialogo amicale. Gli amici hanno un mondo in comune, costituiscono una comunità, ma continuano ad essere distinti. Nel dialogo veritativo che accade tra loro ciascuno comprende come e in quale specifica articolazione o complessità il mondo comune appare all'altro in quanto sempre unico e perciò diverso. Il mondo che così si costituisce, che accomuna e al tempo stesso separa gli uomini ha il carattere della pluralità che è anche molteplicità di prospettive, di «differenti *logoi* quanti sono gli uomini»<sup>203</sup> fondati su un terreno comune ma distinti. Tali prospettive, contribuiscono a formare il nostro mondo più di quanto non facciano le nostre azioni<sup>204</sup>.

Il dialogo amicale in cui avviene il confronto tra le opinioni presuppone quindi la dote che appartiene al buon statista: il saper comprendere, vedere il punto di vista dell'altro. L'apertura e il superamento del conflitto, pur nella coesistenza di passioni diverse, si deve allo sguardo, intuizione (*insight*), tipica del politico. Si deve a quel genere di comprensione che presuppone al tempo stesso il «pensare da sé» che impedisce a ciascuno di essere passivo, di rinunciare ad avere una propria posizione nel mondo e rispetto al mondo, e quella «mentalità allargata» che si realizza per Kant paragonando i nostri giudizi con quelli degli altri. Questa «apertura mentale» è resa possibile dalla capacità di immaginare il punto di vista altrui, di immaginarsi al posto di chiunque altro. Le peculiarità della nostra facoltà di giudizio, paragonabile al gusto, impediscono però di pensare tale apertura e la conciliazione che essa rende possibile come una nuova riduzione all'unità o una sorta di «empatia smisuratamente dilatata» in virtù della quale riuscire a sapere ciò che pensano gli altri<sup>205</sup>. Il giudizio politico, sul modello del giudizio estetico kantiano, è infatti ciò che più implica la nostra soggettività. Il gusto, come l'olfatto, è il senso più privato, discriminante per natura. In essi il «mi-piace o non-mi-piace impone irresistibilmente la sua presenza»<sup>206</sup>. Come il gusto il giudizio coinvolge la particolarità del soggetto e dell'oggetto ma a differenza del gusto presuppone una distanza e un'imparzialità che viene garantita dall'immaginazione. Pertanto il giudizio, pensiero

---

<sup>203</sup> *Ivi*, p. 84

<sup>204</sup> Cfr. *ivi*, pp. 84-85.

<sup>205</sup> Cfr. *Id.*, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 551

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 558.

critico mai passivo, pur essendo «un'occupazione solitaria», non avendo «reciso ogni legame con “tutti gli altri”»<sup>207</sup>, non è né chiuso e né unilaterale. Ecco perché il giudizio può garantire al tempo stesso il sottrarsi alla tirannia di una verità unica che presuppone la passività di chi si sottomette ad essa, e il superamento del conflitto.

Nel giudizio che mantiene il suo legame con l'immaginazione, l'uomo anticipa l'insieme delle visioni che sono possibili in quanto ne avverte la presenza negli altri uomini. Il dialogo con gli altri diventa quindi la realizzazione di quella pluralità che egli ha già esperito in se stesso attraverso l'attuazione del due-in-uno, il dialogo senza voce che avviene nell'io quando pensa e attraverso quella mentalità allargata che gli consente di pensarsi al posto di chiunque altro. La pluralità, il dibattito sono già costitutivamente implicati nella ricerca di senso sia che essa avvenga nella solitudine e nell'interiorità della coscienza, sia che si realizzi nel concreto domandare e rispondere socratico, sia che si attui nella mentalità allargata che mi consente di comprendere il punto di vista altrui.

In questa ottica, in quanto legata al senso comune e all'immaginazione, l'opinione mostra il suo carattere libertario e al tempo stesso i suoi criteri di validità. Essa è sottoposta a giudizio e contestazione, ma può divenire convincente, persuasiva, soltanto attraverso il pubblico e paritario rendere conto. La contestabilità è proprio il risvolto della liberalità della *doxa*.

Il riferimento al giudizio, la capacità di comprendere la complessità e l'articolazione con cui il mondo appare agli altri, rende l'opinione qualcosa di profondamente diverso da un'affermazione soggettivistica, unilaterale, cieca e arbitraria. Del resto le opinioni, quelle che anche Socrate cercava, erano «ciò a cui la verità immutabilmente aderiva»<sup>208</sup>. Le opinioni possono confrontarsi senza divenire causa di distanze insormontabili in quanto presuppongono il riconoscimento comune di verità fattuali da cui partire. «I fatti informano le opinioni e le opinioni, ispirate da differenti interessi e passioni, possono differire molto e rimanere legittime fino a quando rispettano le verità di fatto»<sup>209</sup>. L'opinione dunque non è il contrario della verità, il cui opposto è viceversa la menzogna, ma anzi deve la sua validità e accettabilità al suo essere aderente alla verità fattuale. La libertà che si esplica nel confronto paritario delle *doxai* sarebbe una farsa se la corretta informazione sui fatti non fosse garantita. La libertà delle opinioni non è libertà di mettere in discussione i fatti; viceversa la conoscenza condivisa delle verità fattuali costituisce il presupposto di una reale libertà di opinioni. La realtà per Arendt non è mai in discussione, neppure quando è

---

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 551

<sup>208</sup> *Id.*, *Philosophy and Politics*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>209</sup> *Id.*, *Truth and Politics*, *op. cit.*, p. 44.

scomoda, atroce. Come ha mostrato lei stessa scrivendo *Le origini del Totalitarismo* è necessario «affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia»<sup>210</sup>.

Alla decisa affermazione del carattere politico della *doxa* corrisponde il riconoscimento della specificità della forma intellettuale con cui l'uomo si rapporta al mondo e alla storia. Arendt avoca alla comprensione, quel momento particolare del pensiero che spesso fa coincidere con il giudizio, la capacità di rapportarsi alla realtà particolare, contingente, concreta. In quanto ricerca di significato che non ha mai termine, essa risponde al costante e fondamentale bisogno dell'uomo di comprendere ciò che accade.

Alla distinzione tra verità e significato corrisponde pertanto la distinzione tra le attività mentali della conoscenza e del pensare, tra le facoltà dell'intelletto e della ragione. Mentre l'intelletto, facoltà della conoscenza, ricerca la verità delle cose date ai sensi e cerca di conoscere il mondo, la ragione, attraverso il pensiero e il giudizio, tenta di comprenderne il significato. Non «che cosa una cosa sia e nemmeno se esita» interessa al pensiero e al giudizio «*ma che cosa per essa significhi essere*»<sup>211</sup>.

Ma come si è visto questa demarcazione netta tra verità e opinione o verità e significato, non implica affatto la loro contrapposizione e negazione reciproca. Se il giudizio è il nostro modo di essere *attivi* e liberi nei confronti del mondo, la verità è ciò che ci tiene ancorati ad esso, costituendo infatti un terreno *comunemente* riconosciuto e riconoscibile. In questo senso il valore che Arendt attribuisce alla verità fattuale è indubbio. La stessa distinzione tra verità razionale e verità di fatto mira a restituire alle verità particolari, agli eventi unici e imprevedibili di cui la storia è intessuta, la loro consistenza. In questo senso Arendt mira a riaffermare la *realtà (realness)* di ciò che accade, del fatto, quasi in un'ottica positivista. Il dato esiste e deve essere riconosciuto come tale al di là di qualsiasi interpretazione l'uomo possa darne. La rivendicazione della singolarità e "durezza" del dato è il riconoscimento della solidità di un mondo diverso da quello delle idee eterne. Tuttavia non è su questo piano che si realizza la libertà dell'uomo. Essa accade in una dimensione che è posta al di là del puro riconoscimento e dell'accettazione del dato, pur rimanendovi saldamente ancorata. La libertà dell'uomo accade nel momento in cui si rende *attivo* nei confronti del mondo non solo attraverso l'agire, ma anche attraverso il pensare, il giudicare, il comprendere la realtà. Le stesse attività mentali sono espressione della libertà e sono esse stesse libere nel momento in cui non si riducono a mera accettazione di verità immobili, ma tentano di attribuire ad esse un significato.

La concezione della verità che ne deriva, dunque, è improntata ad un rigido dualismo che riconosce un netto scarto tra dato e senso, verità di fatto e opinione. Tale dualismo impedisce di

---

<sup>210</sup> ID., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York 1958 (seconda edizione ampliata), trad. it. *Le origini del Totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. LXXX.

<sup>211</sup> ID., *The Life of the Mind*, op. cit., p. 141.

pensare la verità heideggerianamente come *tensione irrisolvibile* tra evento e senso. E per quanto nel pensiero arendtiano tale schema risulti fondamentale, i termini che quella tensione unisce continuano a rimanere distinti. È ciò che impedisce ad Arendt di pensare che la verità *sia quella tensione*. Non si tratta, come si potrebbe pensare, di una questione puramente terminologica: a precludere la sua «piena comprensione del tentativo heideggeriano di pensare l'essere come *evento di verità e senso*»<sup>212</sup>, a fondare il suo netto dualismo, è la volontà di evitare ogni possibile riduzione dell'esperienza empirica a pensiero, ma anche la negazione della libertà dell'uomo di fronte ad una verità tiranna che impone l'assenso.

È a partire da queste considerazioni che è possibile affrontare la questione della concezione arendtiana della storia e della narrazione.

### II.3.2 La concezione arendtiana della storia

Parte della riflessione arendtiana è finalizzata all'elaborazione di una concezione della storia e della storiografia adeguata alla sua teoria dell'azione e della politica e alle caratteristiche che attribuisce a queste ultime; essa inoltre è dettata da considerazioni che guidano il suo tentativo di analisi degli eventi della contemporaneità e di quegli elementi<sup>213</sup> che hanno contribuito a condurre ad essi. Del resto, che tutta la riflessione arendtiana sia stata suscitata, governata e orientata dalla «*concreta occasione storica*» del totalitarismo è ormai un fatto indubbio e generalmente accettato<sup>214</sup>. E senza dubbio i problemi cogenti che con quell'evento hanno fatto la loro comparsa segnano non soltanto l'analisi arendtiana del totalitarismo ma in generale la concezione storica della pensatrice consapevole delle implicazioni concrete e pratiche da essa derivanti.

---

<sup>212</sup> S. MALETTA, *Hannah Arendt – Martin Heidegger*, op. cit., p. 213. Come fa notare Maletta, Arendt non riesce a comprendere il fatto che per Heidegger la verità è «evento che non sta né dalla parte del soggetto né dalla parte dell'oggetto, poiché è solo nel suo accadimento che tali distinzioni si stabiliscono. L'essenza della verità è la verità dell'essenza, della manifestazione dell'essere». Per il filosofo di *Sein und Zeit* «la verità non è il discorso vero, bensì una situazione *nella quale* si costituisce una corrispondenza tra l'oggetto e il soggetto» (ivi, p. 214).

<sup>213</sup> Come ricorda Young Bruehl il titolo provvisorio con cui Arendt sottopose il primo abbozzo dell'opera sul totalitarismo all'editore era *Gli elementi della vergogna: antisemitismo, imperialismo e razzismo*. Esso, a differenza di quello definitivo, *Le origini del totalitarismo*, risulta essere meno forviante rispetto al metodo di indagine che caratterizza l'opera. La scelta del termine «elementi» rende evidente l'intenzione dell'autrice di scostarsi da un modello di storiografia che ricerca e stabilisce nessi di causalità tra eventi. Come precisa lei stessa «tra gli elementi del totalitarismo vanno incluse anche le sue origini, se per origini non intendiamo “cause”. Gli elementi in quanto tali non causano mai nulla. Essi diventano origini di eventi se e quando si cristallizzano improvvisamente in forme immutabili e definite. È la luce stessa dell'evento che ci consente di distinguere i suoi elementi reali da un numero infinito di possibilità astratte, ed è sempre questa stessa luce che deve guidarci all'indietro nel passato sempre oscuro e incerto di questi elementi stessi. In questo senso, è corretto parlare delle origini del totalitarismo, o di qualsiasi altro evento storico» (H. Arendt, «Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)», (versione ampliata), in Id. *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace & Company, New York 1994, pp. 307-327, trad. it. «Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)», in Id., *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 92).

<sup>214</sup> Cfr. C. Galli, «Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità», in AA. VV., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987, p. 16; vedi anche R. Zorzi, «Note su Hannah Arendt», Introduzione a H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Milano, 1996, pp. XXXVI-XL.

Una lettura delle sue idee sulla storia dovrà pertanto tener conto e della concezione del reale e dell'agire di cui si è parlato e delle responsabilità e dei compiti che l'evento Auschwitz ha posto ad Arendt e ai suoi contemporanei. La volontà di salvaguardare le caratteristiche dell'agire politico e quella di prendere una posizione precisa nei confronti del passato si intrecciano e guidano alla critica della concezione moderna della storia e alla sua contrapposizione a quella antica. Intesa come teatro delle gesta eroiche e dei grandi discorsi degli uomini, la storia narrata costituiva il luogo in cui si realizzava l'ideale greco del conseguimento dell'immortalità da parte di quell'essere che si contrappone al ciclico ed eterno corso della natura proprio in ragione del suo essere mortale: l'uomo. Al di là della questione del rapporto che l'antichità seppe istituire con il fardello della temporalità e della finitudine umana, il primo elemento da considerare qui è il rilievo che una concezione di questo tipo riserva all'evento nella sua singolarità. La vera grandezza dell'uomo, per i Greci, e la possibilità di essere liberi, per Arendt, consistono nella capacità di compiere grandi gesta e di pronunciare grandi parole<sup>215</sup>. L'ideale dell'uomo greco che voleva assicurarsi fama immortale fornendo così alla propria breve e finita esistenza un senso, poteva essere incarnato soltanto seguendo l'esempio di Achille che non esitò a intraprendere l'impresa che lo avrebbe condotto a certa e prematura morte pur di rendere imperituro il suo nome, e realizzato da poeti e storici il cui obiettivo era quello di «dire ciò che è» e di «conferire alle gesta gloriose e agli atti mirabili dei greci e dei barbari un elogio sufficiente ad assicurarne il ricordo da parte della posterità, e farne così risplendere la gloria attraverso i secoli»<sup>216</sup>.

Nel racconto poetico e storico gli eventi rivelavano e conservavano quel significato e quel carattere di grandezza da tutti riconosciuta. Rendendolo oggetto del proprio racconto, il narratore riconosceva all'evento un significato che esso possedeva «già completo in sé»<sup>217</sup>. Ecco perché nella storiografia antica parole ed eventi singolari e concreti diventano l'oggetto centrale della narrazione.

È nella sostituzione della centralità dell'evento con quella del processo e di categorie generalizzanti che Arendt individua il passaggio, lo spartiacque tra storiografia antica e storiografia moderna. Secondo la pensatrice di Hannover se la concezione antica della storia si fondava sull'idea dell'immortalità, la concezione moderna si fonda invece sul concetto di processo<sup>218</sup>. A partire dai

---

<sup>215</sup> Arendt precisa che l' "eroe" della storia degno di essere ricordato non è colui che è dotato di "qualità eroiche", ma chiunque partecipi all'impresa di Troia, per Omero, e quindi in generale all'impresa della vita politica (cfr. *The Human Condition*, op. cit., p. 136).

<sup>216</sup> H. ARENDT, "The Concept of History: Ancient and Modern" in Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, pp. 41-90, trad. it. "Il concetto di storia: nell'antichità e oggi", in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 70.

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>218</sup> Cfr. *ivi*, pp. 94-95.

secoli XVI-XVII la considerazione di tutte le cose in termini di processo porterebbe alla perdita di interesse per entità e circostanze singole.

Prescindendo dalla questione relativa all'esattezza della ricostruzione che Arendt fa del percorso compiuto dal sapere e dalla metodologia storiografica nell'età moderna<sup>219</sup>, la contrapposizione netta tra storiografia antica e moderna mette in luce chiaramente la concezione storica e antropologica arendtiana.

Innanzitutto, rispetto alla questione che già veniva posta nel dibattito contemporaneo sull'unicità dell'evento, Arendt rivendica chiaramente l'imprescindibilità di tale aspetto e non soltanto per ragioni di natura epistemologica o metodologica bensì per il fatto che esso è segno e frutto dell'unicità e del carattere di novità assoluta che contraddistinguono ogni uomo. Se libertà e imprevedibilità rendono vano il tentativo di ricorrere a modelli nomologici o di ricercare connessioni causali, la centralità che l'azione assume nell'esistenza del singolo, sempre immerso in situazioni impreviste e diverse, rende necessaria una forma di sapere capace di custodirlo nella sua particolarità, singolarità e negli aspetti che ne fanno un *unicum*.

L'azione, oggetto della storia, è ciò che consente all'uomo di interrompere il corso automatico e processuale degli accadimenti iniziando, inserendovi una direzione nuova. Il racconto di

---

<sup>219</sup> Guaraldo ha messo in evidenza l'eccessivo schematismo con cui Arendt oppone il concetto antico di Storia ad uno indicato genericamente come moderno, evidenziando comunque l'intento che lo sottende: mostrare come il cambiamento moderno del concetto di storia influenzi anche il modo di intendere la politica. In effetti, come si è detto più volte, la concezione della realtà e quella dell'agire sono strettamente legate al modo di intendere la storia. Riprendendo le osservazioni di Reinhart Koselleck, Guaraldo afferma che, contrariamente a quanto sostiene Arendt, la sostituzione del concetto antico di storia, *Historie* (l'insieme di eventi paradigmatici) con quello di *Geschichte* (in cui sono centrali i riferimenti a nessi e leggi generali che consentono di ordinare i dati della realtà storica) avviene soltanto alla fine del XVIII sec. Tuttavia, seppur filologicamente impreciso e fondato su periodizzazioni poco esatte, e «magari non storicamente verificabile», il modello ispirato al concetto di *Historie* può costituire uno strumento euristico che rende pensabile un'alternativa al modello di storia intesa come *Weltgeschichte* (cfr. O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003, pp. 77-79; cfr. anche R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986 e Id., «La storia sociale moderna e i tempi storici», in AA. VV., *La teoria della storiografia oggi*, op. cit., pp. 145-147). Inoltre, pur riconoscendo la rigidità e la drasticità con cui Arendt traccia la distinzione tra età antica ed età moderna, finendo così per attribuire ad entrambe una certa omogeneità e un carattere monolitico, va riconosciuto il fatto che in alcune occasioni la stessa Arendt ha mostrato di essere consapevole delle differenze che intercorrono tra XVI/XVII e XVIII secolo relativamente al concetto di storia che li ha caratterizzati. In questo senso sono significativi i seguenti passi: «I secoli XVI e XVII, così ricchi di nuove dottrine di filosofia politica, ancora non manifestavano alcun particolare interesse verso la storia in quanto tale. Al contrario si affannavano a sbarazzarsi del passato anziché riabilitare il processo storico» e ancora la «concezione attuale della storia solleva tra gli altri un problema cruciale: come spiegarne l'improvviso sorgere, negli ultimi trent'anni del XVIII secolo, in concomitanza con la caduta dell'interesse per la filosofia politica in senso stretto?» (H. Arendt, «The Concept of History: Ancient and Modern», op. cit., p. 112 e p. 113). In questo secondo passo è evidente il riconoscimento della nascita di un nuovo concetto di storia alla fine del Settecento; per quanto riguarda il primo passo, proprio alla luce delle affermazioni di Koselleck potremmo interpretare il disinteresse dei secoli XVI e XVII per la storia sottolineato da Arendt come indice dell'assenza del concetto di storia come processo. Infatti, come sostiene Koselleck, l'idea di progresso a cui si lega il concetto di modernità intesa come novità genera l'interesse per un passato che per la prima volta può essere considerato come diverso in quanto distinto dal nuovo. In questo senso l'autore afferma che «la concezione storica e la visione progressiva del mondo hanno la stessa origine: esse si completano a vicenda come la testa di Giano» (R. Koselleck, «La storia sociale moderna e i tempi storici», op. cit., p. 147). L'assenza di interesse per il passato potrebbe essere considerato allora come segno della mancata consapevolezza della processualità della storia sulla quale si fonda l'idea che la modernità rappresenti il progresso rispetto al passato.

quell'azione non può snaturarne il senso riconducendolo ad altro poiché il suo senso è in ciò a cui dà inizio o nel fatto stesso di dare inizio a qualcosa, di essere una novità, uno squarcio nel corso di processi automatici già innescati. Il suo significato sta innanzi tutto nel fatto di essere un inizio che non risponde ad ulteriori criteri, progetti o disegni più ampi. Il senso di quell'inizio sarà allora concentrato in se stesso e nel suo essere realizzazione della capacità umana di essere liberi, di poter iniziare una nuova serie nel tempo. Proprio di ciò la storia dovrà garantire la memoria perché il significato di quella interruzione non si bruci nel momento stesso in cui si compie ma diventi oggetto di giudizio e di ricordo<sup>220</sup>.

Diversa è la concezione storica che si afferma nell'età moderna quando, al venir meno della fiducia dell'uomo nelle sue capacità di conoscere ciò che è dato, segue una trasformazione interna alla teoria della conoscenza e ad un livello più ampio della *Stimmung* con cui l'uomo si rapporta al mondo esterno. Il *de omnibus dubitandum est* cartesiano e la scoperta del telescopio segnano l'inizio del processo di alienazione dell'uomo dal mondo. All'entusiasmo derivante dai successi e dalle nuove possibilità di conoscenza offerte dall'uso dei nuovi strumenti si accompagna la "disperazione" di una ragione che non può più fare affidamento sull'esperienza sensibile la cui inaffidabilità è provata dalla scoperta degli errori in cui continuamente incorre. Questa totale perdita di fiducia genera l'idea che, se l'uomo non è capace di conoscere il mondo dato, sarà in grado di conoscere ciò che è stato fatto da lui. La storia, in quanto "fatta" dagli uomini, diventa dunque oggetto di un sapere che può contare sulla propria validità derivante dalla coincidenza nell'uomo della figura dell'artefice e di quella del suo indagatore. Fu tale consapevolezza, secondo Arendt, a spingere Vico ad interessarsi alla storia e a generare l'ovvia implicazione che sia possibile conoscere qualcosa quando si comprende il come, il modo in cui essa viene all'esistenza. L'attenzione si sposta così dalla cosa ai procedimenti<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> In questo senso il tesoro della tradizione da salvare non è semplicemente il nuovo inizio, ma i racconti che si narrano sui nuovi inizi (Cfr. A. Heller, *Tradizione e nuovo inizio in Hannah Arendt*, in "Iride", vol. XII, n. 27, 1999, p. 286).

<sup>221</sup> (Cfr. H. Arendt, "The Concept of History: Ancient and Modern", *op. cit.*, pp. 85-89). Renata Viti Cavaliere discute le affermazioni arendtiane sul Vico soggettivista e "tecnologico" mettendone in evidenza equivoci e fraintendimenti. Partendo dalla lettura che Arendt fornisce del criterio del *verum factum* da intendersi per la filosofa tedesca come affermazione della conoscibilità della verità storica in ragione del suo essere prodotto umano, Viti Cavaliere precisa innanzi tutto che la metamorfosi che lo stesso criterio subisce nel corso della riflessione vichiana, dagli scritti latini alla *Scienza nuova*, rende insostenibile l'idea che esso rispecchi l'ideale moderno secondo cui si conosce ciò che l'uomo produce seguendo i modelli forniti dalla ragione (cfr. R. Viti Cavaliere, "Lettura di Vico", in Id., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005, p. 191). Inoltre la convertibilità del *vero* nel *fatto* è vichianamente possibile soltanto nelle matematiche ed esclusa dalla storia in cui il *certo* mantiene quella opacità che deriva inevitabilmente dalla sua contingenza. L'autrice chiarisce a questo proposito che «il conoscere che si incontra con il fare non ha di fronte il prodotto di un'attività che realizza cose in base a modelli, ma il *factum* storicamente inteso che si realizza nella relazione stessa del vero col certo» (*ivi*, pp. 195-196). Procedendo nonostante e oltre i fraintendimenti arendtiani, Viti Cavaliere sottolinea affinità e punti di convergenza tra la concezione storica arendtiana e vichiana che consentono di parlare del filosofo italiano come di uno degli autori "nascosti" di Arendt (cfr. *ivi*, p. 206). Proprio rispetto alla trattazione della questione succitata l'autrice illustra la convergenza nell'idea che «la conoscenza storica "fa" la storia attraverso il racconto e la riflessione [...] e non c'è altro modo di "fare storia" se non quello di unire il conoscere all'agire, conservando la distinzione del loro rispettivo modo d'essere» (*ivi*, p. 196).



Ciò ha delle conseguenze anche sul piano storiografico: l'oggetto della scienza storica non è più l'insieme di atti e sofferenze umani immortalati dai Greci. Nell'età moderna la storia diventa un processo fatto dall'uomo cui corrisponde una forma di sapere che ignora completamente entità e circostanze singole e le loro cause specifiche considerando ogni cosa in termini di sviluppo di cui le singole circostanze non sono che insignificanti tasselli, funzioni. Nessun senso viene perciò attribuito a cose singole, concrete e visibili. Scomparse «negli abissi di invisibili procedimenti» esse vengono avviliate «al rango di funzioni di un processo globale»<sup>222</sup> e ricevono il loro senso esclusivamente in relazione alla totalità. Il processo, «che solo rende significativa tutto quanto si trova ad abbracciare, acquista così il monopolio dell'universalità e della significazione»<sup>223</sup>.

Neppure il processo di secolarizzazione, che apparentemente avrebbe dovuto determinare la nascita di un interesse maggiore per la vita terrena, per il mondo dei fenomeni, rispetto a quello che aveva contraddistinto la cultura cristiana, ha prodotto la rivalutazione della sfera dell'agire concreto del singolo: attraverso la sostituzione della speranza in un'immortalità ultraterrena con la ricerca di un nuovo tipo di immortalità, quella cioè del genere umano, ha determinato un'ulteriore svalutazione degli eventi singoli degradandoli a tasselli di un processo infinito nel quale si realizza lo sviluppo dell'Umanità intera.

La verità diventa di conseguenza ciò che si svela allo sguardo retrospettivo dello storico che vede nel processo un tutto unico rispondente a fini superiori di cui i singoli sono inconsapevoli<sup>224</sup>. In questa concezione della storia, i cui teorici furono Vico, Kant ed Hegel, si ripete il gesto tradizionale di scindere il significato, il generico, dal particolare, dall'evento rinvenendolo soltanto nella totalità del processo<sup>225</sup>.

L'interesse per la storia, intesa come insieme di atti e parole, viene meno; si attua così una nuova svalutazione del mondo dei fenomeni, delle azioni concrete dei singoli. E neanche il nuovo interesse per l'azione e per la storia che connota la filosofia marxiana è sufficiente a restituire l'azione alla sua giusta dimensione e anzi essa segna un nuovo e ulteriore svilimento del significato dell'evento. Infatti, quando con Marx la storia diventa oggetto di fabbricazione subordinata a fini determinati, l'azione diventa il mezzo per il raggiungimento di quei fini. Il significato dell'azione viene così confuso con il fine e a causa del carattere effimero e momentaneo di quest'ultimo, quello finisce per

---

<sup>222</sup> H. Arendt, "The Concept of History: Ancient and Modern", *op. cit.*, p. 97.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> Cfr. *ivi*, pp. 110-112.

<sup>225</sup> Cfr. *ivi*, pp. 114-120. Anche in questo caso la pensatrice sembra fraintendere Vico la cui filosofia della storia è molto diversa dalla metafisica della storia del secolo successivo (cfr. R. Viti Cavaliere, "Lettura di Vico", *op. cit.*, p. 203).

scomparire dal mondo umano: inserito in una catena interminabile di scopi ogni significato sarà cancellato dal sopraggiungere di scopi e intenzioni sempre nuovi<sup>226</sup>.

È evidente che Arendt rintraccia in questa evoluzione del concetto di storia la fonte di importanti trasformazioni riguardanti la politica e il mondo umano. Essa infatti, attraverso la perdita della capacità dell'uomo di relazionarsi all'evento nella sua concretezza per mezzo del giudizio e attraverso la scomparsa dell'agire inteso come momento di apparizione agli altri e possibilità di distinzione da essi, favorisce la distruzione di un mondo condiviso, nella misura in cui esso rappresenta quello spazio di relazione che ogni atto e ogni opinione contribuisce a costruire. Perdendo la dimensione del reciproco confronto reso possibile dall'azione, dal discorso e dal giudizio, gli uomini perdono il loro mondo comune, quello spazio che come un tavolo unisce e al tempo stesso tiene alla giusta distanza i commensali<sup>227</sup>.

Riproponendo uno schema già usato nel capitolo dedicato al dibattito contemporaneo sul racconto storico, possiamo individuare nel recupero arendtiano della concezione storica classica e nella critica a quella moderna due nodi centrali: il problema dell'oggetto dell'indagine storica e la modalità conoscitiva che ad esso più si confà. Nella breve ricostruzione della lettura di Arendt sul concetto della storia dall'antichità ad oggi emerge infatti come questione fondamentale la perdita di un rapporto dell'uomo con la concretezza dell'evento che si traduce o che equivale alla sostituzione di una *comune* capacità di giudizio con una modalità conoscitiva esclusivo strumento e patrimonio della comunità scientifica. Con questo non si intende dire che Arendt ignori o neghi la distanza tra un approccio non professionale e uno appunto specialistico alla storia; tuttavia individua nella diffusione del dubbio cartesiano e della concezione gnoseologica che ne deriva la fonte di una svalutazione della facoltà del giudizio e del senso comune che riguarda sia gli uomini comuni che la comunità degli studiosi. La perdita di quella capacità è anche perdita del rapporto con gli eventi concreti della storia.

### ***II.3.2.1. L'evento.***

L'*eclisse dell'evento* che Ricoeur rintraccia nella tendenza anti-realista della storiografia contemporanea annalistica e neo-positivista si consuma secondo Arendt nel corso della storia della filosofia come correlato della costante sfiducia di fronte a ciò che è mutevole, imprevedibile, inaspettato. Ma anche Arendt associa alla pretesa onnisciente delle scienze il rifiuto dell'unicità e del nuovo inteso come la fastidiosa eccezione che sfugge al modello.

---

<sup>226</sup> Cfr. H. Arendt, "The Concept of History: Ancient and Modern", *op. cit.*, pp. 114-117 e *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 109-113)

<sup>227</sup> Cfr. *ivi*, p. 39.

L'interesse che lo storico nutre per leggi generali, direzioni oggettive con cui tracciare e individuare ricorrenze, prevedibilità nella storia, lo portano infatti a trascurare la realtà di ciò che è accaduto determinando così una cesura, una nuova alienazione dal mondo. In questo senso i modelli nomologici, che come abbiamo visto nel I capitolo presuppongono il rifiuto dell'unicità dell'evento, non possono che essere, oltre che fallimentari in quanto incapaci di rendere conto della novità e della particolarità, anche pericolosi perché forniscono una rappresentazione del reale che in effetti deve recidere ogni legame con esso. Presupponendo una concezione della storia dominata da leggi generali e intessuta da eventi la cui *tipicità* li rende prevedibili, essi trascendono la particolarità e si sottraggono alla prova dei fatti. Dunque l'idea di storia su cui si fondano non può che stare agli antipodi con la concezione di una storia intrisa di novità e paesaggio inatteso di azioni e passioni e di spontanei inizi<sup>228</sup> in cui lo storico dovrà cercare non ciò che è prevedibile e classificabile come appartenente ad un tipo ma piuttosto il nuovo che fa inaspettatamente la sua comparsa nel mondo.

La storia è storia di inizi, è la storia delle azioni umane pertanto ciò che di essa deve essere custodito non è un presunto fine in cui debba compiersi, a cui debba tendere. Il significato, o meglio i significati della storia, risiedono in quegli inizi. È con quella novità che l'uomo deve riconciliarsi comprendendo.

L'imprevedibilità dell'azione e il suo essere frutto della spontaneità dell'attore la sottraggono a spiegazioni fondate su nessi causali. La causalità e il determinismo istituito tra eventi implicano infatti la negazione di un fattore fondamentale: la libertà; presuppongono cioè la svalutazione del ruolo che la libertà umana di scegliere di agire svolge all'interno del corso degli eventi. È proprio per questo motivo che una soluzione mediana come quella proposta da Popper che dovrebbe garantire al tempo stesso unicità e prevedibilità dell'evento scindendo ciò che lo rende appartenente ad un tipo dalle sue caratteristiche particolari<sup>229</sup> non potrebbe convincere Arendt: la pensatrice infatti non critica la tipizzazione dell'evento solo perché teme ne venga offuscata l'originalità ma anche perché ritiene che ciò che vi è di rilevante in esso, ciò che dovrebbe essere oggetto dello sguardo dello storico, è proprio ciò che nell'evento è nuovo, impreveduto<sup>230</sup>. Lo sforzo dello storico

---

<sup>228</sup> Cfr. Id., *Understanding and Politics, op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>229</sup> Come si è visto nel Cap. I Popper sostiene l'includibilità della classificazione degli eventi in tipi o categorie derivante dall'intento di spiegarli; d'altra parte riconosce che la storia ha come ulteriore e complementare obiettivo quello di descrivere la particolarità del singolo evento. Ma come si diceva già nel precedente capitolo, qui il problema non è quello di riguadagnare un piano ulteriore e distinto da quello a cui appartiene la pretesa della sua conoscibilità in cui sia fatta salva la particolarità dell'evento quanto piuttosto quello di individuare una forma di indagine che non contempli affatto la possibilità di ricorrere, seppur su un piano diverso, alla spiegazione poiché essa implica comunque una dimensione in cui l'evento diventerebbe "intellegibile" in virtù del suo appartenere a una categoria, una classe. Ciò significherebbe infatti considerare l'evento come conoscibile e intellegibile solo in relazione a quegli aspetti che ne negano appunto la novità. Arendt rimette in discussione la specificità del sapere storico non soltanto in relazione alla questione metodologica, ma anche a quella del suo oggetto e scopo. Ciò che lo storico deve ricercare nel passato è l'aspetto dell'unicità, della novità.

<sup>230</sup> Cfr. *ivi*, p. 107.

deve essere indirizzato alla comprensione di ciò che era inatteso, pertanto quando concentra la sua attenzione su nessi di causalità che rendono l'evento deducibile da accadimenti o fattori precedenti «nega in realtà lo stesso oggetto della sua scienza»<sup>231</sup>.

Dunque il rifiuto del nesso di causalità e la sottolineatura dello «scacco degli approcci nomologici», come ha sottolineato Enegrén, non è da ricondurre alla constatazione della «impossibilità di completare la catena delle ragioni, ma alla stessa generatività della storia» e a quella «inventività del tempo storico» che rende gli eventi effetti che eccedono sempre le loro cause<sup>232</sup>.

La critica che Arendt rivolge alla scienza storica è quindi fondata su una duplice considerazione relativa all'impossibilità di spiegare e prevedere ciò che per sua essenza è imprevedibile e incondizionato e all'irrelevanza di costanti, tendenze, regolarità ricorrenti laddove ciò che del passato è rilevante è l'unico, il nuovo, il non-ricorrente.

Sono questi i presupposti teorici che guidano l'analisi del totalitarismo rispetto al quale è netto il rifiuto di considerarlo un tipo le cui precedenti e diverse manifestazioni si sarebbero succedute nel tempo. Esso potrebbe essere considerato piuttosto come una «caratterizzazione essenziale»<sup>233</sup> della cui incompletezza si compiaceva Jaspers pur manifestando d'altra parte la sua preoccupazione per la tendenza della filosofa a sopravvalutare la novità, il carattere di “senza precedenti” del fenomeno totalitario<sup>234</sup>.

Sulla base delle medesime considerazioni Arendt non può che assumere una posizione critica nei confronti delle scienze sociali, le quali avrebbero preso, rispetto alla storia, il posto che la tecnologia occupa in rapporto alla fisica. Esse pretendono di usare, nel mondo degli affari umani, lo stesso metodo usato dalle scienze naturali, sebbene in modo più impreciso e inattendibile. In tal modo pretendono di accostarsi all'uomo «come a un essere pienamente inserito nella natura, la cui vita può essere sottoposta allo stesso trattamento destinato a qualunque altro “processo

---

<sup>231</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>232</sup> Cfr. A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 142 e 145.

<sup>233</sup> R. Viti Cavaliere, “L’immaginazione critica”, in *Id.*, *Critica della vita intima*, *op. cit.*, p. 176. Interessante il confronto che l'autrice, sulla scia delle sollecitazioni che Jaspers rivolgeva ad Arendt (vedi *Karl Jaspers – Hannah Arendt. Briefwechsel 1926 – 1969*, a cura di L. Köhler e H. Saner, Piper, München, trad. it. parziale *Hannah Arendt – Karl Jaspers. Carteggio*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 123), conduce tra il suddetto concetto e il tipo ideale weberiano, sottolineando punti di convergenza e differenze. Se la distanza tra i due pensatori sembra essere notevole a causa, per esempio, della estraneità del metodo di imputazione causale weberiano alla teoria arendtiana, bisogna tuttavia riconoscere che le distanze vengono colmate dal rifiuto dell'uso di procedure logiche quali l'induzione e la deduzione, dal ricorso all'immaginazione, dalla rinuncia a rincorrere descrizioni e visioni totalizzanti, da parte di entrambi, e dal riconoscimento weberiano della non-perfetta aderenza del tipo ideale alla concreta realtà storica (cfr. *ivi*, pp. 172-182).

<sup>234</sup> Si veda la lettera che Jaspers scrive ad Arendt nel 1953 e contenente le sue impressioni e obiezioni relative alle analisi arendtiane del totalitarismo. In essa il filosofo sottolinea, cogliendo un aspetto che caratterizza fortemente l'opera arendtiana, la resistenza della pensatrice a tracciare analogie per timore che possano offuscare la novità dell'evento (cfr. *Karl Jaspers – Hannah Arendt. Briefwechsel 1926 – 1969*, *op. cit.*, p. 122).

naturale”»<sup>235</sup>. Esse ignorano la cifra della condizione umana che rende l'uomo qualcosa di diverso da un fenomeno naturale. In contrasto con il carattere libero e spontaneo dell'azione le scienze sociali, con la loro «pretesa onnicomprensiva» e come «“scienze del comportamento”, si propongono di ridurre tutto l'uomo in tutte le sue attività, al livello di un animale condizionato, che si comporta in modo prevedibile»<sup>236</sup>. Non si tratta, secondo Arendt, di un atteggiamento motivato esclusivamente da fini conoscitivi; esso ha a che fare piuttosto con il preciso ideale politico di una società che aspira al conformismo e all'eliminazione di azioni spontanee, imprevedibili, eccezionali e poste “fuori dal coro”. «La società si aspetta dai suoi membri un certo genere di comportamento, imponendo innumerevoli e svariate regole, che tendono tutte a “normalizzarli”, a determinare la loro condotta»<sup>237</sup>.

A questo ideale politico nato con il sorgere della società è connesso l'ideale scientifico che connota scienza economica e statistica. Soltanto in una società governata da linee di tendenza e conformismo comportamentale queste scienze possono sperare di avere carattere scientifico.

Nell'affermarsi di questi ideali si riscontra ancora una volta il disinteresse o addirittura il fastidio per tutto ciò che è unico, eccezionale e la conseguente e deliberata obliterazione del vero oggetto della storia e della politica: il singolo evento che illumina i periodi storici e rende significativo le relazioni quotidiane. Applicando la legge dei grandi numeri o dei lunghi periodi al corso degli eventi umani le scienze sociali finiscono con l'ignorare o livellare le eccezioni<sup>238</sup>.

La pretesa di rintracciare regolarità ricorrenti sulla cui base spiegare e prevedere gli eventi e formulare teorie pseudo-oggettive, mostra il suo carattere velleitario nella ineludibile possibilità di contrapporre a quelle stesse teorie spiegazioni alternative che pretendono in egual modo di essere valide e ugualmente capaci di fornire le prove di quella validità. In ambito storico e sociale le diverse interpretazioni sono infatti «tutte egualmente suffragate dai fatti»<sup>239</sup>, i quali, a causa della loro natura multi-sfaccettata, si prestano bene a subire un lavoro di selezione degli aspetti, di volta in volta diversi, a partire dai quali essere considerate. Le leggi generali mostrano tutte la loro validità perché considerano la stessa situazione concreta da angoli visuali diversi. E del resto questo è l'unico modo che esse hanno di rapportarsi ad una realtà che per sua natura è irripetibile, non verificabile sperimentalmente ed estremamente complessa. Ma l'aspetto che non può che rendere fallimentare ogni tentativo di spiegazione nomologica è la pluralità che caratterizza la condizione

---

<sup>235</sup> H. Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern”, *op. cit.*, p. 91.

<sup>236</sup> Id., *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>237</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>238</sup> Cfr. *ivi*, pp. 30-32.

<sup>239</sup> Id., “The Concept of History”, *op. cit.*, p. 124.

umana<sup>240</sup>. Come si è già visto, ogni azione si inserisce in una rete di relazioni all'interno delle quali si confrontano scopi, progetti, prospettive diverse appartenenti a esseri unici e distinti. Per tale motivo la catena di azioni e reazioni a cui un singolo atto può dare inizio è sempre imprevedibile.

L'insistenza sul carattere dell'unicità dell'evento pone i problemi visti con Ricoeur: una concezione dell'evento storico ingannevole o perlomeno non sottoposta ad un esame critico comporta l'impossibilità di comprendere tale unicità assoluta. Se inteso come *ciò che è effettivamente accaduto, oggetto assoluto indipendente dalle nostre ricostruzioni, entità dotata di un'irriducibile alterità o differenza assoluta* esso diventa ostacolo alla comunicazione<sup>241</sup>. C'è da dire a questo proposito che in Arendt il problema dell'oggettività dell'evento inteso come ciò che è effettivamente accaduto e indipendente dalle nostre ricostruzioni si pone a causa della sua intenzione di sottrarlo al rischio di manipolazioni, ricostruzioni ideologiche e deformanti<sup>242</sup>.

L'evento è per Arendt il dato di fatto, una verità indiscutibile che nessuna interpretazione dovrebbe scalfire. Vi è dunque una linea di demarcazione netta tra fatto, opinione e interpretazione che segna l'atteggiamento *realistico e fenomenologico*<sup>243</sup> arendtiano in base al quale «il dato esperienziale possiede un inattaccabile primato in ordine alla questione della verità»<sup>244</sup>. Un primato che ha delle conseguenze sul piano della conoscenza storica ma che ha la sua rilevanza anche nella misura in cui determina una ridefinizione della natura e del compito dello stesso sapere filosofico<sup>245</sup>. *L'esperienza viva* è la sorgente stessa da cui nasce il pensiero che deve «rimanervi legato come agli unici indicatori validi per la propria ispirazione»<sup>246</sup>. E del resto Hannah Arendt ha mostrato in più occasioni come i suoi *esercizi di pensiero* prendano le mosse dall'esperienza storica concreta. È l'esperienza il luogo in cui la verità si cela e si svela; essa però esiste non «come oggetto disponibile e aperto, bensì come una presenza inarginabile e indefinibile [...] qualcosa di vivente, *lebendig*, ed è nella *vita* che è possibile incontrarla»<sup>247</sup>.

---

<sup>240</sup> Cfr. D. Luban, *Explaining Dark Times. Hannah Arendt's Theory of Theory*, in "Social Research", L, n. 1, 1983, pp. 226- 228.

<sup>241</sup> Ricoeur P., *Temps et récit. Tome 1, op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>242</sup> Come si è già visto rileggendo soprattutto il saggio su Verità e politica, la difesa della verità fattuale genera il dualismo su cui si fonda la concezione della verità. D'altra parte il rifiuto della categoria dell'oggettività storica è altrettanto netto.

<sup>243</sup> Cfr. M. Cangiotti, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino 1990, pp. 125-126 e A. Dal Lago, "La città perduta", Introduzione a H. Arendt, *The Human Condition*, London, University of Chicago Press, Chicago, trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, p. XIII.

<sup>244</sup> M. Cangiotti, *L'ethos della politica, op. cit.*, p. 126.

<sup>245</sup> Della sua critica alla filosofia tradizionale a-mondana e confinata nel regno delle entità eterne e immutabili si è già parlato. Essa attraversa l'opera arendtiana ed è ciò che motiva la resistenza di Arendt a farsi annoverare tra i "filosofi di professione" (cfr. H. Arendt, *Was Bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, Intervista con G. Gauss, in *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, a cura di G. Gauss, Deutsche Taschenbuch Verlag, München 1965, trad. it. *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, p. 11). In questo senso la sua opera può essere letta come contenente significative indicazioni sul compito della filosofia.

<sup>246</sup> H. Arendt, "The Gap Between Past and Future", in Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>247</sup> M. Cangiotti, *L'ethos della politica, op. cit.*, pp. 124-125; cfr. anche H. Arendt, *The Life of the Mind, op. cit.*, p. 91.

Nessuna rinuncia a cercarla quindi o a misurarsi con essa<sup>248</sup>, neppure di fronte all'atrocità dell'accaduto o all'evidente difficoltà in cui si trova la Arendt interprete del totalitarismo: giudicare il "senza precedenti" una volta persi i criteri di giudizio tradizionali, tentare di comprendere ciò che è assolutamente nuovo.

La questione della indiscutibilità del dato e la sua novità non implica allora l'impossibilità di rapportarsi ad esso, ma la necessità di rintracciare una forma di indagine ad esso adeguato che consenta all'uomo, pur nel rispetto della singolarità dell'evento, di colmare quella duplice estraneità derivante dalla unicità dei due poli che si rapportano: l'uomo con il suo punto di vista particolare e la novità storica.

Inoltre va precisato che, pur sostenendo la necessità di difendere la verità di ciò che è accaduto, Arendt riconosce l'impossibilità di accostarsi ai fatti se non da una particolare prospettiva e le difficoltà derivanti dalla necessità di selezionare, ordinare, interpretare in cui si imbattono le scienze storiche<sup>249</sup>. E anzi è a partire da questa considerazione che Arendt respinge e trova ormai superata la questione dell'oggettività storica. Tale ideale, ormai riconosciuto come irraggiungibile anche nel campo delle scienze naturali a causa della loro natura "antropocentrica" pari a quella della storiografia, si scontra con l'attività di interferenza che lo storico compie scegliendo i materiali e inserendoli in contesti che sono artefatti umani e con la "discriminazione", il giudizio che esprime su di essi<sup>250</sup>.

Per di più nel caso arendtiano l'accento posto sulla singolarità dell'evento non costituisce una sorta di ipostatizzazione dell'evento stesso, una sua assolutizzazione e un isolamento da fattori che ne hanno favorito l'accadere, situazioni in cui si inserisce, contesti all'interno dei quali è in fondo comprensibile<sup>251</sup>.

Il problema allora non è tanto quello di riconoscere l'esistenza di nessi tra eventi o tra evento e contesto in cui si inserisce, quanto piuttosto quello di soddisfare una duplice esigenza che rappresenta il punto problematico della teoria arendtiana: da una parte c'è la volontà di considerare come assolutamente inatteso, nuovo e senza precedenti eventi come quello totalitario. D'altra parte

---

<sup>248</sup> Qui è evidente lo slittamento dal piano della verità a quello del significato. Del resto, come si vedrà più avanti, è il bisogno di comprendere ciò che accaduto piuttosto che l'intenzione di ricostruirlo in una forma oggettiva a guidare il lavoro dello storico.

<sup>249</sup> Cfr. H. Arendt, *Truth and Politics*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>250</sup> Cfr. Id., "The Concept of History", *op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>251</sup> Dello stesso avviso è Marco Cangiotti il quale, riflettendo sulla Arendt studiosa del totalitarismo, trova in quell'impresa il segno di una concezione della storia antideduzionistica ma al tempo stesso capace di ravvisare nessi, connessioni con il contesto, radici e origini dei fenomeni storici. Lo stesso totalitarismo, che come afferma la stessa Arendt, non è piovuto dal cielo, costituisce secondo Cangiotti una virtualità, una delle possibilità poste in seno alla modernità e non può essere considerato secondo la logica della "catastrofe". Il rifiuto del metodo deduzionistico non implica dunque l'affermazione «dell'inconsistenza del passato rispetto al presente e al futuro» e d'altra parte il riconoscimento di quella consistenza non annulla la caratteristica fondamentale della storia che è quella della novità e della spontaneità umana (Cfr. M. Cangiotti, *L'ethos della politica*, *op. cit.*, pp. 13-15).

il lavoro di Arendt si fonda su una tenace volontà di comprensione e di superamento di quella distanza, di quella soglia di incomprendibilità e di estraneità che può separarci dall'accadimento e dal mondo, in modo da riconciliarci comunque con la realtà.

Tale riconciliazione avviene mediante la comprensione, un'attività che condivide con il pensiero la sua incapacità di conseguimento, di produrre risultati definitivi e che, in quanto tale, costituisce lo strumento di indagine affine ad una realtà la cui verità è *vivente*.

Si ripresenta qui il dualismo che, come si è visto, caratterizza la concezione arendtiana della verità: c'è un materiale fattuale che nessuna, per quanto legittima, interpretazione può manipolare, modificare, mettere in discussione. È evidente qui l'intento, più volte sottolineato, di evitare la caduta in una forma di interpretazione, ricostruzione o visione del reale che ne renda possibile la negazione, che si attui nella completa indifferenza o addirittura negazione della realtà stessa. E d'altra parte, proprio quella imprescindibile tendenza dell'uomo e ancor di più dello storico di prendere posizione rispetto ai fatti, di farsi un'opinione su di essi, di comprenderli, implica, da parte del sapere che ha per oggetto quei fatti, la rinuncia a qualsiasi pretesa di oggettività assoluta e al tempo stesso una forte aderenza alla realtà intesa come capacità di farsi carico dalla specificità e della concretezza del singolo evento.

### ***II.3.2.2. La comprensione.***

La comprensione è «il modo specificamente umano di vivere perché ogni singolo individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo al quale era estraneo nascendo e in seno al quale resta sempre un estraneo a causa della sua irriducibile unicità»<sup>252</sup>. Il duplice statuto di unicità e novità caratterizzante realtà e uomo costituisce la fonte di quella distanza che la ricerca di significato tenta di superare e che viceversa la cesura cartesiana tra realtà pensante e realtà esterna ha radicalmente e irrimediabilmente approfondito.

La comprensione deve questa sua capacità al fatto di non abbandonare mai il legame col senso comune. In questo senso è interna allo stesso mondo umano e non ha bisogno di recuperare in un secondo momento il suo rapporto con esso. Per questo motivo la comprensione non è affatto un'attività completamente distinta dall'azione ma ne rappresenta piuttosto l'altra faccia<sup>253</sup>. Se l'azione è l'oggetto della comprensione quest'ultima è la risposta all'imprescindibile bisogno dell'uomo di giudicarla, conferirvi un significato. Ma il nesso tra azione e comprensione è ancora più radicale: la comprensione, soprattutto nella sua forma preliminare e acritica, precede ed è da sempre, consciamente o inconsciamente, impegnata nell'azione.

---

<sup>252</sup> H. Arendt, *Understanding and Politics*, op. cit., p. 91.

<sup>253</sup> Cfr. *ivi*, p. 109.



La comprensione preliminare costituisce pertanto un punto di partenza fondamentale per chi voglia conoscere e comprendere gli accadimenti. Innanzi tutto rappresenta il terreno, seppur rudimentale e acritico, su cui si basano le scienze che senza di essa perderebbero «il filo d'Arianna del senso comune», quel filo che può guidarle attraverso il labirinto delle loro conclusioni e renderne significativi i risultati<sup>254</sup>.

Anche la vera comprensione non può che ritornare ai giudizi e ai pregiudizi da cui hanno preso le mosse le scienze, e avere come proprio contenuto quel linguaggio popolare espressione della comprensione preliminare. Senza questo ancoraggio ai contenuti di provenienza dalla sua forma preliminare la vera comprensione rischierebbe «di perdersi nelle nuvole della speculazione pura»<sup>255</sup>.

La comprensione preliminare costituisce quindi a più livelli la fonte a cui attingono conoscenza e comprensione. Essa rappresenta la cornice in cui si inserisce l'azione, nel senso che la precede in quanto rappresenta il contesto e l'orizzonte di convinzioni, situazioni in cui quella ha luogo e nel senso che la segue in quanto naturale, acritico e rudimentale tentativo di comprendere l'accaduto. Insieme all'azione costituisce uno dei momenti di quel cerchio di cui fa parte la comprensione la quale potrà tornare ad essa, trascenderla, illuminarla o semplicemente confermarla. La comprensione è per questo motivo una strana e infinita impresa che non potrà mai abbandonare questo *circolo vizioso* perché qualsiasi risultato raggiunto al di fuori di esso sarebbe così lontano dall'azione da non poter essere vero<sup>256</sup>. Comprensione preliminare, azione e comprensione appartengono perciò ad un unico e incessante movimento.

Nell'ottica di questo nesso fondamentale esistente tra azione e comprensione e di questa circolarità che lega i due termini per cui l'uno precede e al tempo stesso segue l'altro può essere letto quanto ha sostenuto MacIntyre nel saggio *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*<sup>257</sup>. La comprensione non è soltanto la capacità di capire ciò che un altro sta facendo, ma anche quella di agire in maniera intellegibile. C'è dunque una struttura, un carattere di intelligibilità che caratterizza il mondo dell'azione che ci rende capace di comprendere l'accaduto. «Non possiamo caratterizzare il comportamento prescindendo dalle intenzioni, né le intenzioni prescindendo dai contesti che le rendono intelligibili tanto ai soggetti agenti stessi quanto agli altri»<sup>258</sup>. In questo riferimento *agli altri* si comprende l'importanza del carattere di intelligibilità per

---

<sup>254</sup> Cfr. *ivi*, pp. 95-96.

<sup>255</sup> *Ivi*, p. 97

<sup>256</sup> Cfr. *ivi*, p. 109).

<sup>257</sup> in "The Monist", XL, n. 4, 1977, pp. 453-72, trad. it. *Crisi epistemologica e narrativa drammatica nella filosofia della scienze*, in S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 91-112.

<sup>258</sup> A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981-1984, trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 247.

il concetto di azione: se fosse impossibile comprendere il comportamento altrui allora non vi sarebbe spazio per alcuna inter-azione, per alcun rapporto tra soggetti, di conseguenza la vita sociale si paralizzerebbe<sup>259</sup>. Non ci sarebbe spazio per un mondo comune, né semplicemente per una sfera pratica se non ci fosse questa capacità di comprendere le proprie e le altrui azioni. Se non fossero dotate da subito di intelligibilità esse non potrebbero neppure essere definite azioni. Ciò significa che la capacità di agire in maniera intelligibile e la capacità di interpretare le azioni altrui costituiscono la medesima capacità<sup>260</sup>. Dunque non c'è scarto tra il nostro agire, la realtà che costruiamo attraverso di esso e il nostro modo di interpretarla. Le due cose presuppongono la medesima capacità.

L'intelligibilità di cui parla MacIntyre non è derivante da una razionalità che determina il corso degli accadimenti e li rende pertanto necessari, razionali e di per sé accettabili. L'intelligibilità di cui si parla ha a che fare piuttosto con quella serie di competenze, schemi e concetti di cui abbiamo bisogno per interagire con gli altri e che sono caratteristici del relativo contesto culturale d'appartenenza<sup>261</sup>. Nulla di universale e apriorico, ma profondamente radicato nel contesto in cui azioni e reazioni si inseriscono<sup>262</sup>.

Il mondo dell'azione condivide quindi con il nostro successivo sforzo di comprenderlo l'utilizzo di schemi condivisi, di competenze che sono alla base della nostra esperienza e che le conferiscono, secondo Ricoeur, una struttura pre-narrativa. Per agire, comprendere e reagire alle azioni altrui, è necessario saper usare il dispositivo concettuale dell'azione, l'insieme cioè degli elementi concettuali che ad essa si riferiscono, comprendere la semantica dell'azione e seguire la storia in cui essa si inserisce<sup>263</sup>. Senza queste competenze, che il filosofo francese definisce pre-narrative e che evidentemente vengono presupposte da ogni tentativo di comprensione, verrebbe meno la nostra stessa capacità di agire e di interagire con gli altri.

L'azione dunque, pur non essendo deducibile da eventi e fattori precedenti, non accade in un vuoto assoluto ma si inserisce in un contesto in cui la nostra capacità di comprendere rende possibile l'interazione. Senza questa capacità che potremmo suddividere, come fa Arendt, nei due momenti della *comprensione preliminare* (e potremmo dire basilare in quanto rende possibile l'azione e l'interazione visto che consente alla conoscenza e alla comprensione vera e propria di

---

<sup>259</sup> Cfr. Id., *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, in "The Monist", XL, n. 4, 1977, pp. 453-72, trad. it. *Crisi epistemologica e narrativa, op. cit.*, p. 91.

<sup>260</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>261</sup> Cfr. *ivi*, pp. 91-92.

<sup>262</sup> Il nesso che così viene istituito con la cultura di appartenenza, con una specifica tradizione pone il problema della misura in cui possa parlare in questa ottica di novità dell'evento. Di questo si parlerà in seguito nel paragrafo dedicato a "tradizione e nuovi inizi".

<sup>263</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I, op. cit.*, pp. 94-108.

mantenere un legame con il mondo) e della *comprensione critica e retrospettiva*, non potremmo agire né riconciliarci con il mondo.

Si tratta di due forme per certi aspetti distinte: una attiene alla pratica di chi agisce e l'altra a quella di chi è spettatore e giudica. Nel saggio già citato, *Comprensione e politica*, Arendt traccia chiaramente la distinzione tra una comprensione preliminare appartenente essa stessa all'attore e l'atto potremmo dire più consapevole volto a comprendere quanto è accaduto. L'interesse qui sembra essere rivolto non soltanto alla necessità di capire ciò che è irrimediabilmente accaduto, ma anche alla possibilità che la comprensione, anche quella acritica, preliminare consenta di sottrarsi alla soggezione al regime totalitario, e che costituisca la base per ogni azione di lotta contro di esso<sup>264</sup>. In questo caso Arendt sembra considerare comprensione e giudizio come attività indispensabili a chi deve decidere di agire, deve comprendere la situazione per potervi prendere parte attivamente. Altrove invece esse vengono considerate come le attività retrospettive dello storico o comunque dello spettatore posto al di fuori dal campo in cui si svolge l'azione<sup>265</sup>. L'analisi del giudizio, considerato assimilabile alla comprensione in quanto entrambi consistono nella «abitudine a sussumere (il particolare sotto una regola universale)»<sup>266</sup>, viene condotta secondo due punti di vista diversi: da una parte viene posto il problema della mancanza di giudizio dell'individuo totalitario dall'altra invece quello della responsabilità di chi non può esimersi dal giudicare retrospettivamente l'accaduto<sup>267</sup>.

Tale duplice esigenza a cui comprensione e giudizio devono far fronte si inserisce comunque nella cornice di considerazioni, indicate finora, sulla realtà a cui essi si rapportano. In quanto attività infinita, che non giunge mai a compimento poiché si misura costantemente con la concretezza, la singolarità dell'evento, e in quanto ricerca di significato la comprensione costituisce l'attività più adatta a consentire la riconciliazione con una realtà mutevole, particolare, dominata dalla libertà e dalla pluralità. In quanto attività interpretativa paragonabile al giudizio essa consente il rispetto della particolarità dell'evento di cui ogni spiegazione nomologica è incapace.

Essa dunque è la forma di sapere o lo strumento di indagine più adeguato alla storia soltanto in senso, potremmo dire, negativo: non è vincente rispetto alla scienza storica solo nel suo essere

---

<sup>264</sup> Cfr. H. Arendt, *Understanding and Politics*, op. cit., pp. 94-95.

<sup>265</sup> Secondo Beiner ciò segnerebbe una distinzione netta tra una prima fase, che va dal 1953, anno in cui scrive *Comprensione e politica*, e il 1967 anno di pubblicazione di *Verità e politica*, in cui il giudizio costituisce una prerogativa della *vita activa* e quindi dell'attore politico, e una seconda fase, che ha inizio nel 1971 quando Arendt scrive *Pensiero e riflessioni morali* e termina con le *Lezioni sulla filosofia politica di Kant* nel 1982, in cui esso viene considerato come uno delle tre attività della mente e dunque come prerogativa di chi assiste allo spettacolo della storia. (Cfr. R. Beiner, *Hannah Arendt on Judging*, "Interpretative Essay", in H. Arendt, *Lectures on Kant Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago 1982, trad. it. pp. 159-160). Diversa è la posizione di Cangiotti che individua nell'accento posto prima sul giudizio *soggettivo*, basato sull'immaginazione, poi su quello *oggettivo esemplare*, il criterio di distinzione tra prima e seconda fase (cfr. M. Cangiotti, *L'ethos della politica*, op. cit., p. 132).

<sup>266</sup> H. Arendt, *Understanding and Politics*, op. cit., p. 98.

<sup>267</sup> Cfr. R. Beiner, *Hannah Arendt on Judging*, op. cit., p. 151.

rinunciataria, nell'averne minori pretese: quella di spiegare e prevedere, di stabilire nessi causali, di ordinare il caotico regno dell'agire attraverso il ricorso a categorie generalizzanti; essa è vincente in un senso positivo: pur riconoscendo la particolarità e la singolarità dell'avvenimento lo rende meno impenetrabile, opaco, estraneo e quindi più intellegibile. È questa la funzione che la comprensione condivide con il giudizio: si rapporta al particolare senza ricorrere a criteri assolutizzanti, universali e aprioristici.

La comprensione è una sorta di termine mediano, di ponte che consente all'uomo di riconciliarsi col mondo, con una realtà fatta di azioni, circostanze uomini unici, nuovi e pertanto estranei.

### **II.3.3. Il racconto tra verità di fatto e significato.**

I paragrafi del presente capitolo hanno messo in evidenza una serie di punti in cui si articola la riflessione di Arendt e che delimitano il quadro in cui si inserisce la sua teoria della narrazione. A partire dall'intento di salvaguardia del mondo dei fenomeni e della verità che in esso si dà, Arendt elabora una teoria dell'essere, della verità, della storia e della filosofia rispondente alla duplice esigenza di riconoscere all'esperienza storica una sua specificità che si declina in termini di contingenza, libertà e particolarità, e di rintracciare forme teoretiche adeguate ad essa.

Dalla sua critica alla filosofia tradizionale si evince il tentativo di ridefinire la specificità stessa di un filosofare che si configuri come apertura all'esperienza concreta e ricerca del senso piuttosto che come tirannica affermazione di verità assolute e aprioriche. Letta in questa ottica la riflessione arendtiana si compie nella sua ultima opera in quanto essa contiene il tentativo di evidenziare la dualità e l'irriducibilità di aspetti diversi della condizione umana su cui si fonda la loro fondamentale relazionalità<sup>268</sup>. La dualità costituisce la cifra della sua concezione dell'essere e del pensare ed è la fonte di quel dualismo tra verità e significato che è a sua volta speculare alla netta distinzione tracciata tra esperienza dei fenomeni naturali ed esperienza storica umana<sup>269</sup>.

La ripresa della forma narrativa è, in questo senso, rispondente alla necessità di conciliare irriducibilità e relazionalità, datità e libertà di giudizio, contingenza e necessità di comprendere; essa si attua dunque all'interno del tentativo di delineare una forma di relazione alla realtà storica e di trasmissione della storia e della verità che si contrappone a teorie filosofiche e scientifiche, o presunte tali, il cui contenuto ha i caratteri dell'universalità e dell'astrattezza.

---

<sup>268</sup> «Ogni pensiero proviene dall'esperienza, ma nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare e del pensare» (H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., p. 171).

<sup>269</sup> Cfr. M. Cangiotti, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino 1990, p. 8, e Id., *Il pensiero come comprensione. La teoria "ermeneutica" di Hannah Arendt*, in "Per la filosofia", vol. VIII, n. 22, 1991, pp. 53-62.

### II.3.3.1 Il racconto e la ricerca infinita di significato

Il primo punto rispetto al quale è possibile tentare di ricostruire la teoria arendtiana del racconto riguarda l'idea di una ricerca del vero e del significato che non leda i suoi legami con la realtà. In più occasioni Arendt riconosce alla stessa attività di pensare, l'attività invisibile e "fuori dell'ordine" per eccellenza<sup>270</sup>, il suo ricorso continuo alla realtà, all'esperienza. E del resto, come si vedrà anche in seguito, la perdita di ogni riferimento al reale comporta il rischio della caduta nell'ideologia, che si nutre appunto della cesura di ogni contatto con il mondo.

Particolarmente interessante è dunque il fatto che l'esperienza rivesta un ruolo fondamentale nel suo essere la «fonte originaria» da cui scaturisce ogni movimento di pensiero il cui risultato, mai definitivo, non è che una "cristallizzazione", un "congelamento" di un percorso, di una storia che include situazioni, ragioni e luoghi particolari e concreti.

Se fondamentale è il ruolo svolto dall'immaginazione nel rendere possibile il commercio del pensiero con i dati dell'esperienza attraverso la loro de-sensibilizzazione e la capacità di rendere presente alla mente ciò che è assente ai sensi<sup>271</sup>, indiscutibile è l'importanza della memoria. La facoltà che Agostino di Ippona ebbe il merito di recuperare è la fonte da cui il pensiero trae continuamente i dati su cui lavorare. Ogni pensare è infatti un rammemorare, un ricordare<sup>272</sup>.

Il legame che il pensiero non può non mantenere con l'esperienza è comprovato dalla sua stessa natura discorsiva e cioè dal fatto che ciò che lo contraddistingue «non è il *nous* ma il *logos*, la necessità di rendere conto e di *giustificare* mediante le parole»<sup>273</sup>. I termini, le metafore, le analogie che sono necessari alla sua attivazione, sono derivanti da esperienze sensibili e ordinarie. È evidente infatti che una parola come «casa» non potrebbe esistere se non in riferimento ad esperienze e pensieri sull'essere a casa, sul dimorare etc., che vengono per così dire condensati in una parola della cui brevità stenografica necessita un'attività veloce qual è il pensiero. Le parole sono dunque un'abbreviazione, «una sorta di pensiero congelato che il pensare deve disgelare ogni volta che voglia portarne alla luce il significato originario»<sup>274</sup> e all'origine del quale si può pensare ci fosse una storia<sup>275</sup>. Tale nesso con l'esperienza concreta e con le *storie* diventa ancor più evidente quando si parla di metafore e analogie, «il dono più grande che il linguaggio potesse offrire al pensiero e

---

<sup>270</sup> Cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., pp. 154 e 161.

<sup>271</sup> Cfr. *ivi*, p. 170.

<sup>272</sup> Cfr. *ivi*, pp. 159-161 e p. 322.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>274</sup> *Ivi*, p. 265; cfr. anche p. 190.

<sup>275</sup> Guaraldo avanza l'ipotesi di considerare il concetto come una "storia congelata" o comunque come la "misura invisibile" scaturente da una situazione raccontabile come storia. Nell'operazione di "congelamento" di termini che acquistano la forma astratta per divenire misura che trascende le differenze particolari e nel processo che sembra portare il pensiero metafisico a dimenticare il contesto d'origine da cui essi provengono, Guaraldo individua la differenza tra comprensione teoretica e narrazione, laddove la prima elimina e trascende il particolare attuando una procedura escludente che annulla le differenze, mentre la seconda rimane saldamente legato ad esso (cfr. O. Guaraldo, *Politica e racconto*, op. cit., pp. 109-111).

quindi alla filosofia»<sup>276</sup> poiché rappresentano il *medium* che fornisce immagini provenienti da esperienze sensibili per descrivere esperienze non sensibili. Come si può negare infatti l'efficacia dell'immagine omerica dei venti che attaccano il mare da più direzioni nel descrivere l'esperienza della paura e del dolore che assale l'uomo, o ignorare il ruolo che la storia di Achille svolge nella definizione del *coraggio*?

Ogni termine, ogni metafora nasce da un'esperienza concreta che può essere ricostruita in forma di storia e pertanto può essere considerata il risultato di un processo inverso a quello astrattivo e di "congelamento" che peraltro sono in qualche modo necessari all'attività speculativa. D'altra parte prezioso sarà il lavoro che tenterà di metterli in luce svelando la fonte originaria dei loro contenuti. Ciò vuol dire che non si può ignorare il fatto che, per quanto astratte e coerenti ci appaiano le nostre teorie, dietro ad esse «si trovano storie ed episodi che, almeno per noi stessi, contengono come "in nuce" il pieno significato di ciò che dobbiamo dire»<sup>277</sup>.

Del resto il compito del pensiero non consiste nella pura esecuzione di operazioni logiche-tecniche per le quali le macchine elettroniche sono senza dubbio meglio equipaggiate del cervello umano, né elaborare teorie e definizioni. Il grande risultato che ci si deve aspettare dall'attività di pensare è «la lenta, arrancante scoperta e, forse, la ricognizione topografica della regione che quell'episodio aveva, per un istante fuggevole, completamente illuminato»<sup>278</sup>.

Queste affermazioni rivestono un significato particolare non solo in quanto sottolineano il legame che il pensiero stringe con l'esperienza, ma anche perché alludono ad un'idea del pensare come processo che mentre si svolge mostra le proprie tappe agli altri. Certo, riconosce Arendt, non è prudente parlare ad un pubblico colto «degli episodi e delle storie attorno ai quali il processo del pensiero descrive i suoi circoli»<sup>279</sup> perché ciò comporta il rischio di togliere alle teorie proposte quell'aura di coerenza e di plausibilità e quella forza di persuasione che i singoli episodi non hanno. Essendo spesso ordinari e comuni nonché istanze isolate soggette ad infinite interpretazioni il riferimento ad essi non costituisce un efficace strumento in grado di suscitare la meraviglia e la sorpresa cui mira ogni bravo oratore. Tuttavia l'infrazione delle regole di cautela di chi vuole convincere l'altro sorpendendo o «affidandosi alla persuasività inerente alla successione delle cose messe in rapporto» rappresenta il presupposto di quell'attività del pensiero che è costitutivamente dialogica e che riproduce tale dialogicità nel momento in cui si apre, socraticamente, al confronto con gli altri. Si tratta di una modalità di pensiero che abbandona le regole della prudenza proprio nel

---

<sup>276</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., p. 193.

<sup>277</sup> Id., *Action and "The Pursuit of Happiness"*, in A. Dempf – H. Arendt, *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*, Beck, München 1962, pp. 1-16, trad. it. *L'azione e la "ricerca della felicità"*, in AA. VV., *Filosofia politica e pratica del pensiero*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988, p. 334.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

sensu che rischia la contestazione di chi ascolta, che si mette in gioco rendendosi disponibile a rendere conto dei propri risultati. Il pensiero è appunto un processo di cui è necessario mostrare il percorso più che la meta raggiunta. Solo in tal modo esso può sperare di essere *persuasivo* senza essere coercitivo e tirannico, aprendosi ad una dimensione del rendere conto piuttosto che a quella dell'imposizione di una verità raggiunta e "impacchettata" altrove.

Non è un caso che Arendt affermi che ad un pubblico a cui si vuol insegnare, trasmettere una teoria, una verità non è consigliabile presentare il percorso che vi sta dietro perché ciò delegittimerebbe teoria e insegnante/oratore<sup>280</sup> e inaugurerebbe una dimensione di dibattito, di confronto in cui chi parla e chi ascolta si pongono sullo stesso piano partecipando allo stesso modo al processo del pensiero. Di conseguenza chi vuol imporre la propria verità, senza correre il rischio di essere contestato o di doverne rendere conto, non ne rivela i retroscena.

Il modello di ricerca di verità e di significato che Arendt ha in mente ha i caratteri di una dimensione relazionale, pubblica, "democratica", in cui chi parla non mira a occultare i sentieri percorsi ma a renderli visibili ad un pubblico ampio per dar vita ad un nuovo processo di discussione del loro significato<sup>281</sup>, in linea con una concezione delle attività mentali intese come *energeia*, pura attività che non raggiunge mai risultati definitivi<sup>282</sup>. È il modello di un processo dialogico, aperto all'altro e alla novità proveniente dall'esperienza, che si contrappone alla presentazione di una verità muta che ha il carattere della fissità, dell'assolutezza, del dominio e del rifiuto del confronto.

Il pronunciare un discorso che racconta, mette in luce episodi e tappe da cui emergono le proprie conclusioni significa fare la propria *apparizione* in uno spazio pubblico, laddove per *apparizione*, *visibilità* e *pubblicità* si intende *apertura allo scambio di opinioni*. L'apparire a cui la *doxa* stessa rimanda è infatti il mettere in luce o la messa in scena, l'esposizione di quel *mi-pare* che si offre alla discussione e alla necessità di dover rendere conto<sup>283</sup>. Lo spazio pubblico è dunque il luogo in cui si realizza, attraverso questo scambio di opinioni, una comunità di interpreti la cui caratteristica

---

<sup>280</sup> Arendt sembra richiamare qui una critica, non nuova, all'atteggiamento di difesa e arroccamento dei "dotti" a cui già i moderni, tra cui Descartes, rimproveravano l'abitudine di ricorrere ad un linguaggio ostico ed ermetico al fine di avvolgere le proprie teorie di un'aura solenne (cfr. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, trad. it. "Regole per la guida dell'intelligenza", in Id., *Opere filosofiche I*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 22). È evidente che queste critiche aprono la strada a quelle, presenti anche nell'opera arendtiana, rivolte a chi fa della detenzione del sapere uno strumento esclusivo di dominio.

<sup>281</sup> È questo il compito dello *storyteller*: deve rendere pubblica, visibile un'azione nella forma della *performance*, attraverso una storia, ad un pubblico più ampio che possa ri-cominciare a discuterne il significato (cfr. L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-London 1996, p. 85).

<sup>282</sup> Significativa in questo senso l'immagine della tela di Penelope proposta da Arendt per rappresentare un pensiero la cui specificità è quella di rimettere continuamente in discussione i risultati raggiunti in precedenza (cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., pp. 172 e 212.).

<sup>283</sup> Cfr. P. Ricoeur, "Pouvoir et violence", in *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Éd. Tierce, Paris 1989, ora in Id., *Lectures I. Autour du politique*, Ed. du Seuil, Paris 1991, p. 33.

fondamentale è la disponibilità al confronto, di cui l'immaginazione e la "mentalità allargata" costituiscono un presupposto o una prima realizzazione.

Il raccontare costituisce, in questo senso, il mostrare le proprie ragioni, ma anche il *mostrare* gli episodi concreti che rappresentano «i poli d'orientamento» del pensiero. Infatti tutti i termini finora usati relativi alla visibilità, al mettere in scena o in luce, al mostrare, i quali alludono ad una dimensione del vedere che presuppone un pubblico di spettatori, oltre a rimandare all'apertura e all'intersoggettività del pensare e del giudicare, evocano l'esigenza, fortemente sottolineata da Arendt, di una forma di discorso che consenta di *mostrare* nella loro singolarità, concretezza e contingenza, gli eventi di cui si parla<sup>284</sup>.

Questa esigenza è tanto più forte quando si vuole rendere conto di asserzioni che non possono, per loro natura, «venir dimostrate con argomenti conclusivi, né sperano di essere accettate come verità autoevidenti»<sup>285</sup>. Stiamo parlando di affermazioni, giudizi che riguardano il mondo dell'azione.

### ***II.3.3.2 Il racconto come imitazione dell'azione***

È stato già sottolineato il carattere di *performance* che Arendt attribuisce all'azione. Essa deve la possibilità di essere riconosciuta come tale ad un pubblico a cui si mostra allo stesso modo in cui l'esecuzione del danzatore deve il riconoscimento del suo virtuosismo ai suoi spettatori. Questa insistenza sul carattere "estetico" dell'agire ha generato un dibattito tra gli studiosi che ruota essenzialmente intorno alla questione della mancanza di un qualsiasi riferimento a principi etici da parte di chi agisce e che ha visto contrapposti da una parte l'affermazione della pericolosità di un agire la cui validità prescinde dal suo contenuto morale, dall'altra l'individuazione della proficuità di una teoria dell'azione che suggerisce un'idea dell'identità sottratta al controllo e alla determinazione da parte del soggetto<sup>286</sup>.

Seguendo una linea interpretativa alternativa e in linea con quanto si è detto sul significato che l'accostamento della politica all'arte non-poietica riveste per Arendt, va sottolineato il suo intento di rivendicare non tanto la centralità dell'azione che il singolo compie mostrandosi così con fare *narcisistico* agli altri, sebbene sia abbastanza chiaro il ruolo che l'azione riveste nella vita di ogni uomo, ma il carattere di pubblicità che essa richiede per essere compiuta, riconosciuta come tale e ricordata. Più che alla pretesa del singolo di essere riconosciuto dall'altro, che peraltro è centrale nel

---

<sup>284</sup> L'intento di *mostrare* (*show*) più che di spiegare, è ciò che caratterizza lo stesso metodo storiografico arendtiano che possiede in ciò un'affinità con quello di Walter Benjamin (Cfr. A. Herzog, *Illuminating Inheritance. Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling*, in "Philosophy and Social Criticism", vol. XXVI, n. 5, 2000, pp. 8-9).

<sup>285</sup> H. Arendt, *Action and "The Pursuit of Happiness"*, *op. cit.*, p. 335.

<sup>286</sup> Cfr. B. Honig, *Arendt, Identity and Difference*, in "Political Theory", XVI, n. 1, 1988, pp. 77-98, trad. it. "Identità e differenza", in AA. VV., *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 194.



pensiero arendtiano<sup>287</sup>, nella metafora dell'esecuzione artistica risiede il riferimento ad un contesto pubblico e relazionale in cui azione e giudizio accadono. Scopo della narrazione delle azioni umane sarà allora anche quello di ricreare nuove e più ampie *audience* di spettatori a cui la scena dell'azione si manifesta e di perpetrare il processo di discussione sul suo significato. Come ha sostenuto Disch, se non ci sono motivi per pensare che lo spazio pubblico debba essere inteso come una realtà unica e singolare, così non c'è ragione di dubitare del fatto che sia possibile avere una pluralità di *audience* a cui l'azione viene raccontata<sup>288</sup>. Allora le storie, prodotti dell'azione, sono fonte di un illimitato processo di interpretazione e giudizio nella misura in cui costituiscono una forma di ri-presentazione degli eventi. La narrazione ha infatti quel compito che Erodoto fece proprio: conservare, rendere immortali le grandi azioni e le grandi parole degli uomini. Esse infatti, tra le cose che devono all'uomo la loro esistenza, sono le più labili, quelle destinate a non sopravvivere e a non lasciare traccia se non fosse per la memoria. Il compito del poeta e dello storiografo è appunto quello di «fabbricare qualcosa che sopravviva attingendo alla memoria»<sup>289</sup>.

La funzione che Arendt attribuisce alla narrazione è quella di rimanere “fedeli” ai fatti, ma non nel senso di inseguire la chimera dell'oggettività, bensì nel senso di mettere di nuovo in scena, nel racconto, il loro accadere, così come esso si è mostrato agli occhi dello storico, dello *spettatore*<sup>290</sup>. Ciò che avviene nella narrazione è appunto il ritorno degli eventi ad essere di nuovo “visibili” e “udibili” a tutti attraverso la trasformazione di «quello che era stato una pura evenienza» in una storia. Tale trasformazione, che troviamo per la prima volta nel racconto omerico della storia di Ulisse, consiste nell'imitazione o *mimesis* dell'azione nella quale Aristotele ha individuato l'essenza della tragedia greca<sup>291</sup>.

Il racconto costituisce quella forma di resoconto del passato che restituisce all'azione quel momento di *visibilità* attraverso la quale può mostrare il suo pieno significato e la sua grandezza e

---

<sup>287</sup> È stata già sottolineata l'importanza che il riconoscimento pubblico o comunque altrui ha per lo statuto stesso dell'azione. Determinante per l'attore, dice Arendt, è il modo in cui appare agli altri. Egli infatti, interessato alla *doxa* intesa come fama e opinione, «dipende dal mi-pare dello spettatore» (H. Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 179). La sua identità, frutto delle azioni e delle parole con cui fa la sua apparizione, dipende dal giudizio e dal racconto che gli altri ne fanno. È dunque innegabile quanto si è già detto sul ruolo che il riconoscimento svolge nel garantire in qualche modo l'esistenza stessa dell'azione e del suo significato. Tuttavia, ciò che si vuole sottolineare qui è l'altro aspetto della questione, certamente altrettanto importante per Arendt, che riguarda la costituzione di una sfera relazionale, uno spazio pubblico che è «la condizione di possibilità dell'essere-insieme» È il luogo in cui gli uomini stringono «relazioni che non siano né verticali e gerarchiche né di tipo “fusionale”» (cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, *op. cit.*, pp. 286 e 288) e che sono rese possibili dalla distanza che separa le particolari posizioni da cui gli uomini guardano il mondo e da cui esprimono il loro *parere*.

<sup>288</sup> Cfr. L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, *op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>289</sup> H. Arendt, “The Concept of History”, *op. cit.*, p. 74.

<sup>290</sup> Lo storico è inteso in questo caso come colui che ha assistito ai fatti, come indica il termine *ιστορειν* usato da Erodoto. Esso infatti deriva dalla radice *ιδ-* e pertanto rimanda al vedere. *ιστωρ* è il testimone oculare e in seguito colui che esamina le testimonianze e istruisce un'inchiesta per determinare la verità (cfr. H. Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit.*, pp. 294-295).

<sup>291</sup> Cfr. H. Arendt, “The Concept of History”, *op. cit.*, pp. 74-75. Aristotele, *Poetica*, 1450a, trad. it. a cura di D. Lanza, Bur, Milano 1992, pp. 135-139.

per questo motivo si accorda al suo carattere di *performance*, come sottolinea Arendt nel seguente brano:

La specifica qualità rivelatrice dell'azione e del discorso, la manifestazione implicita di chi agisce e parla, è così indissolubilmente legata al flusso vivente dell'agire e del parlare che può essere rappresentata e "reificata" solo mediante una sorta di ripetizione, l'imitazione o *mimēsis* che, secondo Aristotele, prevale in tutte le arti ma è realmente appropriata solo nel *drama*, il cui autentico significato (dal verbo greco *dran*, "agire"), indica che recitare è veramente un'imitazione dell'agire<sup>292</sup>.

Soltanto nella forma dell'imitazione, della ri-presentazione, l'azione può mantenere il suo carattere di *performance*, può nuovamente mostrarsi, apparire, "splendere" dinanzi ad un pubblico mantenendo i caratteri che la rendono significativa.

L'elemento mimetico non si trova però solo nell'arte dell'attore, ma anche come Aristotele giustamente afferma, nella redazione o nella creazione di un testo drammatico, ma nella misura in cui il dramma vive pienamente solo quando viene messo in scena a teatro. Solo gli attori e gli interpreti che vivono la trama della storia possono rendere il pieno significato, non tanto della storia stessa, quanto degli "eroi" che in essa si rivelano. [...] le identità tangibili delle persone agenti nella storia, sfuggendo a ogni generalizzazione e quindi a ogni reificazione, possono essere rese solo da un'imitazione del loro agire. Questa è anche la ragione per cui il teatro è l'arte politica per eccellenza; solo in esso la sfera politica della vita umana è trasposta nell'arte. E così pure è l'unica arte che ha come solo soggetto l'uomo nelle sue relazioni con gli altri uomini<sup>293</sup>.

Come si evince da questi brani il significato dell'azione e l'identità dell'agente sfuggono ad ogni tentativo di "presa" da parte del discorso teoretico e concettualizzante. Ma un ulteriore elemento può essere colto in essi alla luce delle altre affermazioni di Arendt secondo cui «sia il significato diretto sia quello universale della storia sono rivelati dal coro, che non imita, e i cui commenti sono pura poesia»<sup>294</sup>. Questa affermazione sottolinea ancora una volta una distinzione tra due piani: quello della mera ostensione di quanto è accaduto e quello dell'interpretazione di esso. C'è un primo livello, quello dell'imitazione, della messa in scena o interpretazione dell'azione consistente nell'atto di ri-presentarla, renderla visibile,

---

<sup>292</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 137. Cfr. anche Aristotele, *Poetica*, 1448a 28, *op. cit.*, p. 123. Vedi la lettura di Ricoeur il quale, pur tenendo in considerazione le distinzioni tracciate da Aristotele, cioè quei "condizionamenti limitanti" che impediscono di ridurre i vari generi della poetica alla costruzione dell'intrigo, e che Arendt sottolinea nella nota 11, cap V (*The Human Condition*, *op. cit.*, p. 268), rintraccia nell'elemento comune dell'imitazione dell'azione il carattere proprio del narrativo consentendo così una riduzione dei diversi generi a specie dell'unico genere narrativo (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, *op. cit.*, pp. 64-68).

Per quanto riguarda la lettura arendtiana è evidente che il suo riferimento al dramma indica un propendere per quelle forme di resoconto storico che consentono una ri-presentazione dell'azione, una messa in scena dell'intero contesto in cui accade l'azione attraverso il suo nuovo apparire.

<sup>293</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>294</sup> *Ibidem*.

farla ri-apparire. Su questo primo livello l'azione appare di nuovo. Essa non viene detta, cantata dal coro, ma ri-presentata, mostrata. Ed è questo l'unico modo in cui essa può svolgere la sua funzione di rivelazione dell'identità dell'agente, nessun discorso o interpretazione di essa potrebbe fare lo stesso.

La prima funzione svolta dall'interpretazione intesa come atto di recitazione, è quella di far ri-apparire l'azione mostrandone così quegli aspetti che solitamente sono visibili nel mondo di apparenze in cui vi sono soggetti che possono percepire e che ambiscono ad essere percepiti. L'azione viene così offerta nuovamente agli "sguardi" di un nuovo pubblico.

La seconda funzione, particolarmente interessante, è quella di mostrare, reificare il "flusso vivente dell'agire", l'azione nel suo svolgimento e pertanto nel suo scandirsi temporale<sup>295</sup>. È evidente che, in una concezione come quella arendtiana in cui il mostrarsi rappresenta un aspetto peculiare di ogni essere vivente e il modo in cui l'uomo si relaziona agli altri, l'aspetto ostensivo della rappresentazione scenica dell'azione è particolarmente importante: essa offre a vite individuali cristallizzate un "palcoscenico" pubblico in cui apparire<sup>296</sup>. Con questo non si vuol dire che Arendt individui nella sola rappresentazione teatrale del dramma la forma di rappresentazione dell'azione: come lei stessa ha precisato «l'elemento mimetico non si trova però solo nell'arte dell'attore, ma anche come Aristotele giustamente afferma, nella redazione o nella creazione di un testo drammatico»<sup>297</sup>. Lo stesso storico/narratore imita gli eventi intessendo una trama.

---

<sup>295</sup> Sembra molto chiara dunque la posizione di Arendt rispetto al problema di cui si è parlato nel I capitolo: l'imitazione dell'azione, pur consentendo una comprensione dell'azione, non ne elimina l'elemento temporale. La questione del carattere temporale della configurazione narrativa, come si è visto, è stata posta in particolar modo da Gallie, Mink e Ricoeur. Per quanto riguarda Hannah Arendt, si può affermare che la sua posizione è indubbiamente vicina a quelli di coloro che riconoscono alla narrazione una dimensione temporale. Tuttavia bisogna chiarire meglio il senso di questa affermazione, soprattutto se si tiene conto di un aspetto della sua teoria e del suo metodo storiografico: il rifiuto della struttura cronologica che contraddistingue la narrazione storica tradizionale. Come Benjamin, Arendt ritiene infatti che la concezione della storia in termini continuisti costituisca in fondo l'attribuzione di un carattere necessario al susseguirsi degli eventi su cui si fonda la loro giustificazione (cfr. S. Benhabib, *Hannah Arendt and the redemptive Power of Narrative*, in "Social Research", vol. LVII, n. 1, 1990, pp. 181-182 e A. Herzog, *Illuminating Inheritance*, op. cit., pp. 1-10), e che essa sia resa oltretutto improponibile dalla constatazione del fatto che ormai il filo della tradizione si è spezzato e che il passato che ci rimane è un passato *in frammenti* (Cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., pp. 306-307). D'altra parte la dimensione temporale della configurazione narrativa non può che essere riconosciuta nella misura in cui essa si contrappone ricoeurianamente alla mera cronologia (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 55 e p. 241) e soprattutto alla «anacronia delle leggi e dei modelli» (*ibidem*). Ciò che Arendt non potrebbe infatti condividere della posizione di Mink, che nega carattere temporale alla configurazione narrativa, è l'irrelevanza attribuita allo svolgimento delle azioni nel tempo e l'affermazione della possibilità di ridurle ad un tutto in cui ogni elemento si situa in una dimensione di contemporaneità rispetto agli altri. Le considerazioni di Mink, già discusse nel paragrafo I.3.3.2, porterebbero a ritenere irrilevante l'aspetto del ri-presentare il *flusso vivente* dell'agire di cui parla Arendt e significherebbe imbrigliare nuovamente gli eventi in un modello a-temporale, logico e astratto (cfr. D. Carr, *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1991, pp. 49-50), negare la contingenza stessa degli episodi nella misura in cui rifiuta «di attribuire agli eventi raccontati d'essere stati futuri» (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 238).

<sup>296</sup> Cfr. A. Herzog, *Illuminating Inheritance*, op. cit., p. 9.

<sup>297</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 137.

Quindi al livello della pura imitazione, in cui l'azione e l'agente si mostrano sfuggendo ad ogni tentativo di "presa" generalizzante, si affianca un altro momento, quello del coro. Esso non imita, non ri-presenta gli eventi, ma ne rivela il significato, diretto o universale.

Anche in questo caso dunque troviamo due livelli: quello dell'azione, del dato imprescindibile e potremmo dire indiscutibile, e quello della comprensione e dell'attribuzione ad esso del suo significato. La distinzione sottolineata da Arendt deriva da quella inclinazione verso il riconoscimento della dualità del reale e dalla volontà di non riduzione del dato all'attività interpretativa del soggetto e viceversa. La narrazione avrebbe in questo senso la peculiarità di mostrare il flusso vivente degli eventi a cui il narratore attribuisce un significato. Ma ciò che sembra stia a cuore ad Arendt non è tanto rinunciare ad una delle due peculiarità della narrazione quanto quella di evidenziarne la separazione al fine di salvaguardarle entrambe. Soltanto raccontandone, mostrandone le azioni la narrazione può "dire" l'identità dell'agente. Essa però può allo stesso tempo inserire quegli eventi in una trama che ne indica il significato.

La narrazione è capace di svolgere queste funzioni in quanto *mimesis praxeos*, cioè in quanto imitazione dell'azione attraverso la costruzione dell'intrigo o *muthos* o connessione dei fatti<sup>298</sup>. Essa a differenza delle altre forme di discorso consente di attribuire un significato e di giudicare i fatti senza sacrificare la dimensione del loro svolgimento. La storia è un intrigo: è una forma di giudizio in cui rimane evidente la concatenazione dei fatti e che ne conserva e preserva la singolarità e la contingenza. Infatti

la costruzione dell'intrigo produce un'intelligibilità mista tra ciò che è già stato chiamato lo spunto, il tema, il "pensiero" della storia raccontata e la presentazione intuitiva delle circostanze, dei personaggi, degli episodi e dei mutamenti di fortuna che fanno lo svolgimento<sup>299</sup>.

A differenza del discorso teoretico, quello narrativo rivela il significato degli eventi «senza commettere l'errore di definirlo»<sup>300</sup>, senza conferirvi cioè un carattere astratto e scevro da ogni riferimento al particolare e anzi «dà voce a quei *resti* che la teoria ritiene cognitivamente inutili»<sup>301</sup>. La narrazione propone un tipo di intelligibilità che non obblighi a negare la contingenza poiché rende gli eventi, sempre considerati nel loro essere stati "futuri", imprevisi e sorprendenti,

---

<sup>298</sup> Il racconto è imitazione o rappresentazione il cui oggetto, il "che cosa" è costituito dal *muthos*, la connessione dei fatti. Si può pertanto dire che la narrazione è costruzione di una connessione dei fatti che riproduce, imita l'azione (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 62 e Aristotele, *Poetica* 1450a 1-23, op. cit., p. 137).

<sup>299</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 114.

<sup>300</sup> H. Arendt, *Isak Dinesen: 1885-1962*, in "The New Yorker", vol. XLIV, n. 38, 1968, pp. 223-236, trad. it. *Isak Dinesen (1885-1962)*, in "Aut-Aut", n. 239-240, 1990, p. 169.

<sup>301</sup> O. Guaraldo, *Politica e racconto*, op. cit., p. 111.

razionalmente accettabili, ma solo retrospettivamente<sup>302</sup>. Risponde al bisogno dell'uomo di comprendere la realtà senza ricorrere a leggi, modelli o teorie alla luce dei quali giudicarla. La costruzione dell'intrigo infatti è una forma di giudizio che non necessita di una sussunzione del particolare sotto una legge generale, ma viceversa fa «nascere l'intelligibile dall'accidentale, l'universale dal singolare, il necessario o il verosimile dall'episodio»<sup>303</sup> Essa, come si è già visto con Gallie, pur nella sua pretesa di comprensione dei fatti, di una ricerca di intelligibilità che emerge dalla trama narrativa in cui essi vengono inseriti, consente di mantenere inalterato l'approccio intuitivo con i singoli e contingenti elementi della storia.

Nel racconto si compie pertanto il raggiungimento di un duplice scopo: l'accettazione della realtà per quella che è, nella sua datità e concretezza, e d'altra parte la riconciliazione con essa attraverso la costruzione di una storia che consente di coglierne il senso. Gli eventi, per quanto dolorosi, diventano tollerabili se inseriti in una storia, come dimostra la storia di Karen Blixen, e ciò perché ogni storia «rivela il significato di ciò che altrimenti rimarrebbe una sequenza intollerabile di meri eventi»<sup>304</sup>. Il significato è da ricercare dunque nella storia, nell'intreccio ordito dal narratore e non nel singolo evento<sup>305</sup>; viene confermata così l'idea che l'azione, la realtà non è bastevole a produrre significato. È l'uomo che ricerca e individua tale significato giudicando e narrando.

In questo dunque Arendt si pone nella stessa linea di Ricoeur che afferma che l'intelligibilità risiede nella connessione dei fatti. Essa è infatti l'espressione del giudizio che il narratore dà degli eventi pur rimanendo "ligio" alla storia. Costitutiva di tale costruzione è l'operazione di configurazione<sup>306</sup> che consiste nell'atto di «prendere-insieme» le azioni particolari e fare di esse una storia<sup>307</sup>, una totalità intelligibile. Non è «una enumerazione di eventi secondo un ordine seriale»<sup>308</sup>, ma una totalità nella quale gli eventi sono connessi tra loro. Ed è proprio «sulla connessione che esiste tra gli avvenimenti, cioè sull'atto giudicatorio del «prendere-insieme»» che risiede la loro intelligibilità<sup>309</sup>. Da ciò deriva che è il poeta che fornisce agli eventi un significato, attraverso la costruzione dell'intreccio, cioè attraverso il loro inserimento in una storia dotata di coerenza interna. In questo senso il racconto non è il «ricalco di una realtà preesistente» bensì il frutto di «un'imitazione creatrice»<sup>310</sup>, produttiva, che aggiunge ai fatti ciò che essi, così come si verificano,

---

<sup>302</sup> Cfr. R. Gallie, *The Historical Understanding*, op. cit., p. 10.

<sup>303</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 73.

<sup>304</sup> H. Arendt, *Isak Dinesen*, op. cit., p. 169.

<sup>305</sup> Come ha sostenuto Luban è questa la differenza tra la teoria arendtiana della narrazione e quella antica. Arendt non individua il significato nel singolo evento ma nella storia (cfr. D. Luban, *Explaining Dark Times. Hannah Arendt's Theory of Theory*, in "Social Research", L, n. 1, 1983, p. 241)

<sup>306</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 96

<sup>307</sup> Cfr. *ivi*, p. 111.

<sup>308</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>309</sup> Cfr. *ivi*, p. 73

<sup>310</sup> Cfr. *ivi*, op. cit., p. 80

non hanno. La realtà infatti è per Arendt «più della totalità dei fatti e degli eventi»<sup>311</sup> e colui che *dice ciò che è* lo fa raccontando una storia in cui «i fatti particolari perdono la loro contingenza e acquistano un significato umanamente comprensibile»<sup>312</sup>. La loro intelligibilità inoltre emerge solo a posteriori:

il significato di ciò che di fatto accade, e appare accadendo, si rivela dopo che è scomparso: il ricordo, con il quale si rende presente alla mente ciò che di fatto è assente e passato, svela il significato nella forma di un racconto<sup>313</sup>.

Il significato infatti si rivela allo sguardo retrospettivo dello storico e pertanto i fatti da cui emerge mantengono in un certo senso il loro carattere contingente<sup>314</sup>. Essi infatti vengono presentati non come legati da nessi necessari, come antecedenti di cui la conclusione della storia costituisce l'esito necessario e prevedibile, ma come parti di un intreccio la cui caratteristica deve essere quella dell'accettabilità, della plausibilità. L'intreccio deve rispondere a quegli stessi criteri di giudizio e di intelligibilità in base ai quali siamo in grado di agire, comprendere le azioni altrui e interagire con gli altri<sup>315</sup>.

Soltanto agli occhi dello spettatore si mostra il significato dell'azione. L'attore infatti, assorbito com'è dalla scena in cui è coinvolto, concentrato sui singoli particolari, non può cogliere l'armonia in cui essi si accordano. Essa rimarrebbe pertanto ignota se non ci fosse un pubblico di spettatori a contemplarla e a raccontarla<sup>316</sup>. Soltanto chi è posto al di fuori dal campo dell'azione può compiere tale disvelamento. Egli, non essendo coinvolto in ciò che appare

è cieco, ben al riparo dal visibile, proprio per essere in grado di «vedere» l'invisibile. E ciò che egli vede con occhi ciechi e traduce in parole è la storia da narrare, *non* l'azione stessa *né* l'agente, sebbene la fama di quest'ultimo giungerà ora sino al sommo dei cieli<sup>317</sup>.

---

<sup>311</sup> H. Arendt, *Truth and Politics*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>312</sup> *Ibidem*. La lettura arendtiana della concezione scotista della contingenza chiarisce meglio il significato di queste affermazioni. Secondo Duns Scoto contingente non è ciò che è ma *potrebbe* non essere, bensì ciò che è ma *avrebbe potuto* non essere. Ciò significa che la contingenza è un aspetto che ha a che fare con il futuro e non con il passato: l'uomo agisce in maniera contingente cioè libera non essendo necessitato da nulla a farlo. In questo senso la contingenza è «il prezzo pagato di buon grado per la libertà» (H. Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 455). Ma una volta compiuta, una volta giunta all'esistenza, l'azione «perde il proprio aspetto di contingenza e si presenta sotto la specie di necessità» (*ivi*, p. 461) nel senso che diventa ciò che è irrevocabilmente accaduto, ciò di cui l'intelletto deve *necessariamente* prendere atto. In questa ottica colui che racconta quanto è accaduto compie una riconciliazione con la realtà, nel senso che l'accetta conferendo ad essa un senso. La sua «funzione politica» è appunto quella «di insegnare ad accettare le cose così come sono» (H. Arendt, *Truth and Politics*, *op. cit.*, p. 75).

<sup>313</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>314</sup> Cfr. la nota 45.

<sup>315</sup> Cfr. le posizioni di Arendt, Ricoeur e MacIntyre illustrate nel paragrafo II.3.2.2. e quella di Gallie presentata nel paragrafo I.3.2.

<sup>316</sup> Cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 222.

L'invisibile a cui Arendt allude è il significato che emerge dalla storia; è la connessione dei fatti, la trama che l'attore coinvolto negli eventi non può cogliere.

Queste affermazioni sull'importanza e il ruolo dello spettatore ha fatto nascere il problema sul primato che lo spettatore avrebbe rispetto all'attore. In realtà, mi pare si possa dire, anche a conclusione di quanto si è detto finora, che attore e spettatore contribuiscono entrambi alla creazione di un mondo condiviso e di significato sia nel momento in cui agiscono, parlano, sia nel momento in cui giudicano e raccontano. In tutti questi casi gli uomini vivono e condividono un mondo comune attraverso la creazione di una distanza e di una vicinanza derivante dal loro prendere posizione, con l'azione, il discorso e il giudizio, pubblicamente i quali, come si è cercato di mostrare, rappresentano tutti momenti irrinunciabili e complementari. Infatti, se è vero che Arendt riconosce il primato esistenziale dell'azione, si deve riconoscere d'altra parte che essa diventa cieca quando si separa dal pensiero e muta e riproduttiva quando si separa dalla *lexis* e dal giudizio<sup>318</sup>. Inoltre essa riceve una stabilità e la possibilità di sottrarsi all'oblio e alla dissoluzione temporale solo se viene narrata.

---

<sup>318</sup> Cfr. A. Dal Lago, "La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt", in H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 46.

## CAPITOLO III

### LA LIBERTÀ DEL GIUDIZIO E DELL'AZIONE

#### III.1 Novità e tradizione.

L'opera arendtiana è senza dubbio incentrata sul tema dell'azione come possibilità di introdurre una novità assoluta che si declina in termini di *inizio di una nuova serie nel tempo*, cioè di un nuovo corso di avvenimenti, ma anche come irruzione, manifestazione di una identità irriducibilmente unica. L'azione e l'identità presuppongono un mondo comune e quindi la presenza di altri a cui manifestarsi. Esse necessitano inoltre di uno spazio di permanenza, di stabilità che ne consenta la memoria e la sottrazione alla dissoluzione temporale. L'opera arendtiana è attraversata da questo tentativo di coniugare l'aspetto della temporalità con un bisogno di permanenza, stabilità che consenta di salvare la vita dell'uomo dal "destino" del suo essere una fugace parentesi tra *un non più e non ancora* che non lascia dietro di sé alcuna traccia. Se è nel mondo della temporalità e dunque dell'azione che Arendt rintraccia la possibilità di sottrarsi a tale "destino" e di introdurre nel tempo un cuneo che apra uno squarcio in cui si inserisce il presente, ella è ben consapevole della fugacità e della fragilità di quel momento in cui si consuma e si brucia l'azione. Senza il ricorso al ricordo e alla tradizione che l'azione inaugura e alimenta essa sarebbe comunque vana poiché soggetta all'*annientamento* del tempo<sup>1</sup>.

Non aver compreso l'importanza del rapporto con la propria tradizione, la propria origine, il proprio passato, segna l'inautenticità della vita di Rahel Varnhagen, la cui biografia rappresenta il luogo in cui si manifesta la tragedia di tutti quegli ebrei che in cambio della possibilità di fare il loro ingresso nella società erano pronti a pagare ogni prezzo<sup>2</sup>, anche quello di rinunciare ad un rapporto condiviso con la propria origine.

La situazione in cui si è trovata Rahel, al pari di ogni altro ebreo assimilato, è quella di chi ha tolto alla propria esistenza una consistenza, una stabilità che solo l'accettazione e la ripresa del «vincolo individuale con la profondità delle radici della razza e di quello collettivo con la comunità di storia, lingua, cultura e tradizioni di un popolo»<sup>3</sup> possono garantire. La vita di Rahel si configura dunque come esempio di un'esistenza le cui radici sono sospese «in aria»<sup>4</sup>, come negazione della

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Dal Lago, "La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt", in H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 30.

<sup>2</sup> Cfr. H. Arendt, *We Refugees*, in "Menorah Journal", XXXI, pp. 69-77, trad. it. "Noi profughi", in Id., *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986, p. 47.

<sup>3</sup> L. Boella, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 62.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 60.



fattualità intesa come datità della propria origine, appartenenza ad un popolo, ad un passato vissuto e comune, come ciò che continuamente accade irrevocabilmente. La vita di Rahel, una vita frammentaria, che si perde nella ricerca smodata e nella curiosità per i particolari e nel ripiegamento su se stessi, sulla propria interiorità, è la vita di chi ha il vuoto intorno perché incapace di accettare e condividere un mondo comune. La stessa invenzione del salotto costituisce «l'esperimento di un intelletto che ha fatto il vuoto intorno a sé»<sup>5</sup>. Esso è un surrogato di un mondo comune, uno spazio "pubblico", ma allo stesso tempo protetto, in cui si rifugia chi crede di aver trovato una nuova modalità di stare con gli altri. In realtà ciò che sottende tale esperimento è la convinzione che in esso si possa ignorare il resto, negare una realtà che colpisce «come il cattivo tempo chi è senza ombrello»<sup>6</sup>. In esso Rahel può entrare in scena fingendo, negando le sue origini. Rahel finge, tenta di negare la datità di ciò che accade, del suo passato e si rifugia nella riflessione e nella menzogna. Solo il pensare infatti può consentirle di liberarsi dai fatti, dagli oggetti, dalla loro realtà e solo nel pensare che si ripiega su se stesso e che diventa riflessione può isolarsi dal mondo. Rinchiusa nella sfera dell'interiorità non può più essere ferita, toccata dal mondo. Il pensiero le conferisce così un apparente potere illimitato

poiché l'esterno non lo turba più, non è richiesta più nessuna azione, le cui conseguenze limiterebbero anche la persona più libera. L'autonomia dell'uomo diventa la vittoria delle possibilità che respinge ogni realtà. La realtà non può portare niente di nuovo, la riflessione ha già anticipato tutto. Persino davanti ai colpi del destino resta la fuga nella propria interiorità, se ogni disgrazia è stata prima generalizzata come sfavorevole condizione esterna in assoluto, tanto da non far nemmeno sorgere lo spavento di essere stati colpiti quella volta e proprio quella volta<sup>7</sup>

Ma, afferma Arendt, nessun essere umano può isolarsi completamente dalla realtà se non perdendo ciò che solo il mondo può dare: cose comuni e che però si devono avere. Rahel vorrebbe vivere fuori dal mondo ma non può, anche perché è possibile negare un fatto ma non la totalità dei fatti in cui il mondo consiste<sup>8</sup>. La realtà torna a vendicarsi anche nella forma del ricordo<sup>9</sup>.

Non può negare totalmente il mondo e tuttavia non può viverci perché «in esso si può vivere se si ha una posizione, un luogo dove stare, un posto che ci appartiene»<sup>10</sup>. Rahel non ha quel posto proprio perché ha rinunciato a riconoscere quell'origine su cui si fonda la possibilità dell'umano

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>6</sup> Citaz. di Rahel Varnhagen in H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958, trad. it. (dalla ediz. tedesca del 1959) *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, Il Saggiatore, Milano, 2004, p. 5.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, pp. 21-22.

<sup>9</sup> «Spiacevole è solo che il ricordo offra asilo persino a quel presente, solo per un attimo realtà dell'anima, e l'uomo, almeno in seguito, scoprirà nell'accaduto un assai scomodo indice di realtà» (*ivi*, p. 18).

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 22.

vivere insieme. Soltanto alla fine della sua vita può riconciliarsi con esso prendendo le distanze dall'assimilazione e accettando quell'origine<sup>11</sup>.

La storia di Rahel Varnhagen è dunque una storia di sradicamento che toglie all'uomo la possibilità di un'esistenza autentica, poiché la priva di quella stabilità che può derivare soltanto dall'appartenenza ad una comunità che può riconoscerla e ricordarla. La rinuncia a tale appartenenza infatti determina l'accesso alla sfera dei fittizi legami sociali che mascherano l'isolamento dell'uomo e che nulla hanno a che fare con le relazioni che si stabiliscono nella sfera politica.

Solo attraverso l'inserimento in una tradizione, in un mondo che esiste prima e dopo il nostro arrivo, la nostra esistenza può essere qualcosa di più che un'effimera parentesi sospesa tra un *non più* e un *non ancora*. La catena di generazioni in cui ogni nascita si inserisce ha proprio «la funzione di impedire che i nuovi nati siano assoggettati all'imprevedibile, che tra le generazioni umane si aprano lacune»<sup>12</sup>. La novità pertanto non può che inserirsi in una tradizione che conferisce ad essa quella stabilità che altrimenti non avrebbe.

L'obiettivo di coniugare temporalità e stabilità si traduce nell'opera arendtiana in un'oscillazione continua tra storia e novità, tradizione e innovazione. I due termini, apparentemente contrastanti, fanno la loro comparsa nella riflessione su quell'evento in cui l'uomo può fare esperienza piena della sua capacità di cominciamento, della sua libertà assoluta, incondizionata: la rivoluzione. La libertà che si realizza in quell'evento è quella che contraddistingue l'inizio in quanto tale, infatti

«non solo un inizio non è legato in una catena fissa di cause ed effetti, una catena in cui ogni effetto si trasforma immediatamente nella causa di sviluppi futuri; ma non ha nulla a cui potersi riattaccare, è come se uscisse dal nulla, nel tempo e nello spazio. Per un momento, il momento dell'inizio, è come se l'iniziatore avesse abolito la stessa sequenza di temporalità, o come se i protagonisti fossero proiettati fuori dall'ordine temporale e della continuità»<sup>13</sup>.

Questo brano sintetizza l'idea di inizio che trova nell'evento rivoluzionario la sua più grande realizzazione, spezzando o addirittura abolendo la stessa sequenza temporale. La rivoluzione costituisce dunque la piena realizzazione della capacità dell'uomo di essere artefice di un cambiamento assoluto, di una rottura che interrompe ogni logica di continuità causale e temporale. Essa infatti non è l'effetto necessario e prevedibile di eventi o situazioni precedenti, tantomeno lo

---

<sup>11</sup> «Quello che, per tanto tempo della mia vita, è stata l'onta più grande, il più crudo dolore e l'infelicità, essere nata ebrea, non vorrei mi mancasse ora a nessun costo» (*ivi*, p. 11, citaz. di Rahel Varnhagen).

<sup>12</sup> A. Dal Lago, «La difficile vittoria sul tempo», *op. cit.*, p. 35.

<sup>13</sup> H. Arendt, *On Revolution*, Faber and Faber, London 1963, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996, p. 236.

strumento con cui risolvere problemi di carattere socio-economico<sup>14</sup>. La rivoluzione costituisce viceversa il momento stesso in cui si realizza la libertà umana, sia nel senso che lo stesso evento è libero in quanto non deducibile né da eventi precedenti né da un atto della volontà, sia nel senso che in esso gli uomini sperimentano il loro essere liberi, agendo coralmemente, partecipando direttamente alla vita pubblica<sup>15</sup>.

La rivoluzione, in particolar modo quella americana, che Arendt distingue nettamente da quella francese, ritenuta fallimentare, costituisce dunque il luogo in cui si afferma un nuovo modo di intendere la libertà: essa non coincide più con la libertà interiore, della volontà o del pensiero, ma è considerata nella sua dimensione pubblica. È una «realtà tangibile e terrena», uno spazio pubblico creato dagli uomini in cui la libertà può manifestarsi e diventare visibile<sup>16</sup>.

Il problema che gli uomini della rivoluzione dovettero affrontare fu quello di dare stabilità a tale dimensione, di fondare uno spazio in cui la libertà potesse manifestarsi anche in seguito, di

«trovare e costruire un nuovo spazio politico entro il quale la “passione per la libertà pubblica” o la “ricerca della felicità pubblica” potessero avere libero gioco per le generazioni a venire, in modo che il loro proprio spirito rivoluzionario” potesse sopravvivere alla fine materiale della rivoluzione»<sup>17</sup>.

Il problema della fondazione della libertà apre dunque a quella della creazione di istituzioni, regole, considerate da Arendt come impegni reciproci tra gli uomini, come accordi provenienti dal basso, inconciliabili quindi con il modello che contrappone governanti e governati, e che più che limitare il potere e la libertà, li garantiscono.

L'oscillazione tra novità e stabilità<sup>18</sup> si palesa sul piano del rapporto tra politica e diritto, che Arendt distingue nettamente, come già fecero i Greci i quali non annoveravano il legiferare tra le attività politiche. Il legislatore infatti veniva considerato come il costruttore delle mura della città le quali avrebbero dovuto racchiudere uno spazio definito in cui le azioni, la politica, potessero

---

<sup>14</sup> Ormai è evidente che ciò significherebbe ridurre l'azione a fabbricazione e la politica ad amministrazione economica. Queste affermazioni vedono la posizione arendtiana porsi in netta contrapposizione alle letture continuistiche e marxiste delle rivoluzioni. Arendt ritiene infatti che l'origine della rivoluzione non possa essere rintracciata nella questione sociale e che anzi la confusione in cui gli stessi rivoluzionari si trovarono aspettandosi che essa avesse come esito la soluzione di problemi economici ha costituito in parte il motivo del suo fallimento (Cfr. *ivi*).

<sup>15</sup> La rivoluzione non è il risultato necessario di forze storiche o di una decisione o di un progetto di cambiamento del soggetto: le rivoluzioni sono eventi che capitano interrompendo la routine. In esse gli uomini sono attori ma mai autori (cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, op. cit., pp. 248-251; H. Arendt, “Rosa Luxemburg: 1871-1919” in Id., *Men in Dark Times*, Harcourt-Brace & World, New York 1968, pp. 33-56, trad. it. *Rosa Luxemburg*, in “Micromega”, n. 3 1989, pp. 43-60.

<sup>16</sup> Cfr. H. Arendt, *On Revolution*, op. cit., p. 134.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 136-137.

<sup>18</sup> I due termini sono entrambi imprescindibili nella misura in cui «nella specie umana, l'attitudine al cambiamento non è più illimitata della sua capacità di conservazione», essi, «il desiderio di cambiamento e il bisogno di stabilità si sono affermati ed equilibrati in ogni tempo» (H. Arendt, *Civil Disobedience*, in “The New Yorker”, pp. 70-105, trad. it. “La disobbedienza civile”, in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, op. cit., p. 62).

prendere posto<sup>19</sup>. È in questo modo che il mondo greco ha trovato soluzione al problema della dissoluzione temporale. L'immortalità a cui l'uomo aspira può essere raggiunta soltanto apparendo in un ambito che può garantire una stabilità, una memoria che supera i limiti dell'esistenza individuale e della singola generazione<sup>20</sup>.

Tutte le istituzioni sono state concepite allo scopo di garantire quella stabilità in cui il cambiamento stesso è possibile. Le leggi intervengono infatti a limitare l'aspetto di imprevedibilità, di fragilità che caratterizza l'azione. Sono proprio quelle leggi, quelle istituzioni che garantiscono la possibilità dell'esercizio della libertà attraverso l'azione e il dialogo poiché pongono quei limiti che garantiscono la convivenza tra gli uomini altrimenti messa in pericolo dall'arrivo continuo di nuovi nati: «con ogni nuova nascita, un nuovo inizio viene introdotto nel mondo, un nuovo mondo viene potenzialmente in vita»<sup>21</sup>. Finché esiste l'uomo esiste la possibilità che nuovi inizi, nuovi cambiamenti vengano introdotti nel mondo e che tutto possa essere messo continuamente in discussione. Le leggi, le istituzioni allora pongono un freno alla mobilità eccessiva stabilendo le regole del gioco in virtù delle quali è possibile partecipare al gioco senza doverle ricostruire giorno per giorno<sup>22</sup>.

Il momento rivoluzionario in cui la libertà si manifesta non è sufficiente a garantire la durata dello spirito che l'ha animata e per tale motivo è necessario che essa sia accompagnata dal momento della fondazione di un ordinamento che continui a rendere possibile l'agire. È per tale motivo che i padri fondatori americani emanarono una costituzione che aveva l'obiettivo non di limitare il potere ma di accrescerlo<sup>23</sup>.

La stabilità che le istituzioni garantiscono garantendo allo stesso tempo la possibilità di agire, non è da intendersi semplicemente come limite che imbriglia l'azione. Essa è da intendersi invece come memoria di un passato che fonda la possibilità del futuro. Le istituzioni, da questo punto di vista, infatti, sono «per l'esistenza politica dell'uomo quello che la memoria è per la sua esistenza

---

<sup>19</sup> Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 142.

<sup>20</sup> I Greci avevano individuato nella *polis* il luogo in cui gli uomini potevano permettersi «di fare permanentemente, pur sotto certe restrizioni, ciò che altrimenti sarebbe stato loro possibile solo come una impresa straordinaria e occasionale per la quale dovevano lasciare le proprie case. La *polis* serviva a moltiplicare le occasioni di conseguire "fama immortale", cioè moltiplicare le opportunità per ciascuno di distinguersi, di mostrare con gli atti e le parole chi fosse nella sua unicità irriducibile». Essa inoltre offriva «un rimedio alla futilità dell'azione e del discorso» poiché garantiva agli ateniesi «che non sarebbero rimasti senza testimoni» (ivi, p. 144).

<sup>21</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York (seconda edizione ampliata 1958), trad. it. *Le origini del Totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 637.

<sup>22</sup> Cfr. T. Serra, "Il diritto come memoria, come confine, come modello, come regola del gioco. Considerazioni su Hannah Arendt", in Aa.Vv., *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, a cura di S. Maletta, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 62.

<sup>23</sup> H. Arendt, *On Revolution*, op. cit., p. 172. La forza dell'opera dei padri fondatori consiste dunque in questo tentativo di fondare la libertà, salvo poi l'incapacità di conseguire questo scopo di garantire la possibilità per tutti di continuare a partecipare alla vita politica dello stato. Il fallimento della Rivoluzione americana sarebbe da rintracciarsi nell'incapacità di mantenere in vita l'esperienza da cui era nata, come risulta dall'istituzione del sistema rappresentativo e l'affermarsi della questione della ricerca del benessere economico piuttosto che di quella della "felicità pubblica" (cfr. ivi, pp. 272-274).

storica: garantiscono la preesistenza di un mondo comune, la cui continuità trascende i singoli inizi, e quindi una realtà che accoglie in sé tutte le nuove origini e ne è alimentata»<sup>24</sup>. Esse sono memoria di una nuova possibilità introdotta nel mondo che avrebbe potuto non essere. Il diritto fissa, legalizza e custodisce la novità<sup>25</sup> e in tal senso costituisce uno strumento di conservazione del mutamento stesso, ciò che conferisce ad esso quella stabilità che altrimenti non potrebbe avere. In questo senso il diritto è memoria. Come afferma Teresa Serra «diritto e istituzioni salvano il passato, conservandone la memoria» e quell'esperienza stratificata con cui instaurare un dialogo continuo<sup>26</sup>.

Ma il problema, sintetizzato efficacemente da Heller, che qui si pone è: come è possibile mantenere vivo lo spirito di iniziativa, rivoluzionario, se le istituzioni che garantiscono la libertà sono state già costituite? Com'è possibile coniugare libertà e stabilità? Se il cambiamento è il gesto che stravolge, rompe completamente con il passato, con la tradizione, la memoria in cui istituzioni e leggi consistono, in che senso queste ultime lo rendono possibile?

Posta la necessità di ricordare, immortalare e giudicare oltre che quella dare inizio a qualcosa di nuovo, il problema che qui si pone è quello relativo al rapporto tra una tradizione e una memoria dell'inizio e la possibilità di realizzarne di nuovi. Su questo tema Agnes Heller ha scritto un interessante articolo che si apre con alcuni versi di Goethe che illustrano quella che è *in nuce* la teoria arendtiana della storia, della politica e del mondo<sup>27</sup>.

La poesia di Goethe dice che chiunque nasca costruirà una nuova casa, la quale sarà ereditata da un altro, il quale a sua volta la ricostruirà, la cambierà senza però portarla a termine<sup>28</sup>. Ogni nuovo nato dunque eredita una casa ma allo stesso tempo ne costruisce una. Ecco l'aporia contenuta nella poesia: «sembra impossibile che chiunque venga al mondo costruisca una *nuova* casa, e che lo *stesso* chiunque erediti la casa dalla generazione precedente solo per rinnovarla e ricostruirla. È una casa nuova oppure la casa degli antenati, ricostruita e modificata?»<sup>29</sup>. Questa è una contraddizione che Arendt, come sostiene anche Heller, non intende risolvere. Essa apre domande su come possano gli uomini dare inizio a qualcosa di nuovo avendo quasi la possibilità di creare ciascuno il proprio mondo e d'altra parte condividere un mondo comune. La contraddizione espressa dalla poesia in realtà rimane aperta, insuperata nel pensiero arendtiano che intende salvaguardare e la possibilità di

---

<sup>24</sup> Id., *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 637.

<sup>25</sup> Esso «può fissare e legalizzare i mutamenti una volta che essi siano intervenuti, ma i mutamenti in sé risultano sempre da un'azione extragiuridica» (Id., *Civil Disobedience*, op. cit., p. 63).

<sup>26</sup> T. Serra, "Il diritto come memoria, come confine", op. cit., p. 62.

<sup>27</sup> Cfr. A. Heller, *Tradizione e nuovo inizio in Hannah Arendt*, in «Iride», a. XVII, N. 27, maggio-agosto 1999, p. 277.

<sup>28</sup> «Wer auf die Welt kommt, baut ein neues Haus./ Er geht und lasst es einem zweiten./ Der wird sich's anders zubereiten/ Und niemand baut es aus».

<sup>29</sup> *Ibidem*.

condividere con altri un mondo comune e d'altra parte avere anche la possibilità di interrompere la continuità della storia intervenendo in prima persona.

Un tesoro dunque da rileggere continuamente, o, per usare la metafora di Goethe, una casa da rinnovare continuamente senza portarla mai a termine.

Se da una parte la tradizione viene considerata come un tesoro da preservare pur contribuendo alla sua "ricostruzione" o rilettura continua, dall'altra viene fortemente affermata l'idea che l'uomo possa o debba agire liberamente al fine di interrompere il *continuum* storico.

Le considerazioni che Heller fa fin dal principio commentando i versi di Goethe rapportandoli già alla filosofia arendtiana costituiscono una sorta di riconoscimento del paradosso o dell'aporia che non può che caratterizzare quella che è l'idea arendtiana del rapporto con la tradizione, un rapporto che non schiacci il soggetto e la sua capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo. Un rapporto che d'altra parte consenta a ciascun nuovo nato di inserirsi in un mondo e una tradizione comuni, preesistenti.

L'ambiguità che caratterizza la teoria arendtiana della storia e della tradizione è stata sottolineata anche da Laura Boella la quale nota come l'aver abbracciato l'ideale heideggeriano di distruzione della tradizione finalizzato a giungere all'origine dell'interrogare filosofico e alle cose stesse, alle letture dirette dei classici, sia controbilanciato da un recupero della ricchezza del reale, della cultura e della storia. In Arendt in effetti troviamo questa volontà di recuperare le questioni fondamentali della filosofia riconducendole alla loro origine. Anche dal punto di vista metodologico, nel suo rapporto con la tradizione riprende il gesto del suo maestro che è quello di ricondurre ogni problema, ogni concetto alla sua origine considerando così i significati che essi hanno assunto nel corso della tradizione come possibilità insite nella loro essenza. Come Heidegger ritiene che soltanto quando la tradizione è ormai giunta al suo compimento è possibile coglierne il significato<sup>30</sup>. Tutto ciò ovviamente porta a pensare all'auspicabilità della fine o della distruzione di una tradizione. D'altra parte però bisogna tenere conto dello sviluppo del pensiero arendtiano e soprattutto delle distanze che lo separano da quello heideggeriano. L'a-mondanità, l'incapacità di comprendere il mondo o di rapportarsi ad esso, la dedizione ad un'unica attività, quella del pensiero, nella quale il soggetto si rinchiude cadendo nel solipsismo, che Arendt imputa al pensiero heideggeriano, e quindi la sua volontà di tenere fede al progetto di un recupero del rapporto tra uomo e mondo, la spingono a mantenere nei confronti della tradizione, della storia e della cultura un atteggiamento ambiguo o se si vuole di equilibrio. Si tratta di quell'ambiguità intesa «come logica del "sia ... sia", della compresenza degli opposti, che non ricerca alcun principio unitario del reale, né enfatizza i dualismi in senso tragico» e che «corrisponde invece alla sensibilità fenomenologica e

---

<sup>30</sup> Cfr. S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger, op. cit.*, pp. 47-59.

ermeneutica per l'implicazione inestricabile di io e mondo»<sup>31</sup>. Dunque alla volontà di un recupero del rapporto con il mondo e di accogliere o riconoscere la possibilità della novità nella storia si deve l'ambiguità che sembra caratterizzare il rapporto che Arendt pensa con la tradizione e la storia. Si tratta di un rapporto «aperto e asimmetrico» con tradizione, storia e cultura, le quali finiscono col rappresentare «l'orizzonte entro cui la singolarità è ricompresa», ma dentro il quale d'altra parte essa può anche non trovar posto, così come allo stesso tempo la storia può sempre insegnare qualcosa di nuovo. A questo proposito significativa è l'obiezione che Arendt muove a Jaspers nella lettera del 15.7.1926 dalla quale si evince l'inquietudine della pensatrice derivante dal conflitto tra il riconoscimento dell'appartenenza ad una cultura e ad una storia a partire dalla quale vengono mosse critiche e giudizi sulla storia stessa e la possibilità di dire su di essa o a partire da essa qualcosa di nuovo. Se dalla lettera a Jaspers cogliamo la volontà di aprire la storia alla novità, in essa, così come dal distacco da Heidegger, troviamo al tempo stesso il tentativo di evitare che l'autonomia di un pensiero che va alle cose stesse si trasformi nel rifiuto o nell'indifferenza per la realtà circostante e concreta e quindi per la realtà storica. Infatti la preoccupazione che la giovane Arendt manifesta in quella lettera riguarda la possibilità di ridurre la storia ad un contenitore da cui trarre e selezionare soltanto illustrazioni significative di convinzioni già acquisite<sup>32</sup>. Questa preoccupazione fa tutt'uno con quella di individuare una forma di comunicazione, di interpretazione della storia capace di salvaguardare la "verità" della storia pur nella imprescindibilità del ruolo che la soggettività e la storicità di chi interpreta comporta.

### III.1.1. Tradizione e racconto di nuovi inizi.

Ma come conciliare il bisogno di salvaguardare gli aspetti significativi della storia con quello di non dimenticare, negare o giustificare nulla? Qual è il tesoro da salvaguardare e che ruolo ha, in questa attività di custodia di ciò che è stato, l'orribile, l'evento la cui violenza impedisce di considerarlo un inizio, un'azione politica?

Forse possiamo dire che per Arendt l'unica tradizione da salvaguardare è quella che racconta nuovi inizi. In questo senso la tradizione sarebbe memoria di azioni significative. Questo modo di intendere la tradizione sembra essere un po' riduttivo poiché lascia fuori tutto ciò che non è degno di essere ricordato. In questo senso l'evento totalitario, evento terribile ma soprattutto apolitico,

<sup>31</sup> L. Boella, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 52.

<sup>32</sup> Nella lettera si legge: «Io comprendo la storia soltanto se parto dal terreno su cui io stessa mi trovo. [...] Questo potrebbe significare: io cerco di *spiegare* la storia, di capire ciò che in essa si manifesta partendo da quello che io già so grazie alla mia esperienza. Ciò che, in tal senso, mi è intelligibile, io me lo approprio; ciò che non lo è, io lo respingo. [...] Secondo questo Suo modo di concepire l'interpretazione della storia, com'è possibile *apprendere dalla storia qualcosa di nuovo*? La storia non si riduce così a una *serie di commenti illustrativi* di ciò che io voglio dire e che so già anche senza la storia? In tal caso, immergersi nella storia significherebbe soltanto scoprire una ricca miniera di esempi appropriati» (*Karl Jaspers – Hannah Arendt. Briefwechsel, op. cit.*, pp. 29-30).

dovrebbe essere cancellato dalla memoria. Si tratta di una difficoltà che la stessa Arendt evidenzia. È evidente che le cose non possono stare così per Arendt. Probabilmente basterebbe fare una distinzione tra ciò che deve essere ricordato come “modello” e ciò che deve essere ricordato perché possa non accadere più. Nel primo caso allora tradizione significherebbe memoria di grandi azioni che rammentino all’uomo quale sia la sua più grande capacità: quella di essere un nuovo inizio. Nel secondo ciò che rimane è forse la sanzione stessa dell’evento, il fatto di aver espresso su di esso un giudizio. Dimenticare l’orrore, l’incomprensibile, significherebbe non soltanto rischiare che esso si ripeta ma soprattutto essere incapaci di prendere una posizione rispetto ad esso.

Ricordo, racconto, tradizione non sono semplici *media* che rendono immortali un evento ma piuttosto movimenti in cui le attività di comprensione e di giudizio sono intrinsecamente implicati. Soltanto se si legge il racconto come un’attività in cui il soggetto che giudica è implicato inevitabilmente, è possibile sostenere una tesi di questo tipo e comprendere il senso del ricordo dell’orrore. Affidare un evento al ricordo è innanzi tutto giudicarlo, comprenderlo. Dimenticarlo significa non ritenerlo importante, decidere di non prendere posizione di fronte ad esso o addirittura negarlo. Se così è, ricordare l’orrore secondo la modalità della narrazione e non quella storico-scientifica significa non eludere il compito di accettare una realtà con cui è necessario riconciliarsi pur senza negarla o giustificarla<sup>33</sup>. Il movimento di produzione di significato da parte dell’uomo si intreccia strettamente con il suo tentativo di comprendere ciò che accade. Ciò significa che il movimento del senso si intreccia con quello del rapporto che l’uomo ha con gli eventi e che dunque l’uomo non può prescindere da questi ultimi. Allora dimenticare potrebbe significare perdere l’occasione di essere pienamente umani, cioè di comprendere e dare importanza a tale comprensione. Alla luce di queste considerazioni il “valore” di una tradizione è da trovarsi nel suo essere anche memoria di grandi giudizi oltre che di grandi azioni. È memoria delle risposte che gli uomini hanno cercato di dare nel tempo a domande a cui noi stessi cerchiamo di rispondere.

Del resto le stesse azioni nel momento in cui vengono inseriti in una cornice narrativa acquistano il loro senso e rimangono strettamente legati ad esso. Significato ed evento e quindi agire e

---

<sup>33</sup> A questo proposito Arendt afferma che il primo problema che ha dovuto affrontare studiando e scrivendo del totalitarismo è quello relativo alla volontà di distruzione di quell’evento che si contrappone nettamente con la funzione rammemorante, di custodia, svolta dalla narrazione storica. È anche questo il motivo per cui ha deciso di non scrivere la storia del totalitarismo ma un’analisi dei suoi elementi in una prospettiva storica. Il problema che mi pare sollevi in questo caso la pensatrice non è tanto quello relativo al ricordo dell’evento, ma ad una forma e ad un metodo storiografico che non traduca quel ricordo in celebrazione o giustificazione. Scrivere la storia del totalitarismo secondo un metodo tradizionale significherebbe infatti riconoscere il suo essere *degnò di lode* e memoria (cfr. H. Arendt, *Rejoinder to Eric Voegelin’s Review of “The Origins of Totalitarianism”*, in “The Review of Politics”, Vol. XV, n.1, pp. 76-85, rist. in Id., *Essays in Understanding 1930-1954*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace & Company, New York, 1994, trad. it. “Una replica a Eric Voegelin”, in Id., *Archivio Arendt 2 (1950-1954)*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 174). Tale precisazione mi pare possa mantenere la validità di quanto si è già detto: rapportarsi alla storia significa anche accettare e cercare di comprendere e di non dimenticare crimini atroci come quelli perpetrati dai regimi totalitari.



comprendere, racconto e giudizio sono attività che si intrecciano. Ogni racconto è già intriso di significato, in esso gli eventi sono già oggetto di comprensione. Il ricordo allora consente il riconoscimento del significato di un'azione e la presa di posizione del soggetto che attua quel riconoscimento.

Si potrebbe dire che questa lettura tenga in maggior conto il ruolo dello spettatore/giudice o del poeta piuttosto che quello dell'attore. In fondo si tratta di posizioni che Arendt ha assunto nell'ultima fase del suo pensiero volto a sottrarre la significatività dell'azione all'oblio temporale. Il giudizio dello spettatore sembra avere un ruolo più importante rispetto a quello dell'attore per il fatto che Arendt si rende conto che se è vero che nell'agire si esprime la libertà dell'uomo è solo nel racconto che tale agire può essere sottratto alla dissoluzione del tempo. D'altra parte il racconto e il giudizio stesso non avrebbero motivo d'essere senza azione. Dunque azione e narrazione si implicano a vicenda<sup>34</sup>.

Dunque è possibile intendere la tradizione come tradizione di nuovi inizi considerando l'inizio come atto del giudizio. Esprimere un giudizio sugli eventi non significa soltanto tramandare un'interpretazione in base alla quale ricordare l'evento, ma ricordare l'atto di giudizio stesso. In fondo l'uomo deve dare un significato agli eventi ma anche alla propria esistenza assecondando quel bisogno di significato, distinto da quello puramente conoscitivo che lo caratterizza. La tradizione è dunque anche memoria di prese di posizione, di giudizi, veri e propri atti politici. Se concordiamo con Heller sul fatto che la tradizione ricorda all'uomo che agire è possibile, allora possiamo anche affermare che essa ci ricorda anche la possibilità di giudicare. Il ricordo di un passato come quello totalitario è già intriso di giudizi ed è già ricordo di prese di posizione. Come nel caso di un agire significativo, il giudizio ha senso non soltanto per le conseguenze che ha prodotto, ma in sé, come realizzazione di quella possibilità di cominciamento che Heller definisce metafisica, fondata ontologicamente sul fatto della nascita ma che si distingue dall'agire reale. A questo proposito Heller dice: «tradurrei il suo concetto politico dell'agire in un concetto metafisico. Parlerei dell'“idea” di un'azione autentica, reale; che usassi o no il termine “idea”, distinguerei l'apparenza di un'azione dall'azione reale»<sup>35</sup>.

### **III.1.2 Distruzione e recupero della tradizione**

L'esigenza di mantenere un rapporto con la tradizione e la difficoltà di stabilire il modo in cui essa possa farsi carico o nascere da un evento di rottura qual è quello rivoluzionario, in cui il *tesoro* della libertà fa la sua comparsa, pone alcune ulteriori questioni relative al modo in cui l'uomo possa

---

<sup>34</sup> Cfr. il paragrafo II.3.3

<sup>35</sup> A. Heller, *Tradizione e nuovo inizio*, op. cit., p. 282.

rapportarsi ad essa senza perdere la propria libertà, senza assoggettarsi passivamente ad essa, e al modo in cui tale rapporto debba essere inteso al cospetto di una situazione in cui il filo della tradizione è ormai irrimediabilmente spezzato. Le due questioni sono fortemente legate nella misura in cui la consapevolezza della fine della tradizione, se da una parte implica una cesura che priva il tempo «di una continuità tramandata con un esplicito atto di volontà» e determina la perdita delle dimensioni del passato e del futuro rispetto alle quali si impongono «la sempiterna evoluzione del mondo e il ciclo biologico delle creature viventi»<sup>36</sup>, dall'altra dischiude nuove possibilità di interrogazione della tradizione stessa.

Ne *La lacuna tra passato e futuro* l'interruzione del rapporto con la tradizione viene considerata come una perdita: soltanto se inseriti in una tradizione che sceglie e assegna un nome, tramanda e conserva, e ne indica il valore, i tesori del passato possono evitare di andare perduti.

Il problema che si pone di fronte agli uomini delle rivoluzioni, da quella americana fino alla Resistenza, è l'impossibilità di tramandare, salvaguardare quel tesoro che essi stessi avevano conquistato. Essi erano consapevoli di essere di fronte ad un'apparizione della libertà e di aver iniziato a creare uno spazio pubblico in cui quella apparizione fosse possibile. Tuttavia sapevano che la consapevolezza del senso di ciò che stavano facendo non era sufficiente ad assicurarvi quella stabilità che soltanto una cornice narrativa può garantire. La tragedia che si presentò all'indomani delle loro gesta fu quell'oblio che colpisce tanto gli eredi quanto gli attori i quali furono incapaci di dare alle loro azioni quella

«compiutezza» che ogni evento reale deve trovare nella mente di quanti dovranno più tardi raccontare il fatto e tramandarne il senso; e senza questa compiutezza razionale, posteriore all'atto, senza l'articolazione effettuata dalla memoria, non restava nessun fatto che potesse essere narrato<sup>37</sup>.

Il tesoro delle rivoluzioni era destinato ad essere perduto perché esso costituiva un'eredità priva di testamento, di una tradizione in cui potesse inserirsi e alla luce della quale potesse essere interpretato e assumere un nome<sup>38</sup>. E del resto la mancanza di menti disposte ad accogliere, discutere, ricordare e raccontare quel tesoro impediva la costituzione di una nuova cornice narrativa in cui inserirlo.

---

<sup>36</sup> H. Arendt, "The Gap Between Past and Future", in Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, pp. 3-16, 1961, trad. it. "Premessa: la lacuna tra passato e futuro" in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 27.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>38</sup> «Infatti, la memoria non è che una sola delle forme del pensiero, seppure una delle più importanti, e perde ogni potere se avulsa da un contesto prestabilito: solo in rarissimi casi la mente umana è capace di ritenere una cosa priva di connessioni con qualunque altra. I primi a non ricordare come fosse fatto il tesoro furono dunque proprio quanti lo avevano posseduto e lo avevano trovato così strano da non saper neppure dargli un nome» (*ibidem*).

La mancanza di testamento è mancanza di continuità, di un contesto di riferimento che ci viene consegnato, tramandato dal passato, e impossibilità di istituire un legame tra l'azione presente e il futuro. Spezzato il filo della tradizione l'uomo si trova in una lacuna in cui anche il tesoro delle grandi azioni compiute sembra essere destinato a svanire: privo di qualsiasi criterio o contesto in riferimento al quale si possa giudicare, discutere quel tesoro, l'uomo non può neppure renderlo oggetto che possa essere custodito e tramandato e pertanto conservato nel futuro. Ciò che di esso può essere ricordato, la forma in cui esso acquista la sua immortalità è infatti quella del giudizio.

Se queste considerazioni valgono ancora una volta a sottolineare l'importanza della tradizione e della stabilità che essa garantisce e senza la quale l'uomo e le sue azioni sarebbero soggette allo smarrimento e all'oblio a cui sono destinate tutte le realtà temporali, esse si accompagnano, d'altra parte, a quelle che individuano proprio nell'evento della fine della tradizione un'opportunità che si dà all'uomo nella sua ricerca del significato. In esse è possibile scorgere il riferimento ad un modello di relazione e di dialogo con la tradizione che soddisfi l'esigenza, centrale nell'opera di Arendt, dell'autonomia del soggetto rispetto ad essa.

La fine della tradizione infatti può essere considerata come nuova opportunità per il soggetto di stabilire un rapporto più diretto con il passato. Essa equivale ad una perdita dell'autorità del passato, della validità che essa attribuisce ad una verità che viene così privata della sua consistenza e quindi del suo carattere obbligante<sup>39</sup>. Nell'evento della rottura della tradizione Arendt ravvisa dunque il raggiungimento del presupposto, della precondizione ad una lettura più autentica del passato che generalmente viene raggiunta attraverso la forza distruttrice dell'opera del "collezionista". La passione asistemica del collezionista è infatti speculare alla sua volontà di demolire l'ordine, le distinzioni e le classificazioni poste e *imposte* dalla tradizione al fine di recuperare e riportare alla luce l'autenticità, l'unicità e l'originarietà di eventi passati. È nel recupero dei frammenti della tradizione, di quelle cose che hanno ormai perso «le pretese di obbligare implicite nella tradizione»<sup>40</sup>, che è possibile ascoltare un passato che parla da sé, avere con esso un confronto più diretto, quel confronto che il "collezionista" Benjamin decide di avere col passato proprio per salvarlo. Nell'opera del suo amico, Arendt individua quella modalità di demolizione della tradizione e al tempo stesso di recupero del passato che corrisponde alla citazione. In quanto estrazione di ciò che è «prezioso e raro: i coralli e le perle», la citazione è la modalità più efficace di frantumazione della tradizione ma anche di recupero e riattualizzazione dei suoi frammenti<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. H. Arendt, *Walter Benjamin*, in "The New Yorker", 19 ottobre, 1968, pp. 65-156, trad. it. "Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle", in Id., *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 156-159.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 160.

Dalla lettura che Arendt fa dell'opera di Benjamin emerge una idea di tradizione che si contrappone a quella di un passato del quale bisogna scoprire, riportare alla luce frammenti, eventi originari, significati che sono inevitabilmente soggetti al travisamento in cui la tradizione consiste, in quanto trasmissione e *tradimento*. La riscoperta di quei significati che si sono concretizzati nel passato, negli eventi, possono essere dunque recuperati; il tesoro che il passato ci consegna sottoforma di perle e coralli giacenti sul fondo del mare, possono essere riportati alla luce del giorno “rompendo”, “staccando”, demolendo. Quei tesori che un processo di decomposizione e di cristallizzazione ha reso invulnerabili agli elementi esterni che su di essi agiscono, «sussistono e aspettano solo il pescatore di perle che le riporti alla luce»<sup>42</sup>.

Le figure del pescatore di perle e del collezionista suggeriscono una modalità di relazione al passato che non è affatto passiva. La citazione, l'estrazione delle forme cristallizzate che giacciono sul fondo del mare, costituiscono infatti l'opera di chi, per poterle riportare alla luce, deve esercitare l'azione violenta con cui il pensiero dell'oggi lavora su «frammenti di pensiero» che ha strappato al passato, mantenendo così l'atteggiamento dell'erede il quale si colloca nel passato per ristabilire *indisturbato dal presente* il vecchio mondo. Non è un'attività di mera riesumazione del passato, ma interrogazione di esso a partire dal presente: «l'immagine autentica può essere vecchia, ma il pensiero autentico è nuovo. È di oggi. Certo, quest'oggi può essere misero. Ma, sia come sia, bisogna tenerlo stretto per le corna per poter interrogare il passato»<sup>43</sup>.

Il riferimento all'opera distruttrice del collezionista evidenzia anche l'aspetto di “liberazione” assunto dalla rottura del filo della tradizione: l'uomo può iniziare liberamente ormai privo del suo fardello. Come si legge ne *La vita della mente* la tradizione intesa come tradizione metafisica occidentale rappresenta un fardello di cui l'uomo contemporaneo ha la possibilità di liberarsi, ma lo stesso gesto arendtiano di distruzione o di smantellamento della tradizione<sup>44</sup> in realtà passa attraverso una continua ripresa e rilettura di essa. In questo Arendt sembra voler imitare il gesto del suo maestro, Martin Heidegger, alla cui sensibilità accosta quella di Benjamin<sup>45</sup>, attuando un superamento del passato che implichi però una sua continua rilettura e assimilazione. Il metodo

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>44</sup> In *The Life of the Mind* si legge: «il vantaggio virtuale della nostra situazione dopo il tramonto della metafisica e della filosofia potrebbe essere duplice. Essa ci consentirebbe di guardare al passato con occhi nuovi, liberi dal fardello e dalla costrizione di qualsiasi tradizione, e di disporre perciò di un patrimonio enorme di esperienze immediate, senza essere vincolati da alcuna prescrizione sul modo di trattare simili tesori: “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*” (“La nostra eredità non proviene da alcun testamento”). Il vantaggio sarebbe anche maggiore se non fosse accompagnato [...] dal discredito in cui è caduta ogni cosa che non sia visibile, tangibile, palpabile, col risultato che ora corriamo il rischio di perdere, insieme con le nostre tradizioni, il passato stesso» (*op. cit.*, p. 94).

<sup>45</sup> Cfr. H. Arendt, *Walter Benjamin*, *op. cit.*, p. 165.

arendtiano di lettura dei classici a ben guardare implica un certo modo di intendere il rapporto con la tradizione in termini di “distruzione e compimento”<sup>46</sup>.

Seguendo Heidegger Arendt può intendere il rapporto con la tradizione in modo da poterne cogliere il significato senza, d'altra parte, doverne accettare la sudditanza. Come fa notare Maletta «cogliere l'essenza, il fondamento di una tradizione – ciò che essa ha di più prezioso e da cui è stata costituita – è, cioè, uscirne, non dividerne più la cogenza di verità e, proprio per questo, saperne vedere il senso all'interno della storia dell'essere»<sup>47</sup>. Arendt e Heidegger quindi riconoscono nella storia il senso che le questioni fondamentali su cui riflettere hanno assunto. Non ricercano nella tradizione verità intese come frutto dell'interrogarsi dei vari pensatori, ma il senso che tali questioni hanno acquisito nella storia.

La necessità di mantenere comunque un dialogo continuo con la tradizione, seppur con l'intento di forzarne schemi, ordini, e con la volontà di avere un rapporto diretto con l'evento o con i classici, scaturisce dalla convinzione che in essa sia possibile individuare quei significati autentici che si manifestano nell'esistenza, nella storia e quindi nel passato e che, heideggerianamente, «non sono solo possibilità d'essere, ma modi d'essere effettivi, cioè possibilità già attualizzate il cui effetto è ancora percepibile»<sup>48</sup>. La necessità di una lettura e di una interpretazione anche violenta di ciò che è tramandato è la necessità, attraverso la mediazione della tradizione, di recuperare le domande fondamentali da cui essa è nata e condividere con gli autori con cui si dialoga l'interrogazione che l'attraversa.

La possibilità di conciliare storia e novità viene così trovata nell'interpretazione della tradizione come trasmissione di domande su un'origine, una verità che non è mai pienamente e completamente definibile. La fine della tradizione in quanto fine della normatività e dell'autorità del passato in cui si traduce la validità riconosciuta ad una verità, indica la non-definitività di quella verità e la necessità di ricominciare il percorso della sua ricerca. Tale percorso è al tempo stesso dialogo con ciò che è stato e l'uomo; questi si scopre come una singolarità situata che, in quanto tale, nell'incontro con le domande che riscopre nella tradizione, dà inizio al nuovo. La novità viene così introdotta nella storia delle tradizioni, dei racconti, delle risposte tramandate da cui emergono le interrogazioni che ci poniamo nel presente come incontro di domande già date e una singolarità unica e situata. La novità viene così conciliata con la stabilità della tradizione intesa come trasmissione di risposte che, nell'incontro con l'unicità, la situatività e la storicità dell'uomo, ripropongono domande a cui è possibile dare sempre nuove risposte. La continuità con il passato è dunque ristabilita come condivisione di un'interrogazione che si apre però al nuovo e ad una

---

<sup>46</sup> Cfr. S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, op. cit., pp. 47-59.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 51.

molteplicità di interpretazioni. È qualcosa di molto diverso dalla ripetizione di risposte che pretendono di essere obbligatorie, definitive: essa è trasmissione non nel senso di una ripetizione dello stesso ma piuttosto consegna di una domanda che ha in sé un'apertura alla molteplicità delle possibili risposte e interpretazioni. Essa è in tal senso possibilità di ricerca continua, intreccio di una "pioggia di interpretazioni"<sup>49</sup>; il rapporto con essa è allora tentativo di far riemergere il non-ancora del senso contenuto nella tradizione.

Inteso in tal modo ciò che viene tramandato può essere riconosciuto come imprescindibile e fondamentale nel percorso umano di ricerca del senso, ma anche come ciò che rende possibile l'incontro con la novità, l'alterità del nuovo venuto, interprete e soggetto che giudica e che pensa e che nel suo fondamentale bisogno di comprendere si rapporta alla tradizione *tradendola*. Essere fedeli alla tradizione è infatti tradirla<sup>50</sup>.

La tradizione può essere considerata quindi come derivante da un'interrogazione ma anche come trasmissione della stessa. Storia di innumerevoli percorsi il cui traguardo viene continuamente superato senza però essere consegnato all'oblio. Il punto di partenza di ogni nuovo percorso è dunque costituito dai precedenti traguardi<sup>51</sup>. Ogni traguardo, ogni giudizio, ogni significato articolato nella memoria, raccontato, tramandato viene strappato all'oblio e diventa il punto di partenza necessario ma allo stesso tempo oltrepassabile.

Quella tradizione di nuovi inizi di cui si è parlato è memoria, narrazione di nuovi inizi in cui le domande che originano e attraversano la tradizione e l'unicità e la novità del singolo riemergono. In questo senso ogni singola novità si inserisce in un cammino, in una pratica ermeneutica dal carattere narrativo che rende possibile il dialogo tra conservazione e novità. Ogni nuova narrazione rappresenta il momento dell'incontro tra ciò che le precedenti narrazioni ci consegnano e la novità

---

<sup>49</sup> Si veda l'interessante lettura della modalità in cui viene pensato il rapporto tra trasmissione e ricezione del sapere all'interno della tradizione ebraica, condotta da Silvano Facioni ne *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2005.

<sup>50</sup> A questo proposito Derrida, sottolineando appunto il carattere ambiguo del rapporto con la tradizione, afferma che l'erede è sempre chiamato ad una duplice e contraddittoria ingiunzione: deve «saper riaffermare quanto arriva "prima di noi"» e allo stesso tempo «essere in grado di comportarsi liberamente». Riaffermare infatti significa «non solo accettare tale eredità, ma rilanciarla diversamente e mantenerla in vita» (J. Derrida – E. Roudinesco, *De quoi demain*, Fayard/Galilée, Paris 2001, trad. it. *Quale domani?*, a cura di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 15). L'incontro con la novità di chi interpreta costituisce paradossalmente la possibilità della riaffermazione della tradizione attraverso il suo tradimento, il suo continuo rilancio. Se come afferma Arendt la tradizione in cui ogni nuovo venuto si inserisce è ciò che rende possibile la novità, l'introduzione della novità è possibilità di fondare una tradizione.

<sup>51</sup> Cfr. S. Facioni, *La cattura dell'origine*, op. cit. L'autore mostra come questa possibilità di dare sempre nuove risposte alla domanda consegnata dalla tradizione sia già contenuta nell'evento stesso che vi dà origine: la consegna delle due *Torot*, una scritta e una orale, che rappresentano il testo scritto fondamentale e il suo commento, pone già la necessità di una continua interpretazione del testo. Il compimento della *Torah* si attua nel commento e in quella catena di interpretazioni che non pretendono di essere esaustive, conclusive e definitive e che dispiegano «sia i molteplici significati in essa contenuti sia i significati extratestuali da essa indicati». Testo e commento/interpretazione «non possono in alcun modo essere separati, perché entrambi sono stati consegnati nel medesimo tempo. Non c'è testo senza interpretazione così come non si dà interpretazione se non di un testo» (*ivi*, pp. 16-17).

di chi si pone rispetto ad esso liberamente e a partire dalla prospettiva della posizione che occupa nel mondo<sup>52</sup>.

La novità segna il momento della responsabilità, del diritto/dovere di interpretare, giudicare o prendere posizione su ciò che accade e su ciò che è tramandato; anch'essa però necessita di essere inserita in una forma di trasmissione che le conferisca stabilità. Ogni novità deve essere pertanto inserita in una narrazione che possa custodirla e che diventa così trasmissione di un nuovo inizio. La storia, la tradizione, l'insieme delle narrazioni passate sono un patrimonio con cui sembra è necessario rapportarsi con l'atteggiamento del pescatore di perle, del collezionista che ne riattualizza l'origine, l'evento da cui sono scaturite, a partire dalla prospettiva singolare e situata del presente.

Un rapporto *libero* con la tradizione è dunque possibile: ne cito i frammenti ma li inserisco in una nuova narrazione che è a sua volta memoria e riattualizzazione, conservazione e novità, ancoraggio al passato ma non predeterminazione di possibilità future.

### ***III.1.2.1 Il confronto con una tradizione di “pensieri congelati”***

Il concetto, come si è già detto, è una storia “congelata” che il pensiero deve “scongellare” per rintracciarne il senso originario. Tale affermazione potrebbe far pensare ad un modello del rapporto col significato e con la verità, arendtianamente distinte, che sfocia nella dissoluzione e diffusione dei due termini in realtà che, nel momento in cui si concretizzano nello spazio del qui e ora, e che assumendo le forme della contingenza e della singolarità dell'evento, abbandonano la tensione irrisolta con la domanda originaria che le ha generate. La loro concretizzazione nella forma di storie sembrerebbe implicare la perdita di quella dimensione di trascendenza a cui esse comunque rimandano.

La grande importanza attribuita all'acquisizione di consapevolezza del processo di congelamento che trasforma le storie in concetti non deve far perdere di vista l'importanza dell'operazione di “scongellamento” attuata dal pensiero. Essa, come abbiamo visto, pone un problema o comunque una domanda relativa alla necessità e alla modalità con cui il pensiero attua tale operazione

---

<sup>52</sup> Nella tradizione ebraica il carattere narrativo della ricerca della verità e la sua apertura nei confronti del nuovo, dell'altro, pur nel mantenimento costante del rapporto con la tradizione, con il racconto dei precedenti traguardi che sempre custodiscono il legame con il testo, con le domande che esso consegna (la stessa «*Torah* è invito al pensiero», trasmissione di un'interrogazione che è già ricerca, comunicazione con l'altro che «dichiara: “Dove sei?”» (ivi, pp. 13-14) è condensata nella modalità in cui è pensata la trasmissione del sapere che accade tra maestro e discepolo. Il paradigma della trasmissione della Legge è segnato fin dall'inizio dalla possibilità del *chidush*, cioè del rinnovamento di senso. L'incontro tra maestro e discepolo è innanzi tutto invito alla novità dell'interpretazione del testo che rende possibile la formazione di una soggettività altra rispetto a quella del maestro. Quest'ultimo dunque non si abbandona alla tentazione della ripetizione ma invita e in qualche modo chiama alla responsabilità dell'interpretazione. In questo senso la trasmissione è apertura alla novità «di una soggettività che è libera perché vincolata all'obbligo dell'interpretazione» (ivi, p. 26, cfr. anche pp. 29-32).

confrontandosi così continuamente con la tradizione. Scongelare concetti per ricostruirne le storie significa voler ricostruire il contesto da cui essi derivano al fine di individuarne tutte le implicazioni semantiche e di conseguenza significa voler riconoscere la storicità di quelle implicazioni. L'apparizione del senso nella storia è, come si è detto, concretizzazione in un evento singolare che presuppone l'incontro con soggettività situate e storiche. Il volersi confrontare con la tradizione mira allora anche alla rilevazione di quella storicità e singolarità.

È del tutto evidente che la proposta avanzata da Arendt di cercare di ricostruire i significati obliati, travisati o assunti storicamente da un termine, di ricondurlo al suo contesto originario così come la sua stessa abitudine ad affrontare le questioni di cui si occupa partendo dall'analisi del significato dei termini e dei concetti che essi implicano attraverso la ricostruzione storica di eventuali mutamenti di senso, non ha certamente una finalità filologica o di un maggiore rigore storiografico<sup>53</sup>, ma piuttosto la convinzione profonda che la riflessione su un determinato problema non può prescindere da un dialogo con la tradizione in cui esso è stato dibattuto. Senza dubbio non è per una questione di mera erudizione o di necessità di rigore storiografico che Arendt pone nella sua opera sull'agire la ricostruzione della storia dei suoi slittamenti semantici, né queste sono le motivazioni per cui la sua riflessione sulle attività mentali viene imbastita nel confronto continuo con le risposte che la tradizione ha dato sulla loro natura, i loro reciproci rapporti, le loro funzioni. Queste scelte indicano invece la convinzione di poter rintracciare nella tradizione la totalità e la pienezza di significati che ciascun termine ha assunto nel corso della storia.

Nella continua rilettura della tradizione che Arendt conduce nelle sue opere, emerge il contrasto tra un atteggiamento di superamento di essa che si traduce nella volontà di andare al cuore di una questione ignorandone le relative tematizzazioni storiche e un atteggiamento di recupero di quelle stesse tematizzazioni. In realtà la posizione di Arendt, in questo senso "comparabile" con quella heideggeriana, si traduce come sfruttamento positivo delle possibilità di un confronto col passato offerto dal fatto di porsi al di fuori della tradizione. Essa prende le mosse dal riconoscimento della fine della tradizione, evento che apre alla possibilità di approcciarsi al passato liberamente. Non si tratta di un rifiuto della tradizione: il dialogo con essa è continuo, perché necessaria è la ricostruzione dei significati e delle modalità con cui il senso ha fatto la sua comparsa nella storia. L'incontro che essi hanno con l'uomo, con il contesto storico in cui si inseriscono, ne implica inevitabilmente un mutamento o la manifestazione parziale dei significati. In questo senso la tradizione è al tempo stesso un tramandare ma anche un *tradire* e il rapporto con essa deve mirare

---

<sup>53</sup> Al contrario in più occasioni è emerso l'atteggiamento spregiudicato con cui Arendt si appropria e rilegge in maniera quasi arbitraria i contenuti della tradizione.



pertanto alla ricostruzione di tutte quelle modalità d'essere dell'origine che si danno storicamente, ma anche possibilità di riattualizzare tutti quei significati che la tradizione ha obliato<sup>54</sup>.

### ***III.1.2.2 Tradizione e narrazione.***

L'idea che guida la discussione macintyriana sulla tradizione, sui conflitti interni che l'attraversano e sulla sua crisi, è quella di una ragione e di una soggettività che non è astratta e astorica come invece avrebbe voluto Descartes. Sostenendo la possibilità di un dubbio radicale e pretendendo di poter condurre una ricerca di principi fondativi che prescindono e precedono completamente la storia e la tradizione di appartenenza, il filosofo francese ha finito per fornire un racconto della crisi epistemologica che stava vivendo senza cogliere, secondo MacIntyre, alcuni aspetti fondamentali della questione, per esempio il fatto di continuare ad usare criteri epistemologici e un linguaggio ereditati da quella stessa tradizione che pretendeva di rifiutare in toto<sup>55</sup>.

La critica a Descartes esprime già l'idea che l'interpretazione, la comprensione delle azioni e della vita individuale e la ricerca scientifica non possono avvenire in un vuoto assoluto. Tali attività presuppongono infatti il riferimento ad un contesto storico e ai suoi mutamenti<sup>56</sup>.

Il contributo di MacIntyre nella chiarificazione di ciò che debba intendersi per tradizione è prezioso nella misura in cui riconosce all'appartenenza ad una determinata tradizione un ruolo fondamentale nella formazione dell'identità individuale che è anche storica e sociale; ma al tempo stesso consente di ristabilire un rapporto tra tradizione e autonomia della ragione. Descrivendo la tradizione come attraversata da conflitti tra interpretazioni rivali, egli riconosce la possibilità di un rapporto "adeguato" con essa. Respingendo l'idea di teorici conservatori come Burke che contrappongono «la tradizione alla ragione e la stabilità della tradizione al conflitto», MacIntyre afferma innanzi tutto che «ogni ragionamento avviene nel contesto di una qualche forma tradizionale di pensiero, e supera mediante la critica e l'invenzione i limiti di ciò che è stato pensato fino ad allora in tale tradizione»<sup>57</sup>. L'appartenenza ad una tradizione è imprescindibile: essa fornisce sia alle pratiche che alle esistenze individuali quel contesto di riferimento senza il quale sarebbero intellegibili. Tuttavia l'idea che la tradizione non abbia un carattere monolitico e assolutamente autoritario consente quell'attività di "critica" e di "invenzione" che consente di mantenerla in vita. La tradizione è costitutivamente e parzialmente attraversata da una discussione circa i valori che

---

<sup>54</sup> Cfr. S. Maletta, *Hannah Arendt – Martin Heidegger*, op. cit., pp. 48-59.

<sup>55</sup> Cfr. A. MacIntyre, *Epistemological Crises*, op. cit., pp. 96-97.

<sup>56</sup> Cfr. Id., *After Virtue*, op. cit., p. 247.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 265.

persegue<sup>58</sup>. Questa affermazione lascia aperta la strada ad una convivenza tra un libero uso della ragione e il suo collocarsi all'interno di una tradizione in linea con quella che è l'idea stessa della razionalità e della tradizione per MacIntyre. La prima non è storica e astratta ed è continuamente impegnata in un processo di autocomprensione storica e perciò narrativa che si intreccia dunque con un percorso contingente e concreto; la seconda è intesa come un continuo conflitto tra interpretazioni rivali. Essa deve proprio a tale conflitto la sua esistenza. Le tradizioni infatti «quando sono vitali, implicano continui conflitti» mentre quando sono statiche, monolitiche e stabili, fondate sulla conservazione di una versione che pretende di essere unica e assolutamente vera, sempre identica a se stessa e che preclude ogni cambiamento o confronto, sono morenti o addirittura già morte. La concezione che MacIntyre elabora sottrae dunque autonomia della ragione e tradizione alla contrapposizione cui inevitabilmente conducono l'individualismo moderno e il conservatorismo burkeiano.

Il suo riconoscimento della storicità delle vite individuali e delle pratiche e dunque dell'imprescindibilità della loro collocazione in una tradizione si accompagna con la sottolineatura dell'importanza di una particolare virtù: quella «di avere un senso adeguato delle tradizioni cui si appartiene o che ci si trova ad affrontare»<sup>59</sup>. Avere tale virtù significa non abbracciare «una forma di passatismo conservatore» ma piuttosto avere la «capacità di cogliere quelle possibilità future che il passato ha messo a disposizione del presente»<sup>60</sup>. Con tale affermazione MacIntyre riconosce il carattere «aperto» di quella narrazione in cui le tradizioni si inseriscono e si succedono e al tempo stesso la sua continuità: «le tradizioni viventi, appunto perché proseguono una narrazione non ancora completata, si trovano di fronte a un futuro il cui carattere determinato e determinabile, nella misura in cui ne possiede uno, deriva dal passato»<sup>61</sup>.

Il carattere di apertura lascia così spazio alla libertà di una soggettività che per quanto situata ed erede di aspettative, obblighi, retaggi, debiti provenienti dal passato della sua famiglia, città, nazione di appartenenza, possiede la capacità di giudicare e di scegliere «nel mucchio di massime in questione e come applicarle in situazioni particolari»<sup>62</sup>.

E anzi proprio l'autonomia critica anche se non assoluta del soggetto è ciò che consente di mantenere vivo il dibattito interno alla tradizione, dal quale essa può essere rinnovata. Tuttavia, in alcuni casi ciò risulta essere insufficiente e coloro che appartengono ad una tradizione si accorgono dell'incapacità delle vecchie teorie di fornire risposte alle nuove questioni e dell'insostenibilità delle interpretazioni esistenti o l'impossibilità di scegliere tra esse. L'uomo si trova così di fronte ad una

---

<sup>58</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 266.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 267.

situazione di crisi della tradizione in cui perde quel contesto di riferimento, quella narrativa drammatica in relazione alla quale interpretare gli eventi e riconoscere il proprio posto nella società. «I modi di tradizionali di ordinare l'esperienza rivelano troppe possibilità di interpretazioni rivali»<sup>63</sup> dalle quali derivano resoconti incompatibili di ciò che accade e l'uomo, come Amleto, si trova dinanzi alla necessità di riscrivere quella narrativa, rivedere la comprensione degli eventi passati alla luce di attuali risposte e scoperte a cui conduce la sua indagine<sup>64</sup>.

Quando ciò accade, quando una tradizione diventa incoerente ed entra in crisi l'unica possibilità di superarla consiste nella riscrittura di una narrazione capace non soltanto di rendere conto di nuove convinzioni ma anche di comprendere e rendere conto dell'insostenibilità di quelle precedenti. Accettare una teoria e rifiutarne altre è quindi possibile «quando la teoria o il paradigma successivi forniscono un punto di vista a partire da cui l'accettazione, la storia e il rifiuto della teoria o del paradigma precedente possono essere ancora raccontati in una narrativa storica più intellegibile che in precedenza»<sup>65</sup>. Una tradizione caduta nell'incoerenza può essere rigenerata da una sua ricostituzione rivoluzionaria, come quella che si compie nell'opera di Galileo<sup>66</sup>. Ciò significa che una tradizione in crisi può essere superata e tenuta in vita al tempo stesso: il superamento della crisi presuppone cambiamento e continuità. Infatti

sebbene si possa sempre mettere in questione, sotto certe condizioni, qualunque aspetto di ogni tradizione, qualunque teoria, qualunque pratica, qualunque convinzione, la pratica di mettere in questione, tanto all'interno di una tradizione quanto tra tradizioni diverse, richiede essa stessa il contesto di una tradizione<sup>67</sup>.

La sua messa in discussione e il confronto con le tradizioni rivali dunque non può avvenire nel vuoto assoluto, in quella situazione di dubbio radicale che Descartes pretendeva di aver raggiunto. Mettere in discussione tutte le proprie convinzioni simultaneamente significherebbe infatti preparare il terreno esclusivamente ad un «crollo mentale». L'opera di Galileo consentì il passaggio dalla vecchia alla nuova tradizione proprio perché seppe fornire non soltanto un nuovo modo di comprendere la natura ma anche un nuovo modo di comprendere la maniera della vecchia scienza di comprendere la natura. La superiorità della nuova scienza da lui inaugurata risiedeva pertanto nel fatto che solo a partire dal suo punto di vista era possibile «caratterizzare l'inadeguatezza della

---

<sup>63</sup> Id., *Epistemological Crises*, op. cit., p. 98.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, pp. 92-93.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, p. 100.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 101.

vecchia. È dal punto di vista della nuova scienza che si ristabiliscono le continuità della storia narrativa»<sup>68</sup>.

Il criterio in base al quale è possibile stabilire il successo di una nova teoria rispetto ad un'altra è relativa al fatto che essa ci mette in condizione di comprendere i suoi predecessori, di riconsiderarli all'interno di un nuovo quadro di intelligibilità. Essa rende comprensibile sia i motivi per cui le vecchie teorie sono state respinte sia i motivi per cui prima della scoperta dei nuovi elementi da essa introdotti esse potevano essere considerate come ancora valide. La nuova teoria «introduce nuovi standard di valutazione del passato. Essa ricompone la narrativa che costituisce la continua ricostruzione della tradizione scientifica»<sup>69</sup>.

### **III.1.3 La libertà dell'attore.**

Nel paragrafo III.1.1 il rapporto tra leggi e azione politica è stato considerato come emblema dell'oscillazione tra memoria e libertà che attraversa l'opera di Arendt. La difficoltà che esso pone è condensata nell'interrogativo posto da Heller «come può prevalere lo spirito di iniziativa, la permanenza dell'agire rivoluzionario, dopo che le libertà sono già state costituite?». Se le nuove istituzioni garantiscono la libertà che senso ha il ricorso ad un nuovo atto rivoluzionario? Di più come si conciliano i nuovi inizi con il perdurare della tradizione? La risposta a questi interrogativi può essere duplice e può riguardare, da una parte, il riconoscimento della libertà umana intesa come possibilità di porsi attivamente nei confronti del mondo, delle leggi, della storia, della tradizione; dall'altra ad una rilettura delle rivoluzioni come atti che, implicando sempre un volgersi verso il passato e la tradizione, non costituiscono mai interruzioni assolute.

La possibilità del mantenimento di una continuità col passato pur nell'irruzione della novità dell'agire o della reinterpretazione dei contenuti della tradizione, viene garantita dalla capacità dell'uomo di citare quel passato, recuperarne i frammenti e di inserirli in una nuova narrazione. La continuità si concilia con la libertà dell'interprete nell'attività narrativa, mai uguale a se stessa e implicante un esercizio del giudizio da parte di una soggettività che come si è detto è libera e al tempo stesso situata.

E d'altra parte il mantenimento di un legame col passato risulta fondamentale per il fatto che esso agisce come fonte di legittimazione del nuovo. Come afferma la stessa Arendt la difficoltà in cui si trovano attori e spettatori che si situano nella lacuna tra passato e futuro è quello di riuscire a recuperare un contesto in riferimento al quale comprendere, fornire "compiutezza" razionale per poter in seguito ricordare e narrare l'accaduto, il tesoro di cui si è responsabili o eredi.

---

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 99.

### **III.1.3.1 Tradizione e rivoluzione.**

Nel suo *Gli immaginari sociali moderni*<sup>70</sup>, Charles Taylor indica nella continuità col passato e nella consapevolezza di tale ancoraggio la condizione necessaria perché il cambiamento possa essere introdotto ed accettato. La possibilità del cambiamento si situa proprio in quella continuità presupponendo così lo svolgersi di un movimento duplice che se da una parte consiste nella ripresa di idee e pratiche appartenenti al passato come fonte di legittimazione, dall'altra le trasforma inserendole in un nuovo contesto, una nuova cornice interpretativa. La trasformazione, la novità in cui consistono l'azione rivoluzionaria e la comparsa di nuove teorie o di nuove pratiche, non comporta dunque una rottura radicale del passato ma una sua re-interpretazione. Liberi dalla forza obbligatoria della tradizione e al tempo stesso bisognosi di una fonte di legittimazione del cambiamento, i rivoltosi dovettero rivolgere il loro sguardo verso il passato.

L'analisi delle rivoluzioni moderne condotta da Taylor è interessante proprio perché mostra la convivenza di rottura e continuità col passato. Nel caso degli Stati Uniti, la guerra civile così come la rivolta delle colonie furono innescate da nozioni di legittimità, dominanti in America e in Gran Bretagna, nozioni che «avevano lo sguardo rivolto sostanzialmente verso il passato. Verteavano, cioè, sull'idea di un'«antica costituzione», un ordine basato su una legge valida da tempi immemorabili, in cui al Parlamento veniva riconosciuto un posto legittimo al fianco del sovrano»<sup>71</sup>.

Le idee che ispirarono le rivolte, i movimenti che innescarono o che miravano ad apportare dei cambiamenti, erano idee appartenenti a concezioni dell'ordine premoderne. Dunque i rivoltosi si ispirarono al passato, alla tradizione, ad un «tempo delle origini», per legittimare le rivolte; da essi trassero idee che emersero poi, nella Rivoluzione americana, completamente trasformate. L'idea premoderna di ordine si trasformò in una nuova idea di «fondazione in termini di sovranità popolare, per cui la costituzione degli Stati Uniti veniva proclamata da «Noi, il popolo»»<sup>72</sup>.

La trasformazione non avvenne dunque in maniera drastica perché essa fu preceduta da un appello all'ordine, quello idealizzato nel diritto naturale, nel testo della Dichiarazione di Indipendenza. Inoltre «la transizione fu resa più agevole dal fatto che la legge tradizionale, nella prospettiva dei Padri fondatori, riconosceva un ruolo importante alle assemblee elettive e al loro consenso alla tassazione. Non serviva altro che un lieve spostamento nel loro bilanciamento per fare delle elezioni la sola fonte del potere legittimo»<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004, trad. it. *Gli immaginari sociali moderni*, a cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2005.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

Ma perché questa trasformazione riuscisse era necessario che cambiasse qualcosa nell'immaginario sociale: l'idea di fondazione doveva essere sottratta all'idea di un tempo primigenio e mitico e doveva essere considerata come qualcosa che fosse alla portata dell'azione collettiva, qualcosa che gli individui avrebbero potuto fare in qualsiasi momento e che fosse dunque inserita nel tempo contemporaneo e secolare.

Il successo della rivoluzione dipese dalla consonanza tra la nuova teoria sulla sovranità popolare e le pratiche tradizionali, le vecchie istituzioni rappresentative. Il cambiamento che portò da un'idea di legittimità ad una molto diversa dalla precedente avvenne in assenza di rotture radicali. A mobilitare le forze rivoluzionarie fu la vecchia idea di legittimità; soltanto in seguito, in una reinterpretazione retrospettiva apparirà come l'esercizio di un potere connaturato ad un popolo sovrano e quella idea, verrà condannata all'oblio «con la spietata ingratitudine verso il passato che caratterizza le rivoluzioni moderne»<sup>74</sup>.

La possibilità di cambiamento si situa secondo Taylor nella continuità con il passato, in particolare la continuità delle pratiche e delle istituzioni permise la reinterpretazione di azioni passate come derivanti da nuovi principi. L'accettazione del cambiamento consistente nell'adozione di una nuova costituzione federale avvenne soltanto nel ricorso ad assemblee (elemento di continuità) speciali ed allargate. Il cambiamento apportato dagli eventi rivoluzionari non è dunque esclusivamente comparsa di nuove pratiche che scaturiscono dalle teorie, ma riattualizzazione di pratiche più antiche alla luce di una nuova interpretazione. Nel caso della Rivoluzione francese le antiche pratiche erano costituite dalle forme di protesta e di rivolta popolare<sup>75</sup>.

Il sapere di sfondo al processo in atto era ancora quello tradizionale che contemplava il potere come situato al vertice. Ciò che queste forme di protesta rivendicavano non era ancora l'istituzione di una nuova forma di potere. Vi erano richieste precise che il popolo rivolgeva a quello che considerava ancora il legittimo detentore del potere.

Perché le classi popolari potessero agire come un popolo sovrano era necessario un cambiamento del loro immaginario sociale.

Nel frattempo avveniva la lotta per reinterpretare in modo nuovo vecchie pratiche, le quali solo retrospettivamente furono reinterpretate come innovativi di un popolo sovrano. È il caso della "presa della Bastiglia": inizialmente l'atto in sé provocò addirittura malumore presso le elite che lo consideravano come l'espressione della violenza popolare. «Fu solo in seguito che l'azione ricevette una nuova interpretazione e venne vista come l'espressione della volontà popolare e del diritto sovrano del popolo a difendersi. Era l'inizio di una nuova pratica: quella delle insurrezioni rivoluzionarie che, come sappiamo, era destinata ad avere una lunga e spesso sanguinosa carriera.

---

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>75</sup> *Cfr. ivi*, p. 127.

Nondimeno, la nuova forma, e l'immaginario che l'animava, non avrebbe potuto imporsi così velocemente se non avesse avuto un legame con la lunga tradizione delle insurrezioni urbane»<sup>76</sup>.

In entrambi i casi, quello americano e quello francese, nella trasformazione dell'immaginario sociale «la distorsione critica della memoria» ha svolto un ruolo fondamentale. Il nuovo immaginario, emerso da questa interpretazione retrospettiva portava comunque «il marchio della propria origine: il primato delle forme rappresentative nel caso americano e una glorificazione dell'insurrezione popolare nel contesto francese, anche nel senso di una liturgia della rivolta»<sup>77</sup>

### ***III.1.3.2 La libertà di obbedire e disobbedire.***

Posta la possibilità di interpretare la tradizione come qualcosa di diverso da un ordine monolitico, autoritario e statico e riguadagnata la possibilità del soggetto di porsi rispetto ad essa in maniera “adeguata” e cioè libera e critica, sottolineata inoltre la continuità in cui si inserisce il nuovo attraverso una re-interpretazione del vecchio, si pone ora la necessità di rispondere all'interrogativo proposto da Heller: se la fondazione di una nuova costituzione è garanzia di libertà come può esplicarsi tale libertà se essa implica una messa in discussione radicale di quella stessa fondazione?

Per rispondere a tale interrogativo è necessario innanzi tutto considerare la possibilità del cambiamento e di eventi imprevedibili che sempre possono intervenire a porre esigenze e questioni che presuppongono la necessità di rivedere ciò che la tradizione, il diritto come memoria e confine ha fissato<sup>78</sup>.

Questa considerazione che sottolinea l'impossibilità di limitare totalmente la libertà umana e le possibilità di essere sempre nuovo inizio, d'altra parte sembra mettere in dubbio, questa volta, che proprio quelle istituzioni, quelle leggi che dovrebbero, come si è detto, limitare l'eccessiva mobilità dell'azione e l'imprevedibilità del futuro, siano in grado di assolvere a tale compito. Fino a qui si è cercato di sostenere, attraverso diversi modi di intendere tradizione e rivoluzione, di conciliare i due aspetti e di superare le suddette difficoltà, ma l'ulteriore considerazione da fare qui e che mira non a risolvere definitivamente o in modo esaustivo l'aporia arendtiana, quanto piuttosto a *condividere arendtianamente la questione*, l'esigenza da cui quella difficoltà, quel tentativo di risposta nasce. La questione a cui ci si riferisce è relativa all'esigenza di restituire all'uomo la possibilità di essere

---

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>78</sup> Come ha affermato Teresa Serra «bisogna, però, utilizzare il mondo della durata permesso dalle leggi e dalle istituzioni, senza dimenticare la loro storicità e relatività, senza dimenticare il fatto che esprimono azioni di altri uomini a noi non contemporanei, la cui esistenza è necessaria per la nostra stessa costituzione, ma la cui continuità richiede la nostra comprensione e accettazione, la nostra adesione, ancora una volta la rappresentazione dei punti di vista non solo dei nostri contemporanei ma anche dei nostri predecessori» (T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, Giappichelli Editore, Torino 1997, p. 183).

sempre e comunque *attivo* nei confronti del mondo, della tradizione e della storia. Se tale esigenza pone inevitabilmente le questioni di cui si è detto ciò avviene perché essa ha la sua contropartita nel riconoscimento del fatto che quella libertà non può esplicarsi al di fuori e indipendentemente dalla *condizione* concreta in cui l'uomo si trova e rispetto alla quale sempre è chiamato a muoversi. Al di là della questione della capacità delle leggi di garantire uno spazio pubblico in cui agire ciò che più stare a cuore ad Arendt è riconoscere all'uomo una centralità intesa non in senso tradizionale: l'uomo non è né il soggetto pensante fondamento inconcusso e produttore della realtà, né autore della propria storia. È tuttavia un soggetto che non può prescindere dalla datità del reale, non può controllare, prevedere o determinare il corso degli eventi, ma che, ciononostante, è libero nella misura in cui può prendere posizione nei confronti di quella realtà, di quegli eventi. La libertà dell'attore si esplica dunque, rispetto all'ambito del diritto, nella possibilità che egli ha di giudicare, di mettere in discussione leggi ed istituzioni.

La validità delle leggi è in fondo strettamente dipendente dal consenso che esse ottengono. La loro stessa origine (essa nascono dal basso), all'indomani dell'evento rivoluzionario, ne mette in evidenza il loro porsi al di fuori di qualsiasi logica di dominio: «l'obbedienza è consenso alle leggi e non sottomissione agli uomini»<sup>79</sup> e come tale prevede anche la possibilità del dissenso e della disobbedienza. L'aspetto della libertà dell'uomo risulta pertanto intatto e non solo nel senso che egli può disobbedire ma anche nel senso che egli può e deve decidere se obbedirvi consapevolmente. L'adesione che l'uomo, come nuovo venuto, è chiamato a dare alle istituzioni a cui altri in precedenza hanno dato il loro consenso, non è “un'obbedienza cieca”, ma anzi presuppone una comprensione ed accettazione consapevole e «ancora una volta la rappresentazione dei punti di vista non solo dei nostri contemporanei ma anche dei nostri predecessori»<sup>80</sup>.

L'idea arendtiana del consenso, come qualcosa che non è dato o acquisito una volta per tutte e per tutti, implica «il diritto di esprimere il proprio disaccordo – nozione che, del resto, traduce ed esprime il consenso tacito accordato in cambio dell'accoglienza tacita che ricevono i nuovi venuti»<sup>81</sup>.

Dunque le leggi, limiti all'imprevedibilità dell'azione, non costituiscono un ostacolo alla libertà e alla spontaneità umana in quanto sono divieti e non indicazioni e modelli di comportamento. Le leggi non dovrebbero pretendere di dire all'uomo come comportarsi ma soltanto limitare gli effetti imprevedibili delle sue azioni. Esse inoltre presuppongono un ulteriore livello di libertà che si

---

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, p. 205.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>81</sup> H. Arendt, *Civil Disobedience*, in “The New Yorker”, 1970, pp. 70-105, trad. it. “La disobbedienza civile”, in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, p. 73.



esplica nella possibilità dell'uomo di accettarle a respingerle. In quanto regole del gioco che tutti devono accettare se vogliono prendervi parte, non possono essere imposte<sup>82</sup>.

### **III.2 La libertà dell'interprete.**

Come si è visto nel I capitolo una delle questioni centrali del dibattito sulla narrazione riguarda la continuità o la discontinuità tra narrazione e realtà. Si tratta di un tema che costituisce un importante motivo di disaccordo tra i vari pensatori che si dividono in sostenitori del carattere narrativo della realtà e sostenitori dell'idea che la struttura fornita dal racconto sia il prodotto dell'immaginazione individuale e dunque un artificio che l'uomo impone arbitrariamente alla realtà<sup>83</sup>.

La consapevolezza del carattere finzionale del racconto, inteso come elemento che rende il racconto qualcosa di diverso dal ricalco fedele e oggettivo degli eventi, ripropone comunque, sebbene su un piano diverso, alcune questioni: lo scarto tra narrazione e realtà può essere considerato come prova del nostro bisogno di coerenza e della nostra tendenza a scambiare i desideri con la realtà? O, ancora peggio, la narrazione costituisce uno strumento per comunicare una visione etica del mondo al servizio del potere e della manipolazione?

Nell'ambito di questo paragrafo si intende sottolineare ulteriormente la funzione che la narrazione svolge nel suo conferimento di significato agli eventi che altrimenti rimarrebbero una serie insensata di eventi, illustrando fortemente il carattere di rottura introdotto dall'atto configurante che trasforma gli eventi in una storia. Se nella lettura di teorie come quelle di Arendt, Ricoeur e Benjamin si intende sostenere la necessità del ricorso alla narrazione come strumento di comprensione della realtà, dall'altra si vuole evidenziare l'aspetto del coinvolgimento del soggetto in tale attività, negando l'idea che esso costituisca necessariamente la prova dell'arbitrarietà e della inevitabilità della strumentalizzazione del resoconto narrativo. Inoltre la centralità del soggetto che viene qui ribadita, seppur con le limitazioni che derivano dal "realismo" arendtiano, oltre che nel ruolo del narratore che giudica la realtà, emerge in quello di colui che interpreta i racconti come nuovo spettatore della scena che essi ripropongono.

---

<sup>82</sup> Come ha sottolineato Ricoeur, infatti, quella del gioco è molto più che una metafora. Essa consente infatti di cogliere la differenza tra regole accettate e regole imposte: nel gioco l'accettazione delle regole deriva dal solo desiderio di giocare, di prendere parte ad un gioco che presuppone il ricorso alle regole. La metafora del gioco rimanda dunque alla concezione di una scena pubblica a cui tutti possono partecipare in virtù delle leggi che la sostengono e garantiscono. L'accettazione delle leggi è dunque desiderio di partecipare ad un'attività che esse rendono possibile. Nel momento in cui ciò non accade più quello stesso desiderio spinge l'uomo a mettere di nuovo tutto in discussione (cfr. P. Ricoeur, *Lectures I, op. cit.*, pp. 24-25).

<sup>83</sup> Cfr. il I Capitolo del presente lavoro, in particolar modo il paragrafo I.3.5.

### III.2.1 Narrazione e significato.

«La storia rivela il significato di ciò che altrimenti rimarrebbe una sequenza intollerabile di meri eventi»<sup>84</sup>. È questo il “senso”, il “consiglio”, direbbe Benjamin, che Arendt sembra trarre dalla storia di vita della narratrice Karen Blixen. La stessa Blixen riconosce che tutti i dolori sono sopportabili se inseriti in una storia e proprio il racconto delle sue sofferenze e delle sue storie, dice Arendt, le aveva salvato la vita. Gli eventi, infatti, inseriti in una storia, rivissuti nell'immaginazione erano diventati ciò che Blixen era solita chiamare un “destino”.

L'attribuzione di significato agli eventi sembra essere l'unico modo mediante il quale l'uomo può riconciliarsi con essi. Ciò vale per la vita del singolo, quella di Blixen, ad esempio, di cui Arendt dice: «Le storie avevano salvato il suo amore, e le storie le hanno salvato la vita dopo che fu colpita dalla sventura»<sup>85</sup> e riprendendo le parole della scrittrice danese: «Tutti i dolori sono sopportabili se li si inserisce in una storia o si racconta una storia su di essi»<sup>86</sup> proprio perché la storia conferisce ad essi, mediante l'immaginazione, un significato. Questa è la funzione peculiare della narrazione: quello di rivelare il significato favorendo «l'accettazione e la riconciliazione con le cose per quel che sono realmente»<sup>87</sup>. Queste affermazioni valgono anche per quegli eventi che per la loro portata vanno al di là della vita del singolo. La questione della comprensione degli eventi, intesa come attribuzione di significato, viene posta infatti da Arendt, non solo negli scritti sul tema dell'identità ma anche in quelli in cui l'Autrice fa i conti con il problema della comprensione del fenomeno totalitario. E, come nel caso delle storie di vita di Blixen, anche in questo caso la comprensione degli eventi è necessaria perché l'uomo possa riconciliarsi con il mondo<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> H. Arendt, *Isak Dinesen: 1885-1962*, in “The New Yorker”, vol. XLIV, n. 38, 1968, pp. 223-236, trad. it. *Isak Dinesen (1885-1962)*, in “Aut-Aut”, n. 239-240, 1990, p. 169.

<sup>85</sup> *Ibidem*. Come nella storia di Sheherazade la sua vita e il suo amore erano strettamente legati alla sua capacità di raccontare storie. Sapeva di poter tenere in vita la fiamma della passione che legava a sé il suo amante soltanto raccontandogli nuove storie. «Lei non era meno ansiosa di intrattenere di Sheherazade, né meno consapevole che non riuscire ad accontentare sarebbe stata la sua morte» (p. 166). Per questo motivo durante l'assenza di Denys Finch-Hatton si impegnava nel preparare nuove storie e quando questi, al suo ritorno, si mostrava «instancabilmente attratto dall'idea di ascoltare la storia» lei poteva sedere «sul pavimento, le gambe incrociate come Sheherazade» (p. 165). Il racconto di storie era la fonte della loro grande passione così come questa, pur rimanendo sempre sullo sfondo, costituiva la fonte della sua narrazione. E fu ancora la narrazione a rendere sopportabile l'evento doloroso della morte che vi pose fine (cfr. p. 165). Il tema del rapporto tra storia, vita ed eros è stato sviluppato da Cavarero la quale ha ulteriormente sviluppato l'accostamento che la stessa Blixen aveva istituito tra sé e la protagonista di *Le mille e una notte* (cfr. A. Cavarero, *Tu che mi guardi tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 151-179).

<sup>86</sup> H. Arendt, *Isak Dinesen, op. cit.*, p. 169.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> L'affermazione della capacità del racconto di soddisfare il bisogno dell'uomo di comprendere e riconciliarsi con l'accaduto, anche quando esso è atroce, difficile da comunicare, da descrivere ad altri sembra trovare la sua conferma nella vasta letteratura dei racconti della terribile esperienza vissuta dagli stessi narratori nei campi di concentramento. Ciò che accomuna molti testimoni sopravvissuti all'internamento è il loro irrefrenabile bisogno di raccontare: «due anni fa, subito dopo il nostro ritorno siamo stati tutti, credo, in preda a un vero delirio. Volevamo parlare ed essere finalmente ascoltati» (R. Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, Paris 1957, trad. it. *La specie umana*, Einaudi, Torino

Il racconto svolge una funzione fondamentale perché conferisce un significato agli eventi senza «commettere l'errore di definirlo»<sup>89</sup> cioè senza cadere nell'errore tipico della filosofia di astrarre dalle situazioni, dagli eventi, dalle storie di individui singolari per giungere ad un significato universale completamente distinto dalla situazione, dalla storia concreta e particolare a cui si riferisce. Nella narrazione si compie cioè una ricerca del significato che si intreccia con gli eventi concreti di una vita, di un momento storico. In questo senso essa consente *accettazione* di ciò che è accaduto: non ne implica la negazione dalla quale si potrebbe essere tentati a causa della atrocità o dolorosità degli eventi o in ragione del loro essere scomodi, né un superamento o un occultamento auspicabile quando gli eventi particolari sono considerati secondari rispetto ad un percorso di ricerca che aspira alla generalizzazione. Inoltre la narrazione consente accettazione della realtà perché la sua comprensione, organizzazione in una struttura intellegibile consente di riconciliarsi con essa.

### ***III.2.1.1 Costruzione dell'intrigo e finzione.***

La narrazione, indipendentemente dalla forma che essa assume nella sua opera<sup>90</sup>, è per Arendt una forma di giudizio. Ciò vuol dire che oltre all'aspetto sottolineato in precedenza e relativo alla funzione della narrazione di ri-presentare gli eventi, di metterli nuovamente in scena, Arendt attribuisce alla narrazione un'ulteriore funzione, quella della comprensione e del giudizio degli eventi che si compie nella loro organizzazione in una storia. I due momenti della tragedia di cui parla in *Vita activa*, quello della imitazione e quello del canto del coro, si ricompongono, si riuniscono nel racconto assumendo un carattere di complementarità. Come afferma la stessa pensatrice, traendo spunto dalla Poetica aristotelica, l'elemento mimetico non si trova soltanto nell'arte dell'attore ma anche nella redazione di un testo drammatico<sup>91</sup>, nella costruzione di un intrigo che trasforma una serie di eventi in una storia, conferendo ad essi un significato.

---

1997, p. 5). Così Antelme riconosce quel bisogno quasi ossessivo che ricorda la «gioia liberatrice del raccontare», «l'urgenza di tirare le somme, di domandare, spiegare e commentare» (P. Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino 1963, pp. 254 e 250) che ricorre nelle opere di Primo Levi. La necessità di testimoniare, che inizialmente si accompagna al tentativo di costringere gli altri ad interrompere le loro attività quotidiane e ad ascoltare, si tradusse successivamente nell'abitudine di scrivere.

<sup>89</sup> H. Arendt, *Isak Dinesen*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>90</sup> Per Hannah Arendt racconto può essere un aneddoto casuale raccontato agli amici dopo cena, una breve storia, una novella o anche le biografie, i ritratti che lei stessa scrive per il *The New Yorker* o per il *Commentary*. Si tratta di varie forme di cui si serve per raccontare l'accaduto o per rispondere alla domanda relativa all'identità di coloro ai quali dedica i suoi saggi (cfr. L. J. Disch., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, *op. cit.*, p. 2) e in generale si tratta della forma di discorso che più consente una modalità di ricerca della verità e di dialogo incentrata sul confronto, sulla parità dei dialoganti; che permette una ricostruzione degli accadimenti salvaguardandone la contingenza e la particolarità e di fornire su di essi un giudizio imparziale pur nella rinuncia all'obiettività; che consente di rispondere alla domanda sulla identità del singolo senza ricorrere a definizioni generalizzanti che molto possono dire su che cos'è l'uomo, ammesso che ciò sia possibile, ma che non possono rispondere alla domanda su chi egli sia.

<sup>91</sup> Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 137.

Se con Cavarero possiamo considerare la stessa *diegesis* come *mimesis* di un'ulteriore pratica narrativa<sup>92</sup>, Ricoeur ci fornisce una lettura dell'opera di Aristotele che consente di evidenziare l'aspetto *creativo* della *mimesis* stessa e di evidenziare comunque l'intervento del narratore nel suo racconto<sup>93</sup>.

Attraverso l'identificazione di *mimesis* e *muthos* Ricoeur può affermare infatti che l'imitazione dell'azione in cui consiste la *mimesis* non è altro che la connessione dei fatti che viene stabilita dal poeta. Mimesi dell'azione è l'intrigo e dunque essa non può essere considerata semplicemente come un calco fedele, una copia o replica dell'identico. «L'imitazione o la rappresentazione è un'attività mimetica nella misura in cui produce qualche cosa, vale a dire la connessione dei fatti mediante la costruzione dell'intrigo»<sup>94</sup>. La *mimesis* è quindi secondo Ricoeur un'imitazione creatrice, la quale produce una «rottura che apre lo spazio della finzione»<sup>95</sup>. È produttrice perché aggiunge ai fatti ciò che essi, così come si verificano, non hanno. Questi vengono presentati in una forma che è frutto dell'atto configurante del poeta e che svolge una funzione di mediazione tra eventi e storia. L'intrigo infatti ricava da una successione di eventi una «figura», una storia che si lascia seguire dal lettore, una «totalità significativa», per la quale è possibile parlare di un solo tema o di un solo pensiero espresso dalla trama del racconto. Ecco perché la connessione causale tra eventi deve essere considerata il prodotto dell'imitazione creatrice del poeta. Il momento della *mimesis* II apre all'ambito della finzione, del «come se»<sup>96</sup>, cioè della configurazione narrativa che da una semplice successione di eventi ricava una storia.

Nel saggio dedicato a Karen Blixen, Arendt pone un nesso tra finzione, immaginazione e vita. La pensatrice parla di immaginazione più che di finzione sottolineando lo *scarto* che essa produce tra racconto e vita. È l'immaginazione che consente di vedere nelle cose ciò che tanti altri non riescono a vedere. Nel caso di Blixen, come lei stessa racconta, riusciva a vedere nella terra e nella gente quella magia che il suo compagno riteneva essere presente più negli occhi di chi osserva che nelle cose stesse. Così dicendo egli, fa notare Arendt, attribuiva alla sua compagna la capacità di vedere

---

<sup>92</sup> La distinzione platonica tra *diegesis*, il discorso indiretto del narratore, e *mimesis*, l'imitazione, viene ripresa, relativamente all'opera di Arendt, da Cavarero, la quale nota giustamente la funzione mimetica della stessa *diegesis* in quanto essa «imita una pratica narrativa, realmente operante nelle relazioni umane, dove il discorso indiretto è già una delle modalità del raccontare che si intrecciano alle altre» (A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, op. cit., pp. 163-164).

<sup>93</sup> Ricoeur sottolinea l'elemento di finzione che dovrebbe consentire, attraverso l'intrigo, di cogliere qualcosa in più rispetto a quanto è possibile cogliere nella realtà, nei fatti. A questo proposito Guastini fa notare che questa idea non è riscontrabile nella *Poetica* di Aristotele. Il realismo dello Stagirita infatti non avrebbe potuto, secondo Guastini, condurlo ad affermare che la finzione dice più della realtà. I fatti, per Aristotele, sarebbero tragici di per sé, perciò non c'è nulla che debba essere creato o inventato. Tutto è già nelle cose, nei fatti e l'arte mimetica non fa altro che imitarli (cfr. D. Guastini, *Come si diventava uomini. Etica e poetica nella tragedia greca*, Jouvence, Roma 1999, pp. 191-192).

<sup>94</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 62.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>96</sup> Ricoeur preferisce evitare di parlare di finzione per evitare di incorrere nell'equivoco riguardante la questione del carattere veritativo della composizione poetica. Egli usa tale termine soltanto per distinguere il racconto detto appunto di finzione (inventato) dal racconto storico.

con la forza dell'immaginazione ciò che altri non avrebbero potuto vedere. E per questa sua capacità ella riusciva a vedere in quello che per gli altri era semplicemente un nano con le gambe storte e la faccia piatta un grande *chef*. Solo lei poteva vedere ciò perché «riviveva sempre tutto nella magia dell'immaginazione da cui nascevano le storie»<sup>97</sup>. È la sua capacità di rivivere nell'immaginazione ciò che è accaduto che la rende una narratrice, e le consente di vivere pienamente la sua esistenza e di fornire ad essa un significato. Vivere e rimanere vivi significa appunto rivivere le storie nell'immaginazione e rimanere allo stesso tempo “ligi alla storia”<sup>98</sup>. Così dicendo Arendt pone uno stretto legame tra vita, immaginazione e racconto, un nesso che allude al tempo stesso ad un distacco, uno scarto che da una parte è indice di una rielaborazione del soggetto degli eventi che racconta, ma che dall'altra consente in un certo senso un rispetto, una fedeltà agli eventi stessi. Raccontare bene significa rimanere ligi alla storia e per fare ciò bisogna porre nei confronti degli eventi una distanza. Si diventa artisti infatti proprio nel momento in cui si è in grado di istituire un «distacco dall'inebriante, intossicante mero vivere, che forse solo l'artista nato è in grado di amministrare nel pieno della vita»<sup>99</sup>. La stessa Blixen divenne un'artista soltanto quando perse ciò che aveva costituito la sua vita. La distanza dalla vita cui accenna Arendt in questo saggio sembra coincidere con quel distacco che consente di porsi né troppo vicini né troppo lontani dagli eventi che costituisce una caratteristica peculiare che il giudizio condivide con l'immaginazione<sup>100</sup>.

Il tema della finzione letteraria implica due diversi aspetti tra loro strettamente legati: quello della non coincidenza di testo e realtà e quella della presenza dell'elemento della soggettività nella composizione poetica. I due aspetti, come si diceva, sono strettamente legati nella misura in cui la soggettività del poeta non può che essere attivamente presente nell'atto di configurazione degli eventi. Entrambi gli aspetti rendono impropria la questione di una presunta oggettività del racconto che rimane al tempo stesso autentico. Colui che imita in maniera creativa le azioni, dando ad esse una forma, una “figura” che non possedevano nella realtà, è un soggetto determinato, particolare che, come sostiene Benjamin, lascia nel racconto la propria “traccia” così come il vasaio lascia la sua sul vaso<sup>101</sup>. Nella sua descrizione della narrazione come forma artigianale di comunicazione, il pensatore sottolinea il coinvolgimento del narratore nel suo racconto e lo fa prendendo in grande considerazione la stessa storia di vita e delle esperienze del narratore stesso. Lo fa certamente per individuare i tratti caratteristici di ogni narratore, ma riconoscendo comunque che è la singola esperienza di vita, la provenienza di *quel* narratore (Leskov), la *sua* esperienza all'interno di una

---

<sup>97</sup> H. Arendt, *Isak Dinesen, op. cit.*, p. 168.

<sup>98</sup> cfr. *ivi*, p. 163

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind, op. cit.*, pp. 558-561.

<sup>101</sup> cfr. W. Benjamin, “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nicolai Lesskows” (1936) in Id., *Schriften*, Suhrkamp Verlag, 1955, trad. it. “Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicolai Leskov”, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, p. 256.

precisa comunità che emergono dai racconti. La presenza o il coinvolgimento del narratore nella storia, inoltre, si coglie nella stessa struttura del racconto: «la sua traccia - dice Benjamin – appare variamente nella materia narrata, se non come quella di chi la vive, come quella del relatore»<sup>102</sup>. È in questo senso che la narrazione può essere considerata come una forma di comunicazione artigianale e soprattutto non come un resoconto oggettivo. Nell'uno come nell'altro caso essa contiene in sé le tracce del suo autore. Le stesse esperienze narrate, i concetti in cui esse sono «incasellate» sono variamente graduati in rapporto al ceto da cui quelle esperienze e lo stesso narratore provengono, tant'è che in alcuni narratori alcuni concetti sono molto più presenti di altri: nelle opere di Leskov, nota Benjamin, i concetti più diffusi sono quelli religiosi<sup>103</sup>. In questo rivendicare il carattere artigianale del racconto è senz'altro presente una precisa visione del rapporto che l'uomo ha con il mondo della propria esperienza: certamente si tratta di un rapporto che presuppone l'assenza di pretese di astrazione da essa, dal proprio tempo e della propria cultura e della tendenza a fornire, con atteggiamento scientifico e imparziale (in senso moderno) una conoscenza oggettiva dell'esperienza umana. Benjamin, pur nella concisione che caratterizza il saggio su Leskov, è molto chiaro nel ribadire tali concetti. Egli afferma infatti che il rapporto che il narratore ha con la sua materia, cioè la vita umana, è un rapporto artigianale: ciò che ne caratterizza il lavoro è il saper «lavorare la materia prima delle esperienze – altrui e proprie – in modo solido, utile e irripetibile»<sup>104</sup>. Utilità e irripetibilità, ecco i caratteri che contraddistinguono il manufatto di un artigiano. L'utilità è derivante dalla saggezza pratica frutto dell'esperienza di una vita vissuta in comunità che il racconto veicola; l'irripetibilità del racconto è chiaramente dovuta, come del resto il suo orientamento pratico, al suo essere manufatto di un individuo concreto e unico. In questo cogliamo evidentemente il radicamento del testo nel mondo del suo autore e il riconoscimento dell'intervento dell'uomo portatore di valori, convinzioni, e tradizioni che gli appartengono, nella costruzione dell'intrigo. Si tratta di un elemento che Guaraldo illustra con chiarezza quando dice, riprendendo alcune affermazioni di Virginia Woolf<sup>105</sup>, che le storie non presentano conclusioni che pretendono di essere vere poiché presentano i limiti, i pregiudizi, le idiosincrasie di colui che vi è giunto. Le storie dunque esibiscono la loro parzialità e i loro difetti ma proprio per questo offrono significati su cui il lettore è libero di riflettere<sup>106</sup>. Si tratta di un elemento che è fortemente presente nella teoria arendtiana laddove essa esclude la possibilità che relativamente all'ambito dell'esperienza umana si possano avanzare pretese di oggettività. Mi pare che queste idee si trovino

---

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, p. 266.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>105</sup> *A Room of One's Own*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1929, trad. it., *Una stanza tutta per sé*, Einaudi, Torino, 1995.

<sup>106</sup> cfr. O. Guaraldo, *Politica e racconto*, *op. cit.*, pp. 221-222.

già espresse *in nuce* nel saggio su Blixen nel quale il tema dell'immaginazione rimanda ad un certo tipo di rapporto che ogni uomo ha con gli eventi della propria vita. Un rapporto dal carattere duplice: di vicinanza e familiarità (che accomuna il giudizio al gusto) da una parte, e di distacco dall'altra, quel distacco che solo l'immaginazione può consentire di realizzare<sup>107</sup>. Se il tema dell'immaginazione rimanda alla possibilità di un distacco dalla realtà che può tradursi in imparzialità, d'altra parte il coinvolgimento della soggettività è da intendere come indicazione della parzialità, del carattere situato e non definitivo di chi giudica e racconta che si contrappone alla pretesa di un'impossibile oggettività.

### III.2.2 Oggettività e imparzialità.

L'aspetto di *fiction* e il carattere artigianale della narrazione nonché il riferimento arendtiano al tema dell'immaginazione consentono di riconoscere un certo coinvolgimento del soggetto nella costruzione dell'intrigo.

Del resto Arendt riconosce chiaramente che è il narratore a fare la storia. Nella sua opera non troviamo affatto riferimento alla narrazione come al ricalco fedele e neutrale della realtà<sup>108</sup>.

Queste considerazioni sono perfettamente in linea con quanto si è detto sul tema della verità nella sfera delle relazioni umane e sull'obiettività storica. Come si è detto la pensatrice trova addirittura insensata una discussione sulla obiettività in ambito storiografico, soprattutto se si considera l'impossibilità di rincorrere tale ideale anche nell'ambito dello studio della natura.

Questa considerazione, così come la carenza di chiarimenti sul suo metodo<sup>109</sup>, hanno spesso procurato alla pensatrice l'accusa di soggettivismo a cui Arendt risponde soltanto nel momento in cui è chiamata a difendersi dalle accuse rivolte alla sua opera sul Totalitarismo. Nella sua *Replica a Voegelin* la stessa Arendt riconosce di non essere riuscita a spiegare a sufficienza il suo metodo particolare, un «approccio piuttosto insolito» rispetto all'ambito delle indagini storiche e politiche<sup>110</sup>. Oltre alla difficoltà metodologica di scrivere, raccontare ciò che si vorrebbe distruggere e la necessità di ritrovare una forma di ricostruzione che non sfoci in una giustificazione degli eventi, il problema che l'analisi di un evento come quello totalitario pone può essere considerato come un problema di «stile». È sul suo presunto stile «appassionato» e «sentimentale» che si

---

<sup>107</sup> cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., pp. 558-561

<sup>108</sup> Ciò ha fatto dire a Disch che il ritorno arendtiano alla narrazione è «disingenuo» (cfr. *The Limits of Philosophy*, op. cit.).

<sup>109</sup> Prima di rispondere alle critiche rivolte a *Le origini sul totalitarismo*, Arendt affida indicazioni sul metodo che ha seguito nelle sue analisi alle lettere che invia a Mary Underwood presso la Houghton Mifflin nel 1946 (cit. in E. Young-Buehl, *For Love of the World*, op. cit., pp. 238-240). Nessun altro chiarimento si trova nelle sue opere destinate alla pubblicazione.

<sup>110</sup> H. Arendt, *Rejonder to*, op. cit., p. 174.

appuntano le critiche che le vengono rivolte<sup>111</sup> e alle quali Arendt risponde ammettendo la necessità in cui si è trovata di rifiutare l'approccio tradizionale del *sine ira et studio*. Si tratta di «una necessità metodologica strettamente connessa – dice Arendt – al mio particolare oggetto di studio»<sup>112</sup>. Non è possibile infatti accostarsi con un atteggiamento di assoluta neutralità ad un evento che dovrebbe suscitare naturalmente, al pari di eventi come ad esempio l'eccessiva miseria della classe operaia britannica nelle prime fasi della Rivoluzione industriale, una reazione di rabbia e indignazione. Infatti

se descrivo queste condizioni senza permettere alla mia indignazione di interferire, rimuovo questo particolare fenomeno dal suo contesto nella società umana e così facendo lo esproprio di parte della sua natura, privandolo delle sue più importanti qualità intrinseche. Una delle qualità della povertà eccessiva, tenuto conto di ciò che essa significa per noi umani, è infatti proprio quella di suscitare indignazione<sup>113</sup>.

Non si tratta di uno sconfinamento nel sentimentalismo o nel moralismo ma di un'imprescindibile presa di posizione che colui che racconta non può evitare se non rischiando di fornire una ricostruzione giustificatoria degli eventi. «Descrivere i campi di concentramento *sine ira* non significa essere “obiettivi”, ma assolverli, e questa assoluzione non viene modificata da una condanna che l'autore può sentirsi in dovere di aggiungere, ma che resta slegata dalla descrizione stessa»<sup>114</sup>. Il racconto infatti non è una descrizione neutrale cui possa essere aggiunta una condanna che viene così giustapposta ai fatti. Il racconto deve essere esso stesso una presa di posizione rispetto ai fatti che emerge dalla modalità di ricostruzione degli stessi. Dunque l'intento di sanzionare deve emergere dalla stessa scelta della modalità con la quale si decide di ricostruire gli eventi.

La sua scelta di evitare di scrivere la storia del totalitarismo individuandone le cause e secondo un ordine cronologico e continuistico significa infatti già scegliere di non giustificare, non redimere l'evento. Questa sua posizione netta e riconosciuta più volte si inserisce all'interno di una teoria (implicita) della narrazione storica che riconosce le implicazioni pratiche che la struttura, la forma che essa assume può avere. In questo senso sia il rifiuto del resoconto che si ispira all'ideale di un'oggettività assoluta, distaccata, sia la scelta di un ritorno alla modalità narrativa della ricostruzione storiografica, sono fondati sulla medesima consapevolezza dell'impossibile

---

<sup>111</sup> Che Arendt sia una narratrice “appassionata” lo si coglie chiaramente nella sua biografia di Rahel Varnhagen che Arendt scrive a partire dal punto di vista della questione ebraica (cfr. K. Jaspers, lettera del 23 agosto 1952; L. Ritter Santini, “I cassetti di Rahel e le chiavi di Hannah”, Introduzione a H. Arendt, *Rahel Varnhagen, op. cit.*, pp. IX-XLVI).

<sup>112</sup> H. Arendt, *Rejonder to, op. cit.*, p. 175.

<sup>113</sup> *Ibidem*. Il problema che questa affermazione lascia trasparire è quello della necessità che un evento susciti, sulla base del senso comune, di criteri condivisi una comune e naturale reazione di indignazione e di rabbia che evidentemente non fu così naturale sotto i regimi totalitari.

<sup>114</sup> H. Arendt, *Rejonder to, op. cit.*, p. 175.



«neutralità» del racconto storico. Esso non è neutrale quando tenta di essere obiettivo o comunque distaccato, *sine ira*: in quel caso infatti procederebbe ad una assoluzione degli eventi che non può essere cancellata da un aggiuntivo e tardivo commento su di esso. Non è neutrale quando sceglie di presentare gli eventi secondo i nessi di causalità che ne indicano necessità e continuità perché essi ne consentono inevitabilmente una giustificazione. Tutta la storiografia, dice Arendt, è «necessariamente redenzione e spesso giustificazione»<sup>115</sup> e ciò soprattutto quando presenta gli eventi come inevitabili, necessari, causalmente determinati<sup>116</sup>. Non è neutrale, e possiamo dire che non deve esserlo, nel momento in cui assume la forma di racconto. Si può escludere dunque che il ritorno di Arendt alla narrazione sia ingenuo: Arendt è infatti consapevole, come del resto è emerso più volte, delle implicazioni che la scelta di ideali gnoseologici, di metodi di indagine, di approccio e di ricostruzione alla verità possono avere nel mondo concreto dell'azione.

È evidente che, in questa ottica, il rifiuto dell'obiettivismo storiografico non deriva soltanto dalla constatazione della sua irrealizzabilità, ma anche dalle implicazioni pratiche che ad esso si legano: essere oggettivi può significare infatti, secondo quanto si è già detto sull'indagine storiografica, spiegare gli eventi inserendoli in una catena di cause ed effetti, di nessi causali e necessari all'interno della quale non vi è più spazio per la libertà dell'uomo e soprattutto per la sua responsabilità. Decidere in che modo si debbano raccontare gli eventi è per Arendt già agire perché implica una presa di posizione precisa nei confronti del mondo e della storia.

La critica che Arendt muove all'oggettivismo è finalizzata a sottolineare l'impossibilità di porsi rispetto agli eventi politici e storici con l'atteggiamento distaccato di chi guarda le cose dal punto di vista di Archimede. Il punto di vista universale da cui gli scienziati moderni possono guardare agli eventi terrestri da un punto posto al di fuori della terra, prima, e del sistema solare, poi<sup>117</sup>, è lo stesso punto agognato dagli studiosi delle scienze storiche e sociali i quali pretendono di giudicare

---

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>116</sup> La sua critica alla storiografia continuista e la sua scelta di un modello storiografico fondato sulla frammentarietà e la discontinuità che emerge dalle *storie*, contrapposte alla Storia, sono dovute infatti alla volontà di non giustificare l'accaduto. La sua teoria e il suo metodo vanno nella direzione dell'accettazione dell'accaduto, per quanto tremendo possa essere; tale accettazione è favorita dal tentativo di comprensione che non è mai giustificazione. In questa ottica il metodo arendtiano riecheggia quello benjaminiano fondato sulla critica dello storicismo e sul conformismo storiografico. Organizzare gli eventi secondo una logica continuista e giustificatoria significa considerare gli eventi come necessari e schierarsi conseguentemente dalla parte dei vincitori. Ecco perché la forma frammentaria preferita da Benjamin è invece possibilità di dare voce ai vinti, ai morti, alle vittime della storia. La narrazione ha una forza di redenzione (*the redemptive power of narrative*), la redenzione della storia dei vinti. Di contro il resoconto che stabilisce continuità e nessi necessari tra gli eventi sacrifica le ragioni dei vinti, la loro voce, alla causa dei vincitori. Il parallelo tra la teoria arendtiana dello *storytelling* e di quella benjaminiana è stato tracciato da Seyla Benhabib che ha sottolineato appunto la forza di redenzione della narrazione (cfr. *Hannah Arendt and the redemptive Power of Narrative*, *op. cit.*) e da Annabel Herzog che ha evidenziato il debito arendtiano nei confronti dell'opera di Benjamin in relazione alla sua critica alle concezioni storiografiche continuistiche e dello *storytelling* come forma di resoconto che mantiene le fratture della storia (cfr. *Illuminating Inheritance. Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling*, in "Philosophy and Social Criticism", vol. XXVI, n. 5, 2000, pp. 1-27). Sullo stesso argomento confronta anche O. Guaraldo, *Politica e racconto*, *op. cit.*, pp. 210-218).

<sup>117</sup> Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 194.

la realtà politica e storica con un atteggiamento completamente distaccato di chi non è affatto coinvolto negli eventi di cui tratta. Se è vero che soltanto lo spettatore può cogliere il significato della storia, delle azioni compiute dall'attore perché a differenza di questi non è direttamente coinvolto nell'azione, questo non significa che debba porsi rispetto ad essi con l'atteggiamento assolutamente neutrale e distaccato di chi si pone al di fuori della comunità umana<sup>118</sup>. Infatti trattare gli eventi e il mondo dal punto di vista archimedeo significa porre fine a quell'attività che presuppone e al tempo stesso realizza la comunità umana, quel *tra*, quell'*infra* che si pone tra gli uomini e li mette in relazione quando possono confrontare le opinioni che hanno su un mondo che condividono.

Il ritorno arendtiano al racconto è proprio il ritorno ad una forma di resoconto e di giudizio sulla storia da parte di colui che è in una certa misura coinvolto in essi. Arendt si rifà alla figura di Tucidide mostrando che il problema che la storiografia deve porsi non è tanto quello dell'obiettività, del raggiungimento di un punto in cui si attua un completo "annullamento dell'io", quanto piuttosto quello dell'imparzialità.

Sarebbe un grosso errore, sulla base di questa critica all'obiettivismo, considerare il pensiero arendtiano incline al soggettivismo: come si è visto infatti forte è il suo tentativo di difesa delle verità di fatto. La sua nozione di imparzialità si pone al di là della contrapposizione tra obiettivismo e relativismo<sup>119</sup>. È orientata infatti verso la ricerca di una forma di imparzialità che si contrappone fortemente all'ideale archimedeo di un'oggettività assoluta, un'oggettività che presuppone appunto il situarsi al di fuori, a distanza, in una posizione di completo distacco dalle vicende e dal mondo che si tenta di descrivere e comprendere, ma anche ad una forma di parzialità assoluta. E proprio in tal senso all'ideale del raggiungimento di un punto di Archimede da cui guardare il mondo contrappone le figure di Omero e di Tucidide, primi emblemi di poeti/storici imparziali che seppero dare lustro rispettivamente tanto alle azioni e ai discorsi degli achei quanto a quelli dei troiani «esaltando la gloria di Ettore non meno della grandezza di Achille», tanto a quelli degli Ateniesi quanto a quelli dei loro nemici, o presentando i diversi punti di vista da cui si confrontavano le parti belligeranti. L'obiettività cui deve aspirare lo storico è quella mirabile imparzialità di cui costituiscono esempi gli scritti di Omero il quale «non solo si lascia alla spalle il banale interessamento per la propria parte o per il proprio popolo» ma «rifiuta l'alternativa tra vittoria e sconfitta» come criterio in base al quale giudicare ciò che è degno di essere immortalato e glorificato<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Il «ritrarsi del giudizio nel punto d'osservazione dello spettatore» costituisce uno di quei «casi in cui la regione del ritiro è situata con chiarezza all'interno del nostro mondo ordinario, nonostante il carattere riflessivo di tale facoltà» (H. Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., p. 181).

<sup>119</sup> Cfr. R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985.

<sup>120</sup> Cfr. H. Arendt, "The Concept of History", op. cit., pp. 81-82.

A questa prima forma di imparzialità si aggiunge quella tucididea che si fonda su una concezione della ricerca della verità che presuppone il confronto, quel confronto che già si realizzava nella *polis* greca. I greci avevano imparato da quel confronto che il mondo comune è guardato da diverse posizioni a cui corrispondono punti di vista diversi. L'opera di Tucidide ripropone e rispecchia questa modalità di confronto che si rifà evidentemente ad un preciso modo di intendere la ricerca della verità nella politica<sup>121</sup> e soprattutto lascia spazio a tale modalità poiché apre con il suo racconto a nuove possibilità di discussione. L'imparzialità tucididea consiste infatti non soltanto nella scelta di ripresentare tutte le posizioni, tutte le prospettive emerse negli eventi che egli racconta, ma nel fatto di allargare la contesa tra quelle prospettive ad un confronto più ampio, dal momento che, rispettandole, dando a tutte il medesimo lustro, lascia irrisolto il nodo su cui si fonda il loro contraddittorio per rimandarlo al giudizio del lettore<sup>122</sup>. Ciò che emerge dall'opera di Tucidide è un diverso modello di "obiettività" consistente nella capacità di «mantenere le condizioni dentro al testo che rendono possibile il discorso al di fuori di esso»<sup>123</sup>.

Il riferimento all'opera di Tucidide e alla tragedia attica fa emergere l'aspetto che caratterizza la teoria arendtiana del giudizio e della narrazione. L'imparzialità di Tucidide viene contrapposta all'oggettività archimedea perché essa è sempre situata<sup>124</sup>. Colui che racconta infatti lo fa a partire da un punto di vista preciso che non significa rifiuto di tutti gli altri ma apertura e confronto con quelli altrui senza misconoscere, negare o annullare il proprio. Tucidide non evita infatti di presentarsi come "Tucidide l'Ateniese" e ciononostante, per quanto personale possa essere il suo lavoro, per quanto egli possa essere legato alla classe aristocratica ateniese, egli riuscì in qualche modo ad essere comunque e in maniera particolare "assente" nel suo discorso<sup>125</sup>, riproponendo la dimensione multiprospettica che caratterizza la scena politica. Come si è detto l'unica forma di garanzia della realtà ammessa da Arendt è costituita dal fatto che la realtà di cui si parla è una realtà condivisa riconosciuta da tutti coloro che si confrontano pur esprimendo su di essa una diversa opinione. La pluralità delle prospettive riproposte da Tucidide è dunque segno di una condivisione di un mondo ed è segno dell'unica forma di obiettività possibile nella sfera politica.

L'imparzialità che caratterizza l'opera di Tucidide dunque non ha a che fare con la ricostruzione assolutamente oggettiva dei fatti né con una ricostruzione completamente personale e soggettiva di essi. Imparzialità significa rimanere ligi alla storia presentando la molteplicità delle posizioni che da essa emergono e riproponendo quel contesto plurale in cui esse si sono manifestate per la prima

---

<sup>121</sup> Cfr. i paragrafi II.3.1 e II.3.2 del presente lavoro.

<sup>122</sup> Cfr. L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>123</sup> P. Euben, *The Tragedy of Political Theory. The Road Not Taken*, Princeton University Press, Princeton 1993, p. 197.

<sup>124</sup> Essa implica un ritrarsi dalla scena che è «molto più limitato» rispetto all'abbandono completo del mondo in cui consiste il distacco archimedeo (cfr. H. Arendt, *The Archimedean Point*, "Ingenor", College of Engineering, University of Michigan, 1969, p. 25, cit. in L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, *op. cit.*, p. 129).

<sup>125</sup> Cfr. P. Euben, *The Tragedy*, *op. cit.*, p. 197.

volta e rispetto al quale è ancora possibile discutere. Soltanto così si può essere al tempo stesso “infedeli” e “fedeli” alla realtà e soprattutto al suo carattere poliprospectico: riattualizzando quella situazione in cui si confrontano diverse prospettive a cui anche il lettore è chiamato a partecipare<sup>126</sup>.

Come ha affermato Disch, l'imparzialità di cui parla Arendt, riprendendo Tucidide, è un'imparzialità *situata*<sup>127</sup>. Situata perché inserita e derivante da un contesto, un momento e delle condizioni precise in cui il narratore si trova. Imparziale e situata al contempo perché i giudizi che esprime emergono e si fondano su un senso comune, dei valori e dei criteri condivisi. Infatti, come si evince anche dalle opere di Omero, l'imparzialità «si fondava sul presupposto che i fatti grandi sono evidenti di per sé, brillano di luce propria; il poeta (o più tardi lo storiografo) deve soltanto conservarne la gloria [...]. Durante la loro breve esistenza, gesta e parole grandi erano state, nella loro grandezza, non meno reali di una pietra o di una casa, erano state accessibili alla vista e all'udito di tutti i presenti»<sup>128</sup>. Se il punto di vista dal quale poteva provenire il riconoscimento di quella grandezza non poteva essere quello universale, archimedeo, esso doveva essere quello del confronto e dell'esperienza condivisa da cui derivano i valori in base ai quali potevano riconoscere nelle stesse azioni la medesima grandezza. L'ideale di un'imparzialità situata è dunque realizzabile all'interno del mondo greco, del mondo delle *poleis* in cui si era affermata una modalità “orizzontale” e dialogica di ricerca del vero e del significato. Questo ideale sembra essere invece abbandonato nel momento in cui si afferma la concezione platonica di verità e di un'idea di bene universale che non necessita e pone fine ad ogni possibilità di confronto. Se è improponibile nell'ambito della tradizione filosofica da Platone in poi, lo è ancor di più nell'età moderna con la scoperta del punto archimedeo e l'affermazione dell'ideale di obiettività di cui si è detto. Inoltre diviene particolarmente problematico nel momento in cui il filo della tradizione si spezza e vengono a mancare tutte le nostre categorie di pensiero e i nostri criteri di giudizio. Infatti, se non ci sono più criteri condivisi come è possibile fornire una narrazione ispirata all'ideale di un'imparzialità situata? Come è possibile cioè fornire un giudizio sugli eventi senza ricorrere né a criteri universali e “oggettivi” né a criteri particolari e condivisi? La soluzione a questo problema consiste nel ricorso alla teoria del giudizio kantiano e in particolar modo della validità esemplare.

### III.2.3 Ideologia e narrazione.

La critica all'obiettivismo scientifico e la difesa di un modello narrativo anche “appassionato”, situato, che esprime una presa di posizione mirante comunque all'imparzialità, è strettamente legata

---

<sup>126</sup> Cfr. O. Guaraldo, *Politica e racconto*, op. cit., pp. 70-71. Sul racconto tucidideo come forma di conoscenza capace di riprodurre il prospettivismo della sfera politica cfr. P. Euben, *The Tragedy*, op. cit., p. 191.

<sup>127</sup> Cfr. L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, op. cit.

<sup>128</sup> H. Arendt, “The Concept of History”, op. cit., p. 82-83.

all'analisi delle ideologie e dell'uso che ne hanno fatto i regimi totalitari. Il successo di quelle ideologie e della propaganda è secondo Arendt legata all'incapacità di giudizio e di pensiero delle masse che hanno ormai perso ogni contatto con il mondo e la possibilità di un mondo comune che separa e mette in relazione e nel quale è possibile realizzare il confronto delle opinioni, delle diverse prospettive e dei diversi modi in cui appare il mondo a ciascuno.

Come si è visto la perdita della capacità di giudizio si accompagna già all'alienazione del mondo determinato nell'età moderna dalle nuove scoperte e dalla nuova sfiducia nei sensi e nell'esperienza da cui è derivata una mentalità di "disperazione e ottimismo" per le nuove possibilità conoscitive dell'uomo. La fiducia nella capacità di giudicare, ridotta sempre di più a livello di sensazione fino a raggiungere quello infimo delle sensazioni di gusto<sup>129</sup>, viene sostituita dall'incredibile e sempre crescente fiducia in tutte quelle verità che hanno o presumono di avere il carattere della scientificità o della coerenza logica. Tale fiducia si è affermata in modo tale che, oggi, si verifica la situazione paradossale in cui, dice Arendt, se è raro incontrare persone che credono di conoscere la verità tuttavia ci si imbatte continuamente in coloro che sono certi di avere ragione e il cui modo di pensare è modellato su quello scientifico. Così «anche le persone del tutto incapaci di valutare gli aspetti propriamente scientifici di una argomentazione sono affascinate dalla ragione scientifica altrettanto quanto gli uomini del XVIII secolo lo erano dalla questione della verità»<sup>130</sup>.

La credulità del mondo moderno affascinato da asserzioni che hanno l'aspetto della scientificità è tale da essere immune dalla consapevolezza che i veri scienziati hanno della provvisorietà dei loro stessi risultati.

Il fascino che i risultati delle indagini scientifiche esercita sull'individuo moderno si situa nel vuoto lasciato dalla perdita della capacità di giudizio, di rapportarsi da sé all'esperienza. A nulla valgono allora i tentativi di interessare il pubblico a cui ci si rivolge attraverso la discussione che trae spunto da nuove esperienze se esse non sono suffragate dalla prova indiscutibile delle cifre, dei dati statistici. In tal senso Arendt dispera di poter pretendere il riconoscimento della validità delle sue considerazioni o di poter suscitare con esse interesse alcuno: i fatti di cui parla, l'aumento dei suicidi tra gli ebrei, di per sé impopolari, infatti non erano ancora suffragati dai «soli argomenti che abbiano qualche effetto sul mondo moderno – le cifre»<sup>131</sup>. Il parallelo che Arendt stabilisce tra questa tendenza a credere soltanto a ciò che è provato scientificamente e la «spaventosa

---

<sup>129</sup> Cfr. H. Arendt, "The Concept of History", *op. cit.*, p. 84.

<sup>130</sup> Id., "On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing", in Id. *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York 1968, pp. 3-31, trad. it. *L'umanità nei tempi oscuri. Riflessioni su Lessing*, in "La Società degli individui", vol. III, n. 7, 2000, p. 27.

<sup>131</sup> H. Arendt, *We Refugees*, *op. cit.*, p. 39.

credulità»<sup>132</sup> con cui sono state accolte le premesse pseudoscientifiche della propaganda totalitaria è netto, come emerge dalle affermazioni seguenti:

«sono sicura che quei dati [che attestavano il basso tasso di suicidi nel popolo ebraico rispetto a quello relativo ad altre nazioni] non sono più corretti, ma non posso dimostrarlo con nuovi dati; certamente, però, con nuove esperienze. Questo potrebbe essere sufficiente per quegli spiriti scettici i quali non hanno mai creduto fino in fondo che il diametro del cranio dia un'idea esatta del suo contenuto, o che le statistiche relative ai crimini rivelino esattamente il livello etico di un paese»<sup>133</sup>.

L'invasione dei metodi scientifici in un ambito che dovrebbe essere ad essi estraneo, quello dell'esperienza storica umana, ha prodotto la convinzione che le tradizionali domande corrispondenti al tentativo di comprendere siano inutili. Tuttavia essa non è riuscita a rimpiazzare l'attività di ricerca di significato poiché neanche la maggiore raffinatezza degli attuali criteri di accuratezza scientifica può consentire «alcuna comprensione che vada al di là dei limiti angusti della mera fattualità»<sup>134</sup>. Sostituendosi alla ricerca di significato, la ricerca scientifica della verità ha finito col pagare il prezzo della sua «arroganza» ponendo la propria forza coercitiva e il fascino che essa suscita al servizio della propaganda totalitaria. Il successo di quest'ultima si deve infatti alla credulità, che è rinuncia a giudicare personalmente seppure in una dimensione pubblica e plurale la realtà, e alla fiducia che il mondo moderno ripone in quelle asserzioni che hanno carattere scientifico.

L'aspetto considerato ormai come unico indice di validità di qualunque verità, la scientificità vera o presunta delle indagini e la coerenza logica dei ragionamenti che ad essa conducono, diventa anche garanzia della validità delle menzogne propagandate dai regimi totalitari che condividono con la verità scientifica la capacità di convincere a causa della loro intrinseca *tirannia* che si esplica tanto nell'indiscutibilità delle asserzioni scientifiche quanto nella coercizione esercitata dalla stringente coerenza della logica. Le ideologie, afferma Arendt, sono «note per il loro carattere scientifico: esse combinano l'approccio scientifico con i risultati di rilevanza filosofica e pretendono di essere una filosofia scientifica»<sup>135</sup>. Esse però non costituiscono, come potrebbe far pensare l'etimologia del termine, uno studio (*logia*) della materia a cui l'"idea" si riferisce. L'ideologia è piuttosto «la logica di un'idea»<sup>136</sup>. La sua materia è la storia il cui movimento o

---

<sup>132</sup> H. Arendt, *Religion and the Intellectuals. A Symposium*, in "Partisan Review", XVII, 1, 1950, pp. 113-116, trad. it. *Gli intellettuali e la religione*, in Id., *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 5.

<sup>133</sup> H. Arendt, *We Refugees*, op. cit., p. 39.

<sup>134</sup> Id., *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990 ora in *Essays in Understanding 1930-1954*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace & Company, New York, 1994, pp. 328-360, trad. it. "La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione", in Id., *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 110.

<sup>135</sup> Id., *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 641.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 642.

processo di svolgimento, viene interpretato mediante l'“idea” dell'ideologia stessa. Ciò non significa semplicemente che la storia venga interpretata o appaia alla luce dell'idea ma che rappresenta «qualcosa che può essere calcolato per mezzo di essa», mediante la logica di un'idea.

Abbracciata un'idea, una premessa avente una validità pseudoscientifica, il corso degli avvenimenti può essere interpretato come svolgimento di quella premessa. La logica intrinseca di quell'idea, la coerenza logica delle interpretazioni della realtà che ne derivano esercitano la tirannia che non lascia spazio a nessuna novità che possa provenire dall'esperienza e dal pensiero.

«Le ideologie ritengono che una sola idea basti a spiegare ogni cosa nello svolgimento della premessa, e che nessuna esperienza possa insegnarle alcunché dato che tutto è compreso in questo processo coerente e di deduzione logica»<sup>137</sup>.

Anticipando tutto ciò che può accadere nella realtà deducendo ogni cosa dalla premessa iniziale e interpretando tutto ciò che accade come conseguenza logica di quella premessa, il pensiero ideologico si emancipa dalla realtà e dal pensiero. La realtà non può più insegnare nulla e non può riservare alcuna sorpresa<sup>138</sup>; il pensiero, attività libera per eccellenza, non ha motivo di essere esercitato. Esso viene sacrificato alla *camicia di forza della logica*. Imponendo una realtà fittizia che si regge sulla forza della coerenza logica, i regimi totalitari hanno sgombrato il campo da quell'elemento che poteva rappresentare l'unica fonte di resistenza e di lotta capace di scardinare il sistema: la libertà e la spontaneità dell'uomo. «La forza autocostitutiva della logicità è mobilitata affinché nessuno cominci a pensare, un'attività che, essendo la più libera e pura fra quelle umane, è l'esatto opposto del processo coercitivo della deduzione»<sup>139</sup>. In tal modo il regime totalitario, attraverso il terrore e l'ideologia, crea il suo suddito per eccellenza: un uomo che non sa distinguere la verità dalla finzione<sup>140</sup> e che ha perso il suo senso più politico: il senso comune. Producendo una

---

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 643-644.

<sup>138</sup> La coerenza e l'ordine che la realtà assume nelle visioni ideologiche sembra rispondere al bisogno tipicamente umano di sfuggire ad una realtà insensata, caotica e dolorosa. Il rifugio che le menzogne totalitarie offrono consente di ripararsi dalle incongruenze e dai punti dolenti provenienti dal mondo reale. È lo stesso bisogno che spingeva Rahel a nascondersi nel mondo della riflessione, i filosofi a sfuggire il mondo imprevedibile e incontrollabile dell'azione, gli uomini a fornire, secondo Hayden White, un resoconto narrativo, ordinato, sensato di un'esperienza che non ha affatto quelle caratteristiche (cfr. paragrafo I.3.4). Facendo leva anche su questo bisogno di proteggersi dalla realtà i sistemi ideologici totalitari si imposero con facilità: «i movimenti totalitari evocano un mondo menzognero di coerenza che meglio della realtà risponde ai bisogni della mente umana e in cui, mercé l'immaginazione, le masse sradicate possono sentirsi a proprio agio ed evitare incessanti colpi che la vita e le esperienze reali infliggono agli uomini e alle loro aspettative. Prima di poter tirare intorno a sé una cortina di ferro per impedire che il più lieve rumore esterno turbi la spaventosa quiete di un mondo interamente immaginario, essi possiedono già, grazie alla loro propaganda, la forza di segregare le masse dal mondo reale». Essi traggono proprio dai punti dolenti che provengono dalla realtà «l'elemento di veridicità e di reale esperienza di cui ha bisogno per colmare l'abisso fra realtà e finzione» (*ivi*, p. 488).

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 648.

<sup>140</sup> È stato già sottolineato l'aspetto insidioso della menzogna organizzata: essa non lascia spazio a buchi, sfilacciamenti, strappi che possano essere colmati o ricuciti. Essa si presenta come un sistema coerente e in sé autoevidente che sostituisce completamente la realtà.

situazione in cui l'uomo è isolato ed estraniato, lo priva di quel mondo comune che il senso comune, a differenza della logica, presuppone<sup>141</sup>.

La perdita di contatto con la realtà e la scomparsa di un mondo comune e di criteri condivisi diventa il presupposto ma anche il tratto saliente di quello che è l'aspetto più "originale" del totalitarismo: l'istituzione dei campi di concentramento. Ciò che rende questo evento un "senza precedenti", un evento difficile da comprendere, è proprio il fatto non solo di non rispecchiare ma addirittura di andare contro ogni criterio del senso comune o di utilità<sup>142</sup>.

Il problema che si pone di fronte all'affermazione delle ideologie e delle menzogne propagandate dal regime non è quello di opporre ad esse delle verità con cui dimostrare la loro falsità. Il problema è potremmo dire a monte e ha a che fare con la capacità degli uomini di poter "resistere" alla coercizione del discorso logico e ideologico attraverso l'esercizio del giudizio e del pensiero. Per quanto poco raccomandabile possa sembrare infatti un'attività che continuamente mette in discussione valori e risultati ormai acquisiti, la sua assenza comporta, come si è visto, rischi più grandi: la completa e passiva accettazione di qualsiasi regola e l'incapacità di discernere tra verità e finzione. Venuta meno questa capacità e affermatasi la tendenza ad attenersi comunque e senza remore «a tutto ciò che prescrivono le regole di condotta vigenti» non sarà difficile sostituire le vecchie regole con le nuove ottenendo la stessa cieca obbedienza: infatti «quanto più saldamente attaccati al vecchio codice, tanto più gli uomini si affanneranno a conformarsi al nuovo»<sup>143</sup>. Lo stato di "sonno profondo" che consente questa obbedienza cieca e mai scalfita delle perplessità che possono provenire dalla riflessione, è in fondo la stessa condizione che ha permesso al tempo stesso e con la medesima facilità sia il capovolgimento dei valori tradizionali ad opera del nazismo e dello stalinismo sia il suo rovesciamento. La rieducazione dei tedeschi dopo la caduta del Terzo Reich fu «così sorprendentemente facile [...] che ogni cosa avvenne come se la rieducazione fosse automatica»<sup>144</sup>. Tale facilità, dice Arendt, non dovrebbe consolarci: essa è segno del fatto che si trattò in realtà dello stesso fenomeno.

A nulla servirà allora opporre a quelle menzogne delle verità e inutile, anche se da un certo punto di vista efficace, sarà il tentativo di sostituire al sistema delle menzogne dell'ideologie un nuovo sistema di verità, di valori se ciò avviene secondo la medesima modalità con cui è stato imposto il primo, cioè sul modello del dominio e della distinzione tra il re-filosofo che comanda in quanto detentore della verità, e i governati, semplici esecutori di modelli che non conoscono. È sulla base

---

<sup>141</sup> Cfr. *ivi*, pp. 630-656 e *Understanding and Politics*, *op. cit.*, pp. 103-104.

<sup>142</sup> «Solo individui che per una ragione o per l'altra non erano più guidati dai motivi ordinari dell'interesse personale e del senso comune poterono indulgere a un fanatismo fatto di convinzioni pseudoscientifiche (le leggi della vita o della natura) che, per quanto concerne tutti i loro immediati scopi pratici (vincere la guerra o sfruttare il lavoro), si sono dimostrati del tutto controproducenti» (Id., *Social Science Techniques*, *op. cit.*, p. 19; cfr. anche pp. 8-9).

<sup>143</sup> Id. *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p.271.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 272.



di tale convinzione che Arendt critica gli autori de *The Black Book. The Nazi Crime Against Jewish People*, di commettere l'errore di non comprendere che il loro tentativo di dipingere il popolo tedesco come il popolo assolutamente colpevole contrapposto ad un popolo assolutamente innocente, quello ebraico, presupponeva la stessa operazione, che essi (fortunatamente) non potevano compiere, di sostituire la realtà fittizia propagandata dai nazisti con una nuova realtà altrettanto menzognera. Gli autori de *The Black Book*, dice Arendt, «trascurano il fatto che essi non possiedono il potere di far *apparire* l'intera nazione tedesca colpevole così come i nazisti avevano fatto *apparire* gli ebrei»<sup>145</sup>. L'affermazione di questa loro convinzione avrebbe avuto bisogno infatti della stessa costruzione di un nuovo sistema di menzogne da sostituire a quella fornita dai nazisti. Dunque, indipendentemente dai contenuti del loro messaggio i critici del totalitarismo elaborano le loro denunce e le loro strategie ponendosi in una posizione simile in cui la polemica fa leva sul ricorso a certezze, fondamenti etici a cui riferirsi<sup>146</sup>. Non è con la nuova imposizione di valori e di conoscenze che si può uscire dalla crisi morale, politica ed epistemologica<sup>147</sup> che ha caratterizzato il totalitarismo, ma attraverso la ridefinizione di un diverso modello di ricerca e di trasmissione della verità. L'obiettivo che secondo Arendt bisogna porsi di fronte l'espulsione della verità dalla comunità umana è quello di favorire lo sviluppo di quelle facoltà che possono contrastare tale fenomeno: il pensiero, la comprensione, il giudizio. La possibilità di resistere o lottare contro il regime totalitario risiede infatti più nella capacità di comprendere, anche nella sua forma rozza e preliminare, che nella conoscenza e nell'informazione sicura o nell'analisi politica più acuta<sup>148</sup>.

A questo problema Arendt pone la soluzione del ritorno al racconto. Esso viene proposto innanzi tutto come modalità di ricostruzione, giudizio e trasmissione del sapere sugli eventi storici. Come si è detto tale scelta ha il senso del rifiuto della continuità e dell'asetticità delle forme storiografiche tradizionali.

A questo punto bisogna chiedersi perché esso venga presentato come forma di ricostruzione degli eventi che si contrappone alle modalità di ricerca e trasmissione della verità di tipo verticalizzante affermatesi nella tradizione filosofiche, nella scienza moderna, nella propaganda ideologica poiché capace di favorire lo sviluppo della capacità di giudizio critico. L'elemento che accomuna i tre casi è la tendenza a delegare ai "saggi", ai filosofi-re, scienziati e regimi a detenere e comunicare/imporre agli altri la verità, una verità che ha perso ogni legame col significato. Il racconto è una forma di giudizio sulla realtà che mantiene innanzi tutto, quel legame con gli

---

<sup>145</sup> Id. *The Image of Hell*, Recensione a *The Black Book: The Nazi Crime Against Jewish People*, in "Commentary", II, 3, 1946, pp. 291-295, trad. it. "L'immagine dell'inferno", in Id., *Archivio Arendt 1*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 233.

<sup>146</sup> Cfr. L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, op. cit., p. 116.

<sup>147</sup> Cfr. D. Luban, *Explaining Dark Times*, op. cit., p. 218.

<sup>148</sup> Cfr. H. Arendt, *Understanding and Politics*, op. cit., pp. 94-95.

accadimenti e con la loro particolarità che le altre forme di conoscenza succitate tendono ad annullare in funzione della loro tendenza a generalizzare. Inoltre esso ricostituisce l'ambito di esercizio della libertà degli uomini perché costituisce una forma di ricostruzione degli eventi che lascia il lettore/ascoltatore libero di esprimere il proprio giudizio. Esso infatti è privo di quella forza coercitiva, di quel carattere tirannico che caratterizza le verità platoniche, le verità scientifiche, le deduzioni logiche.

È per questo motivo che Arendt propone come forma di resoconto storiografico il racconto. Esso infatti, come ha affermato Benjamin, si distingue dall'informazione e dalla storia per il fatto di raccontare eventi senza fornire o addirittura imporre al lettore un nesso causale, una spiegazione «plausibile» di essi. Come si legge nel saggio sull'opera del narratore Nikolai Leskov, nella sua pretesa di plausibilità e di poter spiegare i fatti l'informazione è ancor più pericolosa del romanzo<sup>149</sup>; in questa sua peculiarità si contrappone infatti alla “straordinaria” e “meravigliosa” caratteristica del racconto, che secondo Benjamin emerge con chiarezza dalla lettura dei racconti di Leskov *L'inganno* e *L'aquila bianca*, e che consiste nel lasciare il lettore «libero di interpretare la cosa come preferisce»<sup>150</sup>. Ciò non significa che il racconto costituisca una forma di comunicazione “asettica” che pretenda di essere assolutamente oggettiva. Anzi, proprio in virtù di quanto detto sopra, essa si mostra veicolo di una razionalità, di una saggezza pratica che da una parte è incarnata nell'esperienza della vita della comunità e che contribuisce a formare una tradizione, dall'altra, in virtù del suo carattere affatto stringente e coercitivo, lascia spazio a molteplici interpretazioni. Il carattere peculiare della narrazione consiste nel fatto di non dover spiegare gli eventi perché sorretta da una precisa visione del mondo. In questo senso il narratore rappresenta la versione secolarizzata dei cronisti medievali i quali ponendo

alla base della loro narrazione storica il piano imperscrutabile della salvezza divina, si sono liberati in anticipo dell'onere di una spiegazione dimostrabile. Al suo posto subentra l'interpretazione, che non si occupa dell'esatta concatenazione di determinati eventi, ma del modo in cui si inseriscono nel grande e imperscrutabile corso del mondo<sup>151</sup>.

Il racconto rappresenta quella forma di comunicazione del significato che non solo apre al confronto ma che soprattutto incita il lettore a giudicare. Nella sua forma antica esso infatti presenta gli accadimenti riproponendo il conflitto, il dilemma che si presenta ai personaggi.

---

<sup>149</sup> La pericolosità del romanzo è da attribuire al fatto di non provenire da un'esperienza condivisa ma dal lavoro solitario del romanziere.

<sup>150</sup> W. Benjamin, “Der Erzähler”, *op. cit.*, p. 253.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 260.

La domanda che ci si pone a questo punto è: come può una forma di pensiero che rimane legata all'esperienza e che prende la forma del racconto, generalmente considerati, dalla nostra tradizione filosofica come fonte di pregiudizio, essere fonte e luogo di costituzione e rafforzamento del pensiero critico<sup>152</sup>?

La risposta a questa domanda può essere rintracciata nelle opere di Marta Nussbaum e nella sua considerazione delle peculiarità del dramma tragico. La pensatrice mette in evidenza innanzi tutto la possibilità offerta dal racconto, modello di ricerca "orizzontale" e non "verticale" come quella astratta e generalizzante, di considerare la contingenza e la complessità delle questioni che esso pone. Mantenendo stretto il legame con le situazioni particolari esso consente infatti di scavare in profondità e di cogliere la ricchezza del problema, della situazione e dei punti di vista da cui esso viene affrontato. Inoltre il racconto non mira alla soluzione di un dilemma secondo una prospettiva verticalizzante, cioè attraverso il ricorso a criteri, norme universali, ma anzi mira a presentare la complessità, l'indeterminatezza e la difficoltà della deliberazione umana<sup>153</sup>. In questo senso, afferma Disch, «il racconto tragico serve non a risolvere questioni ma a porle, e a suscitare un pensiero critico spontaneo nel suo pubblico»<sup>154</sup>.

Il racconto dunque, in questa sua tendenza a lasciare aperte le questioni incita il lettore a pensare, ad esercitare le sue capacità di giudizio critico nel tentativo di risolvere questioni che il racconto ha lasciato aperte o di cui ha mostrato la contingenza. I punti di vista che esso ripresenta, espressione di probabili soluzioni al problema, diventano infatti segno della contingenza e non assolutezza del problema e della sua soluzione. Esse si rivelano e si mostrano infatti come il risultato di uno sforzo che è situato, particolare e pertanto anche provvisorio e discutibile.

Il racconto può svolgere la funzione che l'attività di seminare «*fermenta cognitionis*» svolgeva per Lessing: quella di offrire idee in cui i lettori potessero trovare materia per «pensare da sé». Il modello di ricerca e confronto pubblico che Arendt intende proporre e che trova spazio nell'attività narrativa è quello lessinghiano che non mira affatto a fornire verità, risultati, ma a suscitare nel lettore, nell'interlocutore il *Selbstdenken* e «questo con l'unico scopo di provocare un dialogo tra pensatori»<sup>155</sup>. L'aspetto peculiare di questa forma di pensiero che disdegna la ricerca di risultati definitivi che metterebbero fine al pensiero stesso, è che esso non è un dialogo silenzioso ma un dialogo anticipato con altri. Il *pensare da sé* simbolo dell'autonomia e della responsabilità

---

<sup>152</sup> Cfr. L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, op. cit., pp. 110-111.

<sup>153</sup> Cfr. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, trad. it. *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996.

<sup>154</sup> L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, op. cit., p. 112.

<sup>155</sup> H. Arendt, "On Humanity", op. cit., p. 11.

dell'uomo non è però, in nessun caso, «l'attività di un individuo unitario e chiuso» ma un'attività costitutivamente aperta al confronto<sup>156</sup>.

Come l'abitudine di Lessing a diffondere «*fermenta cognitionis*» o quella di Socrate di pungolare come un “tafano” svegliando i cittadini da un sonno dogmatico, contagiandoli con le sue perplessità, la narrazione non vuole insegnare nulla, nessuna verità definitiva<sup>157</sup> ma esortare a pensare e giudicare da sé e in una dimensione plurale.

Il racconto pone le condizioni perché il lettore venga coinvolto nel dibattito che esso sempre ripropone perché non impone una visione, una soluzione del dilemma raggiunta da un punto di vista universale e perciò obbligante. Esso permette invece la continua messa in discussione di un giudizio a cui però esso stesso non rinuncia. L'aspetto peculiare della teoria arendtiana della narrazione è che essa non nasconde, ma anzi rivendica la situatività e la provvisorietà di un giudizio che è comunque necessario. Non ci si può esimere in nessun caso dalla responsabilità di giudicare e di fronte ad una situazione di dubbio o di paura di sbagliare Arendt ribadirebbe comunque e in maniera inflessibile l'opportunità di prendere posizione perché senza l'esercizio del giudizio perderemmo la possibilità di dare un senso al mondo<sup>158</sup>.

Dal riconoscimento della pluralità dei punti di vista da cui si guarda il mondo però deriva anche la consapevolezza che quel giudizio improrogabile è comunque aperto alla discussione. Se anche lo spettacolo a cui assistiamo fosse sempre lo stesso e pertanto noioso, il pubblico muterebbe tuttavia «da generazione a generazione; né è da credere che un pubblico rinnovato giunga alle conclusioni tramandate dalla tradizione intorno a ciò che un dramma immutabile ha da dire»<sup>159</sup>. Il racconto, in quanto forma di giudizio, si apre ad una infinita attività di interpretazione e reinterprete, mantenendo la capacità di suscitare nel lettore il bisogno di ricercare da sé un significato. È questo dunque il valore della narrazione: essa è «in grado, dopo millenni, di produrre stupore e riflessione. Somiglia ai chicchi di grano che sono rimasti ermeticamente chiusi per millenni nelle celle delle piramidi e che hanno conservato fino ad oggi la loro forza germinativa»<sup>160</sup>.

In conclusione le caratteristiche che Arendt attribuisce alla narrazione la rendono, a differenza di quanto hanno affermato alcuni teorici come H. White o F. Jameson, qualcosa di diverso da una forma di discorso ideologizzante proprio perché non pretende di rispecchiare fedelmente la realtà e che anzi non rinuncia, e in modo palese, a fornire un giudizio su di essi. Il problema della forma di moralità che esso veicola è un problema che nell'opera di Arendt viene, evidentemente, posto

---

<sup>156</sup> Cfr. *ivi*, pp. 10-11.

<sup>157</sup> Cfr. *Id.*, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, pp. 265-267.

<sup>158</sup> Cfr. R. Beiner, “Hannah Arendt on Judging. Interpretative Essay”, in H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University Chicago Press, Chicago 1982, pp. 89-156, 164-174, trad. it. “Il giudizio in Hannah Arendt”, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 152.

<sup>159</sup> *Id.*, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>160</sup> W. Benjamin, “Der Erzähler”, *op. cit.*, pp. 254-255.

diversamente: il racconto dei fatti è ideologico quando si presenta come calco fedele e oggettivo della realtà o quando tenta di presentare un sistema di valori universale che non sono incarnati in una esperienza condivisa che non emergono da una pratica di confronto e di ricerca che è al tempo stesso personale e pubblica. In questa ottica va vista la critica al *The Black Book*. La questione che rimane ancora aperta però è ancora quella evidenziata da Disch: come è possibile proporre una narrazione, una forma di giudizio situata se con la rottura del filo delle tradizioni e della condivisione di un'esperienza comune abbiamo perso anche i criteri e i valori comuni che da essi provengono?

### III.3 Narrazione e giudizio

#### III.3.1 Etica e poetica.

«Il primo e vero narratore è e rimane quello di fiabe»<sup>161</sup>. Con questa frase Benjamin intende sottolineare l'aspetto "pratico" della narrazione: essa contiene sempre un orientamento pratico, un utile, un consiglio. Tale aspetto trova conferma nelle parole di Leskov: «alla base dei miei ragionamenti – dice il narratore riferendosi in particolar modo al racconto *A proposito della sonata a Kreutzer* – è assai più una concezione pratica della vita che un'astratta filosofia o un'elevata morale, e tuttavia sono abituato a pensare a questa maniera»<sup>162</sup>. Il riferimento è dunque relativo ad una saggezza pratica, a un «consiglio, cucito nella stoffa della vita vissuta»<sup>163</sup>, piuttosto che ad un'astratta teoria etica. È qui che si coglie l'aspetto che Benjamin tiene a sottolineare e che consiste nel rapporto che la narrazione intrattiene con l'esperienza concreta di una vita vissuta in comunità.

La narrazione tramanda miti, modelli incarnati dagli eroi della storia in cui i membri della comunità possono riconoscersi. Essa è dunque veicolo di una moralità che ha nell'esperienza comune la sua fonte e che si contrappone alla sua forma teorica e astratta.

L'aspetto etico della narrazione viene sottolineato anche da Ricoeur, il quale, nella sua analisi della teoria aristotelica dell'intrigo tende a mettere in evidenza la connessione esistente tra poetica ed etica<sup>164</sup>.

Tale legame viene colto già a partire dalla stessa definizione dei concetti di *mimesis* e *muthos*. Aristotele definisce la *mimesis* come imitazione o rappresentazione dell'azione mediante il

---

<sup>161</sup> W. Benjamin, "Der Erzähler", *op. cit.*, p. 267.

<sup>162</sup> Cfr. *ivi*, p. 271.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 250.

<sup>164</sup> A ribadire questo legame è anche Guastini il quale afferma: «l'orizzonte del dramma attico è un orizzonte insieme etico e poetico, senza che questi due elementi possano andare separati. Nessuna grande teoria greca della poesia ha mancato di cogliere il nesso che esisteva nella *paideia* greca classica tra poesia ed etica». Se l'autore riconosce a Platone e a Gorgia di aver colto in qualche misura tale nesso, merito di Aristotele è quello di averlo colto in tutta la sua portata (cfr. D. Guastini, *Come si diventava uomini*, *op. cit.*, pp. 159-160).

linguaggio metrico. Si tratta di una definizione che riguarda la sola tragedia e che viene costruita mediante la suddivisione della tragedia stessa in parti. Delle sei parti indicate da Aristotele quella che risulta essere l'anima del componimento poetico è l'intrigo che costituisce il "che cosa" della tragedia, il suo oggetto. Poiché la *mimesis* è imitazione dell'azione e il *muthos*, cioè l'intrigo, costituisce la connessione degli atti, si potrebbe dire, dice Ricoeur, che *mimesis* e *muthos* finiscono col coincidere. Tale idea sembra essere confermata dalla frase di Aristotele: «imitazione dell'azione è il racconto. Per racconto qui intendo la composizione dei fatti»<sup>165</sup>. Ma, dice Ricoeur, tale equazione tra imitazione dell'azione (*mimesis*) e connessione dei fatti (intrigo), per quanto sia utile, non è sufficiente a spiegare il senso di *mimesis praxeos*. È vero che il *muthos* può essere considerato, come lo stesso Ricoeur ha fatto, come «correlato noematico», cioè come oggetto della *mimesis*, ma se da una parte esso lascia cogliere l'aspetto di rottura consistente nello spazio di finzione che la *mimesis* in quanto imitazione creatrice dischiude, è anche vero che esso non lascia cogliere il legame esistente tra poetica e realtà. Porre l'accento sulla connessione dei fatti e quindi sull'aspetto di costruzione e di finzione che separa il componimento poetico dal mondo dell'azione potrebbe comportare il nascondimento del legame che invece esiste tra poetica ed etica, consistente nel fatto della comune appartenenza della *praxis* sia all'ambito reale dell'etica che a quello immaginario della poetica. La *mimesis* ha la funzione di trasporre "metaforicamente" il campo della *praxis* mediante la costruzione dell'intrigo<sup>166</sup>. Se è così, conclude Ricoeur, nel termine *mimesis* va rintracciata «una referenza a ciò che sta a monte della composizione poetica» (*ibidem*) e che Ricoeur definisce *mimesis I*.

Il legame che il filosofo ha così rintracciato tra poetica ed etica riguarda in particolar modo il problema «della comprensione dell'ordine dell'azione che l'attività narrativa implica»<sup>167</sup>. Il modello tragico infatti, modello limitato di narritività, in quanto esplorazione delle vie mediante le quali l'azione getta gli uomini nell'infelicità, presuppone e dipende da una «pre-comprensione dell'azione». Il legame con l'etica risulta ulteriormente evidente se si considera che uno degli elementi distintivi della tragedia riguarda i caratteri dei personaggi, cioè le loro qualificazioni etiche<sup>168</sup> che, evidentemente provengono dalla realtà. Pertanto, sostiene Ricoeur riprendendo Aristotele, ciò che il poeta si propone di rappresentare è l'uomo secondo l'etica, visto il peso che viene attribuito ad una delle parti della tragedia, quella appunto dei caratteri. Se lo scopo della

---

<sup>165</sup> Aristotele, *Poetica*, 1450a1, p. 137; cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>166</sup> cfr. P. Ricoeur, *ivi*, p. 81

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Ricoeur sottolinea l'importanza dei caratteri rispetto all'azione nella poetica aristotelica. La sua lettura si contrappone alla minore rilevanza che Arendt sembra invece attribuire a questo elemento della tragedia (cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 268, nota 12). Per quanto sia chiara l'intenzione della pensatrice di limitarsi a far emergere la centralità dell'azione rispetto a qualsiasi altro elemento o aspetto del dramma, l'importanza dei caratteri, per le ragioni dette da Ricoeur, è comunque notevole (cfr. P. Donini, "Poetica e retorica", in AA. VV., *Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 341-343).

rappresentazione della tragedia consiste nella catarsi degli spettatori mediante la rappresentazione delle vicende in cui sono coinvolti gli uomini “migliori” è evidente che le qualificazioni etiche dei personaggi costituiscono un ingrediente fondamentale perché la tragedia possa conseguire tale scopo. La tradizione fornisce dunque al poeta un insieme di esempi del nostro modo di categorizzare i comportamenti etici.

Il fatto che l’azione sia da sempre “compresa” anche dal punto di vista etico pone il problema della pretesa neutralità del giudizio del lettore o comunque la neutralità stessa del componimento poetico. Tale pretesa neutralità, infatti, è inconciliabile con l’impossibilità che le azioni siano eticamente neutrali. E del resto tale neutralità sarebbe anche inconciliabile con lo stesso scopo della tragedia che è quello di suscitare pietà nel pubblico. Con queste argomentazioni Ricoeur sottolinea il fatto che, anche nei casi in cui il poeta decida di sospendere il giudizio morale o di capovolgerlo mediante l’ironia, la rappresentazione poetica manterrebbe il suo legame con l’etica e una precisa valenza morale. Essa infatti non può prescindere da quella che è la qualità etica dell’azione, ritenuta da Ricoeur il corollario del «carattere principale dell’azione, quello cioè d’essere, da sempre, simbolicamente mediata»<sup>169</sup>.

Se la poetica non può prescindere da una pre-comprensione dell’azione per poter essere essa stessa comprensibile e se in tale senso non può non inserirsi all’interno di un preciso contesto culturale in cui si danno determinati modelli e schemi di comprensione dell’agire, d’altra parte va ricordato che è la stessa comprensione dell’azione che necessita di una forma di comprensione narrativa per poter essere compresa. Un’azione può essere, infatti, compresa soltanto se inserita in un discorso di tipo narrativo<sup>170</sup>. Questa affermazione può essere sostenuta da considerazioni che riguardano la struttura di intelligibilità dell’azione stessa o, da un punto di vista fenomenologico, la sua struttura temporale, per la quale ogni azione, pur avendo un’unità intrinseca, è costituita da fasi interdipendenti organizzati in una configurazione di tipo narrativo<sup>171</sup>.

Il problema del rapporto tra narrazione ed etica, oltre a riguardare l’aspetto più generale della possibilità di comprendere e interpretare le azioni, riguarda quello del giudizio etico che la narrazione veicola. Una volta stabilita la capacità del racconto di farsi portavoce di determinati valori morali, infatti, il problema diventa quello di stabilire fino a che punto il racconto può essere considerato fonte di moralizzazione senza correre il rischio, illustrato da Hayden White, di cadere nella strumentalizzazione ideologica del testo. E pur volendo riconoscere alla narrazione il nobile scopo di favorire una maggiore possibilità di convivenza tra gli uomini attraverso la proposta di

---

<sup>169</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 101.

<sup>170</sup> Si veda il paragrafo II.3.2.2.

<sup>171</sup> Cfr. D. Carr, *Time, Narrative, and History*, op. cit.; P. Ricoeur, *Temps et récit I*, op. cit., spec. Parte I, Cap. I.

concreti modelli moralmente positivi, come è possibile discernere tra modelli positivi e modelli negativi? E in fine, qual è la libertà del lettore rispetto a quei modelli?

La risposta a questa domanda, nell'opera arendtiana, così come nell'opera di pensatori come Martha Nussbaum, va nella direzione della sottolineatura della rilevanza morale della letteratura proprio all'interno di una concezione dell'esperienza morale che si contrappone ad un modello "verticalizzante", universale e in questo senso ideologico. E, del resto, come si è visto, il ritorno ad un modello narrativo dovrebbe favorire proprio lo sviluppo di facoltà critiche che consentano di esprimere un giudizio autonomo da quegli stessi modelli, dai giudizi forniti dal narratore.

Per comprendere meglio tale soluzione val la pena di riprendere brevemente i punti da cui il problema che intende risolvere nasce. Innanzi tutto, seguendo la poetica di Aristotele, si è giunti ad affermare che la poesia è capace di attribuire un significato agli eventi attraverso la costruzione dell'intrigo fondata su una connessione dei fatti di cui il poeta è autore. Questa affermazione, rafforzata dalla sottolineatura che la scelta di uno stile, di un intrigo, di una struttura, è già segno di una direzione che il poeta intende seguire nella presentazione dei fatti, di un suo personale giudizio, fa emergere la domanda: fino a che punto il punto di vista del narratore diventa vincolante, fonte di scelte e valori morali? La funzione che il racconto svolge è una funzione normativa? Esiste un principio, un criterio, uno strumento di scelta che ci consenta di scegliere un racconto piuttosto che un altro?

Il problema può nascere quindi dall'affermazione di un aspetto della narrazione chiamato in causa proprio come "antidoto" rispetto a forme ideologiche di ricerca e trasmissione della verità: l'implicazione del narratore in quanto individuo singolare, concreto e situato, nella costruzione dell'intrigo. Se infatti l'universale consistente nella connessione causale tra eventi è un prodotto della composizione poetica è possibile attribuire ad esso il carattere di arbitrarietà e artificiosità che rendono il racconto suscettibile di essere ritenuto strumentalizzabile ideologicamente. Il poeta potrebbe usare l'intrigo come mezzo per veicolare significati e modelli etici a proprio piacimento. Non bisogna dimenticare, come ricorda lo stesso Ricoeur, la capacità della letteratura di modificare l'esperienza. Ma il filosofo francese ritiene che proprio alla negazione di tale capacità, in questo concorda in un certo senso con Arendt, o comunque del carattere referenziale della letteratura, si deve la sua legittimazione ideologica oppure, dall'altra parte la derisione morale. Secondo Ricoeur la negazione di un rapporto tra il mondo del testo e il cosiddetto mondo extralinguistico porta a disconoscere, all'interno di una posizione palesemente positivista, la capacità del testo di modificare l'ordine sociale e morale. Il filosofo sembra così sostenere che i pericoli della strumentalizzazione del testo più che derivare dalla tesi di cosiddette "«illusioni referenziali» che rivendicano un rapporto del testo "a monte" e "a valle" con la realtà, derivano proprio da un suo



disconoscimento che sfocia nella sottovalutazione della funzione “trasformante” che la *mimesis* svolge “a valle”, cioè al livello detto di *mimesis* III, il livello del mondo del lettore. Dunque nell’analisi di Ricoeur l’aspetto etico della narrazione è strettamente legato con il concetto di referenza e con la tesi di tre livelli della *mimesis*. Il primo concetto infatti rivendica il rapporto esistente tra testo e mondo, la seconda tesi implica invece la reciprocità del rapporto e quindi sottolinea l’effetto di trasformazione di testo e realtà avente inizio e terminante al di fuori del testo stesso.

Questo primo punto ci porta a considerare l’aspetto della situatività di quel giudizio che è innanzi tutto appartenenza ad una comunità, ad una cultura, ad un’esperienza condivisa e quindi a “complicare” il tema del coinvolgimento del soggetto nella sua attività di imitazione creatrice.

Il secondo aspetto da considerare, in realtà legato al primo, è: qual è il rapporto che il racconto stabilisce tra il punto di vista del narratore e quello del lettore? Rifiutando l’ottica verticalizzante e l’idea di una definitività del racconto possiamo affermare che questa capacità di sviluppare un rapporto “democratico”, paritetico, che lasci comunque libero il lettore di giudicare, è da rintracciare nella struttura stessa di un racconto che non pretende di fornire soluzioni, ma viceversa, ripropone la complessità e l’indeterminatezza della deliberazione pratica suscitando così una reazione nel lettore il quale è spinto a chiedersi quale potrebbe essere, dal suo punto di vista, la scelta più giusta nella situazione proposta dal testo<sup>172</sup>. L’aspetto fondamentale da considerare a questo punto, considerato l’atteggiamento di imparzialità situata del narratore, la struttura non coercitiva del racconto, è quello delle capacità messe in atto dal lettore. Nell’opera di Hannah Arendt esse riguardano il giudizio e l’immaginazione.

### **III.3.2 Narrazione ed esperienza condivisa**

Innanzitutto bisogna chiarire il tipo di legame che l’etica e la poetica intrattengono e il modo e il livello in cui il poeta attinge al campo della pratica o meglio della comprensione pratica nella sua composizione di poemi.

È chiaro che a livello di *mimesis* I si situa il fondo culturale del poeta a cui egli attinge per trarvi non soltanto una prima categorizzazione dell’azione, ma anche «una prima messa in forma narrativa» del campo pratico. Ciò significa che il poeta trae dalla tradizione forme, “tipi” di

---

<sup>172</sup> Cfr. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, trad. it. *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 64-65.

connessione logica<sup>173</sup> delle azioni secondo le leggi di verosimiglianza. Ed è proprio questo attingere alla tradizione culturale che rende l'intrigo «accettabile» per il lettore e quindi persuasivo.

Come ha sottolineato Arendt, nei racconti di Omero, Erodoto o Tucidide la grandezza delle gesta e delle parole pronunciate dai personaggi della storia non avevano bisogno di un riconoscimento, di uno sforzo da parte del poeta perché esse venissero *riconosciute* come tali. La loro grandezza era infatti chiara a tutti. E, quando Arendt sottolinea viceversa il ruolo fondamentale del poeta che compie un atto di riconoscimento e di custodia di quella grandezza, non fa altro che sottolineare l'importanza che l'esercizio del giudizio svolge, sia nel momento in cui viene espresso da una comunità di spettatori che assistono all'azione e che sono in grado di *riconoscere* nel giudizio del poeta il loro, sia nel momento in cui quel giudizio viene espresso dal poeta che in qualche modo partecipa a quello dei suoi concittadini e lo immortala. In questo egli può essere imparziale ma anche *situato*.

Il giudizio che viene espresso dal poeta, anche attraverso una determinata forma di intrigo, costituisce l'introduzione di un elemento che è al tempo stesso innovatore, perché rappresenta una presa di posizione, ma anche di riduzione dell'estraneità degli eventi che vengono organizzati in una forma che è intellegibile e familiare. Come ha sostenuto Hayden White, l'intreccio viene scelto liberamente dallo storico che in tal senso esprime un giudizio, ma egli lo fa scegliendo tra modelli che possono essere riconosciuti dal pubblico. Tali modelli provengono infatti da una cultura che narratori e lettori condividono. La pre-comprensione di quei modelli è necessaria perché il racconto possa essere compreso dal lettore<sup>174</sup>.

Il narratore si fa portavoce di un giudizio che il lettore può *riconoscere*; egli non apprende qualcosa di assolutamente nuovo ma *riconosce* appunto nel resoconto del poeta «la forma dell'azione umana, il modo in cui la vita dell'uomo si attua»<sup>175</sup>, attraverso la lente del giudizio, dell'espressione dei criteri valutativi di quelle azioni. Il giudizio è espresso infatti nella scelta di un modello piuttosto che di altri.

Il riferimento al *riconoscimento* aristotelico che ha nell'opera dello Stagirita una valenza gnoseologica oltre che etica, rimanda ad un rapporto tra racconto e lettore che implica il duplice coinvolgimento delle operazioni di configurazione del poeta che è portatore di tradizioni, di valori,

---

<sup>173</sup> Ricoeur chiarisce che il termine logico non è del tutto appropriato all'intelligenza che sottostà alla costruzione e comprensione dell'intrigo poiché si tratta di un'intelligenza che afferrisce al campo della pratica. Il termine logico viene comunque usato per indicare che la "figura", la totalità in cui il poeta inserisce gli eventi non ha al suo interno nessi tra eventi che siano di tipo cronologico. Ogni evento si lega agli altri in virtù di un nesso causale che il poeta istituisce tra essi (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I, op. cit.*).

<sup>174</sup> Cfr. il paragrafo I.3.4.5.

<sup>175</sup> D. Guastini, *Come si diventava uomini, op. cit.*, pp. 188-189.

di modelli condivisi, e di colui che li riconosce, il lettore<sup>176</sup>. La condivisione di valori e criteri derivante da un'esperienza condivisa è ciò che porterebbe poeta e lettore a giudicare come ripugnante «assistere alla rovina degli uomini totalmente buoni»<sup>177</sup> ad esempio, o fonte di indignazione la povertà in cui versava la classe operaia inglese durante la Rivoluzione industriale o l'evento totalitario e la terribile realtà dei campi di sterminio, per usare gli esempi arendtiani.

L'elemento che complica e al tempo stesso porta ad una risoluzione delle questioni poste risiede in questo riferimento forte al contesto culturale e di esperienza condivisa in cui si inserisce l'opera del narratore. Il narratore non è l'individuo isolato o lo scienziato che è riuscito a guadagnare il punto archimedeo della obiettività assoluta e astratta. È un uomo concreto e appunto situato. Questa considerazione potrebbe, come si diceva, complicare ulteriormente la questione: se il racconto è semplicemente portavoce di una moralità condivisa esso ritorna ad essere una fonte autoritativa e normativa rispetto alla quale il singolo non può che porsi in maniera passiva<sup>178</sup>. Tuttavia, il concetto del riconoscimento a cui si faceva riferimento sopra, si presta ad una lettura che consente di ricollocare l'attività del poeta in un contesto che è già di per sé luogo della discussione. La narrazione è una forma di giudizio che presuppone l'apertura verso una dimensione plurale che il singolo sperimenta anche nell'esercizio della mentalità allargata, nell'uso dell'immaginazione che consente di vedere le cose dal punto di vista di un altro, nell'esercizio del *Selbstdenken*, un pensare da sé che mira non solo a favorire successivamente ma a situarsi immediatamente nella dimensione di un dialogo con interlocutori immaginari.

Le considerazioni sul nesso tra narrazione ed esperienza condivisa entrano in crisi nell'età contemporanea, nella qual, come denuncia Benjamin, «l'arte di narrare si avvia al tramonto»<sup>179</sup> a causa della perdita delle «azioni dell'esperienza»<sup>180</sup>. Benjamin lamenta l'assenza di esperienza condivisa, di vita comunitaria da cui deriva quella saggezza intessuta nella stoffa del testo narrativo. La narrazione giunge al tramonto dice B. perché è venuta meno la saggezza, il lato epico della verità, dovuta al venir meno della sua stessa fonte: l'esperienza condivisa di una comunità.

---

<sup>176</sup> Ovviamente il concetto di riconoscimento ha un significato preciso non solo all'interno della Poetica ma anche nella teoria gnoseologica di Aristotele. Ricoeur riprende questa nozione per sottolineare il carattere prospettico della verità e per stemperare l'affermazione secondo cui il poeta sarebbe l'assoluto inventore dell'intrigo e del significato. L'aspetto del riconoscimento infatti implica l'idea della condivisione di schemi e modelli interpretativi da parte del poeta e del lettore (cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I, op. cit.*, p. 74; cfr. Aristotele, *Poetica*, 1448b 16-17, p. 127). Esso inoltre rimanda al dinamismo che caratterizza l'operazione di costruzione dell'intrigo, che è appunto una *poiesis*, dinamismo che riguarda sia il livello di *mimesis I* che il livello di *mimesis III*. Tale dinamismo segna il legame tra i due livelli: i vincoli culturali, vincoli oggettivi del verosimile, quelli che rendono plausibile la connessione dei fatti, ed elemento soggettivo dell'accettabilità di tale connessione. L'intrigo è persuasivo se esso rispetta «i vincoli culturali dell'accettabile» (Vedi P. Ricoeur, *Temps et récit I, op. cit.*, p. 83).

<sup>177</sup> D. Guastini *Come si diventava uomini, op. cit.*, p. 169; cfr. Aristotele, *Poetica*, 1452b 36, p. 157.

<sup>178</sup> Come abbiamo visto Hayden White indica questo elemento come il tratto che distingue la narrazione dalla cronaca e dal resoconto annalistico. Essa infatti è sempre legata ad un ordine sociale e morale preciso ed ha come finalità quello di moralizzare gli eventi di cui tratta (cfr. il paragrafo I.3.4.2)

<sup>179</sup> W. Benjamin, "Der Erzähler", *op. cit.*, p. 247.

<sup>180</sup> *Ivi.* p. 248.

L'orientamento pratico della narrazione ha secondo Benjamin questa principale fonte. Venuta meno la fonte si assiste all'espulsione della narrazione dal parlar vivo (cfr. p. 251). Il ruolo fondamentale della vita comunitaria da cui sgorga quella saggezza pratica di cui il narratore si fa portavoce dando vita e attingendo a sua volta alla tradizione orale di ogni comunità e il nesso della sua scomparsa con quella della narrazione viene affermato ulteriormente nelle considerazioni relative alla comparsa della forma di letteratura antagonista a quella del racconto: il romanzo. Sostenendo la situazione di solitudine e di isolamento che il romanziere vive e soprattutto l'assenza di legame con la tradizione orale Benjamin sembra rintracciare nella forma letteraria che ha contribuito alla scomparsa del racconto proprio quegli aspetti che lo rendono diverso dal racconto nel suo legame con la vita comunitaria. La comparsa del romanzo e la scomparsa della narrazione sembrano essere connessi al progressivo sradicamento dell'uomo contemporaneo, alla sua atomizzazione.

Nel caso della poesia e della storiografia antica il racconto sembra configurarsi come una ripresentazione, seppur situata, di punti di vista reali che si confrontano sulla scena pubblica della *polis*. Con la scomparsa di tale momento pubblico di confronto la narrazione deve svolgere la funzione di favorirlo non soltanto nella sua attuazione concreta, quella realizzatasi in Grecia, ma anche nell'acquisizione di una modalità di ricerca e di giudizio che è già intrinsecamente e "immaginativamente" aperta al dialogo.

Il problema è dunque la perdita di ogni punto di riferimento o criterio di senso comune, condiviso, che anche Arendt denuncia affermando che le nostre categorie... Quella sottolineata da Arendt è una crisi epistemologica oltre che morale. Tale critica mette in discussione la possibilità di riproporre il modello di un racconto che trasmette significati, valori che sgorgano da un'esperienza, un confronto orizzontale. Il problema che si pone di fronte ad Arendt è dunque quello di individuare una soluzione che consenta di recuperare una "fonte" dei criteri di giudizio che al tempo stesso mantenga il legame con la concretezza dell'esperienza, la particolarità degli eventi, e si contrappone ad un modello astratto, universale e autoritativo. Arendt lo individua nell'esercizio del giudizio.

### **III.3.3 Narrazione, giudizio e comunità.**

Il giudizio è «la facoltà di pensare il particolare» e, poiché «*pensare* significa generalizzare», il giudizio costituisce «la facoltà di combinare, in modo misterioso, il particolare con il generale»<sup>181</sup>. In tal senso esso costituisce la facoltà in grado di connettere la tendenza del pensiero a generalizzare con l'aspetto della particolarità, dell'unicità e della contingenza che caratterizza il mondo degli affari umani.

---

<sup>181</sup> H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, a cura di R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. it. *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, Il Melangolo, 1990, p. 116.

In quanto capacità di *pensare* e dunque di *attribuire significato*, il giudizio rappresenta un'attività mentale che si configura come assolutamente personale, soggettiva ma anche come la più pubblica e politica delle attività spirituali. Il suo accostamento con il tema del gusto e del giudizio estetico kantiano evidenzia proprio questa sua duplice peculiarità.

Il gusto, così come l'olfatto, a differenza degli altri sensi che sono oggettivi si riferisce «a ciò che è particolare in quanto particolare, mentre tutti gli oggetti dati ai sensi oggettivi condividono con altri le loro proprietà, vale a dire non sono unici. Per di più nel gusto e nell'olfatto il mi-piace o non-mi-piace s'impone irresistibilmente»<sup>182</sup>. Come il gusto il giudizio è relativo al particolare e implica un discernimento tra ciò che mi piace e ciò che non mi piace, tra ciò che approvo e ciò che non approvo. In questo senso il esso costituisce un'attività soggettiva, personale, espressione di un particolare punto di vista, che dipende dalla posizione che l'uomo occupa nel mondo. D'altra parte il giudizio, in quanto «mentalità allargata», è caratterizzato da imparzialità. Tale imparzialità dipende dal potere dell'immaginazione di stabilire una distanza con l'oggetto da giudicare, una distanza che distingue il giudizio dal gusto; infatti, benché l'oggetto continui

a riguardarti come materia del gusto, si è stabilita ora, per mezzo della rappresentazione, la distanza adeguata - quel distacco, assenza di partecipazione o disinteresse indispensabili all'approvazione e alla disapprovazione, o alla valutazione di una cosa in conformità del suo valore. Rimuovendo l'oggetto, si è stabilita la condizione dell'imparzialità<sup>183</sup>.

Lo stretto legame con l'immaginazione, che accomuna giudizio e comprensione, consente ad esso di attuarsi in una condizione di non eccessiva vicinanza (quindi di non eccessivo coinvolgimento) e di non eccessiva distanza (colmata dalla capacità di immaginare, nel senso di rappresentarsi, ciò di cui non si ha diretta esperienza). L'immaginazione infatti

ci permette di vedere le cose sotto il loro vero aspetto, di porre a distanza ciò che è troppo vicino in modo da comprenderlo senza parzialità né pregiudizi, di colmare l'abisso che ci separa da ciò che è troppo lontano in modo da comprenderlo come se ci fosse familiare<sup>184</sup>.

La facoltà del giudizio descritta da Kant ha, secondo Arendt, un significato politico: essa infatti, a differenza della ragione pratica descritta nella seconda *Critica*, che ha come caratteristica

---

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>183</sup> *Ivi*, pp. 102-103.

<sup>184</sup> *Id.*, *Understanding and Politics*, *op. cit.*, p. 110.

necessaria alla sua attività legislativa il principio dell'accordo con se stessa, richiede anche la capacità di «ragionare al posto di chiunque altro»<sup>185</sup>. Essa

si fonda sull'accordo potenziale con altri: il processo del pensiero che realizza il giudizio non è un dialogo con se stessi, come il pensiero dedito al puro ragionamento; al contrario, anche se nel prendere la decisione io sono del tutto solo, il mio giudizio si esplica in una comunicazione anticipata con altri con i quali devo infine arrivare a un certo accordo<sup>186</sup>.

Il giudizio politico inteso sul modello del giudizio estetico kantiano e considerato alla luce della teoria della validità esemplare svolge un ruolo fondamentale in quanto consente di soddisfare alcune condizioni poste dalla teoria arendtiana e dalle particolari circostanze storiche di cui essa si occupa: la necessità di mantenere un rapporto con la particolarità dell'evento pur senza rinunciare all'attività mentale della ricerca del significato; il bisogno di scoprire un modello alternativo di riferimento ai criteri di giudizio in seguito alla crisi di quelli universali tradizionali; la possibilità di attuare un esercizio del giudizio che non abbandoni la sfera della particolarità senza però ricadere in quella del relativismo.

Un primo aspetto della teoria arendtiana da sottolineare è dunque il legame istituito tra il giudizio e l'immaginazione. La facoltà di rappresentare, di presentare alla mente ciò che è assente ai sensi mi mette nella condizione di poter giudicare l'evento senza che questo possa toccarmi direttamente, coinvolgermi, *interessarmi*. D'altra parte le questioni del giudizio come quelle del gusto sono sempre questioni che mi riguardano in prima persona, mi coinvolgono e implicano irresistibilmente un mi-piace o un non mi-piace. Infine il legame del giudizio con l'immaginazione è anche capacità di rappresentarmi i punti di vista altrui. Il riferimento all'immaginazione è dunque il riferimento che consente al giudizio, attività personale e "intima" come il gusto, di diventare un'attività che viene esercitata in pubblico, un pubblico concreto o appunto immaginario ma comunque imprescindibile<sup>187</sup>.

Il ricorso all'immaginazione quindi consente di conciliare l'aspetto assolutamente personale, singolare, del giudizio con la necessità che esso si apra o meglio implichi costitutivamente, secondo il modello di una mentalità allargata, ampliata, un misurarsi con i punti di vista altrettanto situati e personali degli altri. L'immaginazione consente cioè la liberazione da quegli aspetti idiosincratici, da quell'interesse che ostacolerebbe la comunicazione e la condivisione del giudizio stesso e

---

<sup>185</sup> Id., "The Crisis in Culture", *op. cit.*, p. 282. Qui Arendt si riferisce a I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 40, B157-158.

<sup>186</sup> Id., "The Crisis in Culture", *op. cit.*, pp. 282-283.

<sup>187</sup> «Gli spettatori esistono solo al plurale» (Id., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 97).

dunque un pensare da sé che è sempre in compagnia di altri. Al tempo stesso il giudizio, inteso come giudizio riflettente, estetico, consente il mantenimento degli aspetti di particolarità sia di colui che giudica che di ciò che è giudicato.

La parentela del giudizio con l'immaginazione, il *sensus communis*, la mentalità allargata rimanda ad un modello di pensiero che è sempre attivo perché resiste alla riduzione al punto di vista altrui, ma che si apre alla comprensione di quel punto di vista. Non è pura immedesimazione, empatia assoluta, ma confronto.

Come ha sostenuto Disch, la teoria arendtiana del giudizio consente di superare quella crisi evitando però di ricadere in uno scetticismo particolaristico o viceversa in un universalismo astratto<sup>188</sup>.

La teoria del giudizio che ella elabora riprendendo la Terza Critica kantiana deve inoltre soddisfare la duplice esigenza di colmare il vuoto, la scomparsa dei criteri di giudizio tradizionali attraverso una modalità che consenta al tempo stesso il rifiuto di modelli astratti e universali e la istituzione di uno spazio in cui gli uomini possano entrare in relazione. Tale esigenza non può essere soddisfatta se non attraverso una modalità di ricerca del significato che coinvolga direttamente i singoli in una dinamica di reciproco confronto.

Il giudizio è definito, secondo la formulazione kantiana, la capacità di sussumere il particolare sotto il generale; ma all'indomani dell'evento totalitario il generale risulta essere mancante. Pertanto, venuti meno i criteri generali sotto cui sussumere i *particolari* della realtà storica è necessario proporre una modalità di giudizio che consenta comunque di attribuire un significato a quanto accade. Tale modalità viene delineata sulla base della teoria kantiana della *validità esemplare*<sup>189</sup>. Nell'ambito della nostra esperienza ci formiamo dei concetti relativi ad oggetti particolari, concetti che racchiudono le caratteristiche fondamentali in base alle quali un oggetto viene riconosciuto come tale. Questo è quanto avviene in ambito conoscitivo, nel quale utilizziamo le «idee» platoniche o gli «schemi» kantiani. Nell'ambito dei «giudizi che non sono cognizioni» le cose possono andare diversamente: cioè

si può esperire o pensare un tavolo ritenendolo il migliore possibile e assumendolo ad esempio ideale di ciò che i tavoli dovrebbero essere in realtà: il *tavolo esemplare* [...]. Quest'esemplare è e resta un che di particolare, che proprio nella sua particolarità rivela quella generalità che altrimenti non potrebbe essere definita<sup>190</sup>.

Come fa notare Cangiotti,

---

<sup>188</sup> L. J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, op. cit., p. 144.

<sup>189</sup> Cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., pp. 116-117.

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 117

questa seconda via<sup>191</sup> ha il pregio di riuscire a mantenere in tutta la loro corposità entrambi i poli del problema o, se si vuole del giudizio: tanto il particolare quanto l'universale ricevono adeguata considerazione: il primo non è abbandonato insignificativamente a se stesso, e il secondo non è irrigidito in un' estraneità al concreto dell'esperienza<sup>192</sup>.

E ciò che è più importante è il fatto che rimane salvo l'aspetto della contingenza: nel caso del giudizio *esemplare*, infatti, il pensiero nasce da un esempio particolare e perciò esso non viene ingabbiato nelle maglie della necessità<sup>193</sup>.

Gli esempi hanno nel giudizio la stessa funzione che gli schemi hanno per la conoscenza. «L'esempio è il particolare, che contiene in sé un concetto o una regola universale o di cui si assume che lo contenga»<sup>194</sup>. Quando si giudica il particolare si ricorre ad un esempio, anch'esso particolare, «al quale *noi* conferiamo carattere "esemplare"<sup>195</sup>. Siamo in grado di giudicare un'azione come coraggiosa perché disponiamo, abbiamo in mente, l'esempio di Achille, o di affermare la bontà di qualcuno ricorrendo agli esempi di Gesù di Nazareth o di San Francesco d'Assisi, di uomini, di storie particolari e concrete che abbiamo riconosciuto come significativi rispetto ad alcuni criteri. Abbiamo cioè ritenuto, *giudicato*, che quegli esempi particolari contengano in sé una regola che può essere assunta come criterio di giudizio.

Ciò significa che nel giudicare un dato, un evento, un comportamento particolare noi ricorriamo ad esempi che *abbiamo ritenuto* significativi, validi. La validità dell'esempio rimane perciò circoscritta a coloro che ne possiedono in qualche modo un'esperienza, come contemporanei o come eredi di una specifica tradizione storica.

Il racconto ripresenta in qualche modo la scena in cui l'esercizio del giudizio, che si serve di esempi, può mantenere questo carattere di pubblicità per il quale narratore e lettore costituiscono gli interlocutori, i membri di una comunità all'interno della quale la particolarità, la situatività degli interpreti (narratore e lettore) e dell'oggetto del giudizio vengono preservati.

Così dicendo Arendt sembra introdurre un barlume di speranza che risiede nella capacità dell'uomo di essere un inizio insieme agli altri, attraverso le attività pubbliche dell'agire e del giudicare eventi, storie, esempi, racconti che possono diventare significativi per la sua condotta. L'azione e il giudizio costituiscono i momenti fondamentali e complementari da cui è possibile trarre sempre un nuovo significato e un nuovo criterio di giudizio, i quali possono trovare nel racconto e nella tradizione che esso inaugura o alimenta una relativa stabilità ed essere fonte di

---

<sup>191</sup> La prima è quella dell'intersoggettività del giudizio che rimanda all'idea di un patto tra gli uomini.

<sup>192</sup> M.Cangiotti, *L'ethos della politica*, op. cit., p.21.

<sup>193</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>194</sup> H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., p. 126.

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 127



continuità. Sarebbe un errore sperare di trovare nella teoria arendtiana riferimenti ad elementi più tangibili, stabili, permanenti, immuni da qualsiasi cambiamento. L'azione è ciò con cui l'uomo può introdurre una novità, un significato nel mondo; il giudizio e la narrazione consentono la sua conservazione ma anche la possibilità di una sua continua discussione, reinterpretazione.

«Chi ascolta una storia è in compagnia del narratore; anche chi legge partecipa a questa società. Ma il lettore di un romanzo è solo»<sup>196</sup>, così come lo è il romanziere stesso nel momento in cui scrive. Con queste poche battute Benjamin rivendica la peculiarità della narrazione di nascere dall'esperienza vissuta, tramandata di bocca in bocca, condivisa da un narratore e da un lettore/ascoltatore che a sua volta, probabilmente, diverrà un narratore, ma soprattutto la sua capacità di inaugurare una comunità di narratori e lettori laddove per comunità si intende il luogo di una condivisione attiva, di uno scambio tra chi racconta e chi ascolta/legge e interpreta. Perché condivisione attiva? Perché narratore e lettore sono appunto attivi nella pratica del raccontare: il narratore plasma, lascia la propria impronta sulla materia oggetto dei suoi racconti, non si limita semplicemente a fornire di essi un resoconto oggettivo. D'altra parte il lettore è colui che interpreta liberamente il testo. È in questo senso che il rapporto tra narratore e ascoltatore inaugura una comunità di interpreti e narratori, una comunità che ha ragion d'essere se la pratica narrativa viene intesa non come semplice conservazione, ricordo, custodia e trasmissione di un'esperienza ma come esperienza essa stessa<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> W. Benjamin, "Der Erzähler", *op. cit.*, p. 265.

<sup>197</sup> A questo proposito Cavarero e Guaraldo individuano nei gruppi di autocoscienza femminile i luoghi in cui quella della narrazione diventa una pratica che inaugura una nuova comunità, nell'ambito della quale ciascuna donna si espone raccontando la propria storia e ricevendo dalle altre un giudizio su di essa e sullo stesso atto del raccontare. Sulla base di un riconoscimento dell'inessenzialità del testo del racconto, si può affermare che più di esso conta il modo in cui ciascuno si espone e parla di fronte ad altri. E ciò in linea con il grande risalto attribuito ad azione e discorso considerate come attività molto simili alle arti non-poietiche per il fondamentale ruolo che in esse svolge il momento dell'esibizione. Il racconto nell'ambito di uno scambio di esperienze all'interno del gruppo assurge al momento dell'esibizione di un chi che si mostra parlando di fronte ad altri (cfr. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, *op. cit.*; O. Guaraldo, *Politica e racconto*, *op. cit.*).

## IL RACCONTO A *CONCLUSIONE* DELLA VITA?

La trattazione del tema della narrazione nell'opera di Arendt condotta in questo lavoro ha senza dubbio lasciato in ombra alcuni aspetti e ha evitato di trattare questioni che hanno anche una certa rilevanza. La scelta, del resto inevitabile, di focalizzare l'attenzione su alcune questioni piuttosto che su altre deriva dall'intenzione di far emergere, attraverso la lettura della teoria, non sempre esplicita, del racconto in Arendt, la sua caratteristica oscillazione tra novità e continuità, contingenza e comprensione, verità e significato, termini che trovano in parte, proprio nel riferimento alla narrazione, il luogo della loro "conciliazione". In parte, perché, come si è visto, il dualismo, l'oscillazione da un polo all'altro, se non si riducono ad un'insanabile contraddizione, rappresentano il segno di una precisa volontà anti-riduzionistica e mirante a porre le basi per una relazione tra poli apparentemente contrapposti. Relazione tra termini irriducibili l'uno all'altro e quindi non sintesi<sup>1</sup>.

A conclusione di questo lavoro si vuol sottolineare ancora una volta questa "resistenza alla sintesi" che deriva dalla concezione antropologica arendtiana e che in quanto tale soddisfa le esigenze che essa pone, attraverso una breve trattazione della sua concezione dell'identità umana. L'intento è quello di evidenziare le peculiarità di tale concezione, in relazione ai presupposti che caratterizzano il pensiero di Arendt, ma anche gli aspetti discutibili che derivano da una rigida volontà di rispettarli. A tale fine la riflessione arendtiana viene riletta attraverso il riferimento ai contributi di pensatori come MacIntyre, Schapp, Ricoeur e Carr.

### **Narrare l'esperienza.**

Il dibattito filosofico contemporaneo è stato attraversato dalla questione della crisi della soggettività per come essa era stata posta e pensata a partire dal *cogito* cartesiano. La soggettività forte e garanzia di ogni altra verità, fondamento di ogni umana conoscenza, ha in sé una tendenza solipsistica che esclude ogni alterità. La crisi di tale modello ha avuto esiti diversi: dall'ampliamento dell'orizzonte della soggettività attraverso la considerazione del suo rapporto con altri soggetti, come nel caso delle filosofie dell'alterità o della teoria della "razionalità comunicativa", alla messa in discussione della netta separazione tra soggetto e oggetto, fino alla sua completa destituzione e dissoluzione in un insieme frammentario di esperienze, affezioni, non più riconducibili ad alcun centro unificatore. Il soggetto, inteso appunto come centro a cui vengono ricondotte e attribuite tutte quelle esperienze, viene ripensato, in quest'ultimo caso, come

---

<sup>1</sup> Cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, op. cit., pp. 367-368; M. Cangiotti, *L'ethos della politica*, op. cit., p. 8; A. Dal Lago, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, p. 3.

“maschera”, cioè come finzione. Le conseguenze derivanti da tale concezione, al di là della riproposizione, in alcuni casi, dello stesso “male” che i critici della soggettività volevano estirpare, sono quelle dell’impossibilità di pensare ad una continuità dell’esistenza, condizione necessaria perché l’uomo possa ancora parlare della sua storia, del significato della sua esistenza, di responsabilità.

All’interno di tale confronto e come soluzione alternativa sia al concetto di una soggettività preesistente e sorda agli stimoli dell’alterità e dell’esperienza sia al concetto di una realtà frammentaria o illusoria, viene avanzata la proposta di pensare l’identità in termini narrativi, rispondendo così al bisogno dell’uomo di dare, attraverso la narrazione, una continuità e un senso seppur provvisorio, rivedibile e pertanto aperto alle sollecitazioni che vengono da un’esperienza imprevedibile e contingente.

Il modo in cui l’uomo si rapporta alla realtà è sempre dettato da una ricerca di significato di ciò che accade intorno a lui, delle scelte compiute o della sua storia di vita. La sua ricerca non si attua soltanto a livello di grandi e particolari esperienze, né esclusivamente in seguito ad una scelta consapevole: l’uomo organizza *sempre*, e secondo alcuni pensatori naturalmente<sup>2</sup>, la propria esperienza conferendo ad essa un significato. In altri termini l’esperienza umana, anche a livello di semplici e quotidiani eventi, è da sempre un’esperienza strutturata, significativa. Essa dunque non è da intendersi come il frutto di un processo cieco, automatico e cumulativo di dati che vengono colti in maniera immediata e caotica e che vanno a riempire la coscienza. Intesa in tal modo, cioè come una *tabula rasa*, la coscienza sarebbe soltanto un contenitore passivo atto a ricevere impressioni. Essa invece è il luogo di un’interazione con il mondo in cui memoria e novità si incontrano secondo una modalità che fa sì che i nuovi dati si aggiungano a quelli precedenti e vengano inseriti in un tutto che fornisce ad essi una posizione e un senso e che, alla luce delle nuove informazioni, ricolloca, rivede retroattivamente anche quelle precedenti.

Nel suo rapportarsi all’esperienza l’uomo si comporta come il poeta: organizza la propria esperienza inserendola in una struttura di significato che è appunto una struttura narrativa. Il narrare, nel quale la realtà riceve dal soggetto un ordine, un’organizzazione significativa, è un’attività razionale, un esercizio della facoltà del giudizio nella quale il ruolo del soggetto pensante è fortemente implicato. D’altra parte, come si diceva sopra, parliamo di un’interazione che, in quanto tale, presuppone il rapportarsi di due poli: l’uomo e la realtà che lo circonda, una realtà storica, concreta, particolare, che deve essere detta da una forma di razionalità e di discorso che non annulla né il particolare né la temporalità in cui questo si dà. E proprio in questo consiste la peculiarità della narrazione, il nostro modo primario di ordinare l’esperienza in quanto esperienza

---

<sup>2</sup> Cfr. D. Carr, *Time, Narrative, and History*, *op. cit.*, pp. 64-66.

temporale e in quanto esperienza di eventi temporali Anzi, come ha mostrato la fenomenologia, è la nostra stessa esperienza del tempo che si organizza secondo un ordine narrativo<sup>3</sup>.

Gli oggetti della nostra esperienza, che siano essi spaziali o temporali, sono totalità di cui però cogliamo soltanto un aspetto per volta. Ciononostante, noi non potremmo fare esperienza di un evento nella sua totalità se non lo cogliessimo da subito nella sua interezza, se cioè cogliessimo i singoli elementi o le fasi che lo compongono come elementi isolati. Viceversa, in virtù delle facoltà della *ritenzione* e della *protenzione* descritte da Husserl, essi vengono esperiti da subito all'interno di configurazioni e quindi di totalità significative. I singoli aspetti che noi percepiamo vengono quindi organizzati in tali configurazioni e vengono perciò colti immediatamente come parti di un tutto all'interno del quale acquistano il loro significato. Emblematico in questo senso il caso dell'ascolto della melodia proposto da S. Agostino nelle sue riflessioni sul tempo<sup>4</sup> e riletto dalla fenomenologia. La melodia ci svela una nota per volta ma, perché possiamo cogliere la melodia come un tutto, dobbiamo coglierne, attraverso le dinamiche della ritenzione e della protenzione, la durata. Solo perché *ritengo* le note appena passate e *attendo* quelle future posso considerare la melodia come un tutto dotato di un significato le cui parti si svolgono in una successione temporale, piuttosto che come una serie di note isolate e sganciate tra loro.

Lo stesso accade quando esperiamo eventi meno complessi, come quello di un rumore di breve durata: organizziamo da subito i dati percepiti inserendoli cioè in configurazioni nelle quali ciascuna parte, fase o nota, acquisti un significato, una funzione. Tale funzione è strettamente legata al posto che quella fase occupa rispetto al tutto<sup>5</sup>. L'esempio del rumore illustra molto bene la funzione che l'anticipazione del futuro, la *protenzione* husserliana, svolge nella nostra esperienza. Nel momento in cui sento un forte rumore posso immediatamente aspettarmi che si tratti di un'esplosione o semplicemente del rumore di una porta che si chiude violentemente. In entrambi i casi posso sbagliarmi e scoprire che si tratta d'altro. In tal caso, in base alla nuova esperienza, cambio retroattivamente l'*orizzonte* in cui avevo organizzato la mia esperienza e do ad essa un significato diverso. Potrei quindi sbagliarmi, tuttavia senza quell'anticipazione del futuro non potrei

---

<sup>3</sup> «La realtà della nostra esperienza temporale è che essa è organizzata e strutturata; è la “pura sequenza” che è risultata essere di finzione nel senso in cui noi parliamo di finzione teoretica» (*ivi*, p. 25. Traduzione mia). Viene avanzata a questo punto una concezione della struttura narrativa non tanto della realtà quanto dell'esperienza che ne facciamo. Questa concezione, come si diceva nel paragrafo I.3.5, rappresenta un'ulteriore possibilità di lettura del rapporto tra realtà e narrazione che si distingue e dalla lettura imposizionalista e da quella realistica ingenua.

<sup>4</sup> Cfr. Agostino, *Confessiones*, XI.

<sup>5</sup> È evidente in questa affermazione il carattere temporale assegnato alla configurazione. Perché si possa ascoltare una melodia si deve poter cogliere l'aspetto della durata, della successione temporale delle note. Altrimenti finiremmo col sentire delle note prive di qualsiasi nesso tra loro e dunque prive di quell'articolazione che fa di esse una melodia. Questo esempio costituisce un argomento a favore delle tesi di Carr e Ricoeur i quali confutano l'idea di Mink secondo cui le configurazioni sarebbero delle totalità significanti atemporali. (Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit I, op. cit.*, p. 241 e D. Carr, *Time, Narrative, and History, op. cit.*, pp. 49-52).

avere un'esperienza significativa dell'evento. È in virtù di questa anticipazione che il rumore presente acquista un significato.

Ogni nostra esperienza risulta essere organizzata secondo questa struttura temporale (è suddivisa in un inizio, un centro e una fine) e narrativa (è organizzata secondo strutture come quelle di mezzo-fine, problema-soluzione etc.).

La struttura narrativa caratterizza anche il modo in cui si svolge un'azione che, per quanto semplice, costituisce un «tipo peculiare di unità-nella-molteplicità»<sup>6</sup>. Essa infatti è costituita da un insieme di fasi o sub-azioni legate da un'interdipendenza concettuale, fisiologica e psicologica. Ciascuna infatti ha senso in relazione alle altre, al tutto e al posto che occupa nella successione. L'attore impegnato nell'azione, in qualunque fase o momento di essa, deve avere una presa retrospettiva e prospettiva delle altre fasi, passate e future, senza la quale la fase in cui si trova non avrebbe senso<sup>7</sup>.

La struttura narrativa è quindi il modo in cui la realtà stessa, in quanto realtà umana, storica si organizza. In questo suo essere organizzata narrativamente risiede l'affinità con il modo narrativo di esperirla e dirla, nonché la sua stessa intelligibilità. È una posizione sostenuta ad esempio da MacIntyre, il quale dice: «Non esiste qualcosa come un “comportamento” che possa essere identificato prima e indipendentemente dalle intenzioni, dalle credenze e dai contesti»<sup>8</sup>, quindi non è possibile comprendere un comportamento se non scrivendone una narrazione storica. La sua stessa intelligibilità coincide con la sua posizione in una sequenza narrativa<sup>9</sup>.

Ma, poiché parliamo di comprensione, a queste affermazioni si potrebbe obiettare: la comprensione è un atto del soggetto e non è detto che trovi una rispondenza nella realtà, oppure: noi ricerchiamo l'intelligibilità dell'azione, ma non è detto che essa debba essere intelligibile nella realtà<sup>10</sup>, cioè non è detto che tutte le azioni siano intelligibili. A tale obiezione MacIntyre risponde: considerare un evento *azione* significa ritenerlo scaturente «in modo intelligibile dalle intenzioni, dai moventi, dalle passioni e dai propositi di un soggetto umano. Vuol dire quindi concepire un'azione come qualcosa di cui si è responsabili»<sup>11</sup>. Il carattere di intelligibilità è dunque implicato nel concetto stesso di azione in quanto azione umana. E tale intelligibilità risiede nel suo essere inserita in una storia. Ogni azione è parte di una storia reale o di finzione, ciò significa che considerarla singolarmente, come *una* azione significa compiere un'astrazione che può essere, per

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 36. Traduzione mia.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, p. 34.

<sup>8</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, p. 248.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, pp. 249 e 256.

<sup>10</sup> La realtà in questo caso sarebbe ciò che è ancora informe, ciò che non è ancora oggetto di un tentativo di comprensione da parte dell'uomo. Dunque potrebbe darsi che nella realtà, così intesa, niente, e perciò neppure l'azione abbia ancora una “forma”, un significato.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 250.

quanto utile, fuorviante. Ciò vale anche per quelle azioni che si presentano come mera fase di una sequenza. Infatti anche gli elementi di sequenze come “prendi sei uova, rompile” etc. sono intelligibili come azioni solo in quanto elementi di quella sequenza e parti di un contesto. Se quelle azioni venissero da me compiute durante una lezione di filosofia il mio comportamento sarebbe incomprensibile<sup>12</sup>.

«Non possiamo caratterizzare il comportamento prescindendo dalle intenzioni, né le intenzioni prescindendo dai contesti che le rendono intelligibili tanto ai soggetti agenti stessi quanto agli altri» (*ivi*, p. 247). Avulsi dalle narrazioni in cui si inseriscono i comportamenti sarebbero privi di senso e per chi li intraprende e per gli altri.

Il problema che ovviamente riemerge a questo punto è quello relativo alla distanza che sembra intercorrere tra l'idea ricoeuriana di scarto tra realtà e narrazione di cui si è detto<sup>13</sup>, e l'idea di MacIntyre e Carr di una perfetta rispondenza tra narrazione e realtà: di capire quale sia effettivamente il rapporto che intercorre tra i due poli, realtà e narrazione. Nel suo tentativo di comprensione l'uomo si limita a cogliere una struttura di cui la realtà è già dotata o vi aggiunge qualcosa? Le teorie dei tre filosofi, insieme a quelle di Arendt, offrono degli elementi per leggere tale rapporto come un rapporto di co-implicazione e pertanto di non-assoluta coincidenza: la realtà di cui si narra è una realtà umana, fatta di azioni le quali sono da sempre dotate di significato. In questo senso il tentativo di comprenderle attraverso un atto narrativo risulta essere il più adeguato poiché tiene conto di tutti quegli aspetti che caratterizzano tale realtà. D'altra parte si tratta di un *tentativo* di comprensione che per quanto rispecchi la struttura in cui quella realtà stessa si dà, non può essere ritenuto come assolutamente aderente ad essa<sup>14</sup>. Anzi la narrazione trova la sua peculiarità nella sua mancata pretesa di oggettività. In questo senso il nostro bisogno e tentativo di comprensione trova la sua importanza nell'atto stesso, poiché esso definisce il modo stesso dell'uomo di stare al mondo. L'uomo si rende “attivo” nel momento in cui giudica, comprende la realtà, pur essendo essa caratterizzata da temporalità e dunque fugacità, mutevolezza, contingenza. Il giudizio, la comprensione e la narrazione risultano essere proprio quegli atti della mente che consentono di assumerci la responsabilità di fornire un significato a ciò che accade senza sacrificarne le peculiarità.

In questa ottica il ritorno alla narrazione e al giudizio rappresenta la rivendicazione del diritto/dovere o semplicemente della possibilità di rapportarsi alla realtà nonostante la sua

---

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, pp. 249-255.

<sup>13</sup> In effetti, anche se in forma più attenuata Ricoeur, riduce lo scarto parlando di presupposizione di una pre-comprensione pratica da parte della comprensione narrativa.

<sup>14</sup> Per dirla con Carr, è vero che la narrazione crea significato e cioè non si limita ad imitare o descrivere i fatti, ma è altrettanto vero che essa è implicata e intrecciata con l'azione stessa (Cfr. D. Carr, *Time, Narrative, and History*, *op. cit.*, p. 62).

costitutiva imprevedibilità e mutevolezza. Essa si fonda sull'idea che l'esperienza possa essere detta e interpretata sempre a posteriori. Come afferma Arendt «l'evento illumina il suo passato ma non può mai esser dedotto da esso»<sup>15</sup> e lo sguardo che può coglierne il significato non può che essere retrospettivo.

Implicando e rivendicando il ruolo di un soggetto che nella responsabilità di agire e giudicare trova il suo modo di essere al mondo, la narrazione, intesa come atto di giudizio, trova il suo senso in questa assunzione di responsabilità e non nella capacità di fornire certezze, verità oggettive. E ciò è tanto vero da spingere Arendt ad affermare che non si può rinunciare al giudizio. L'esercizio di tale diritto può consentirci di «riscattare la nostra dignità umana, strappandola, per così dire, a quella pseudo-divinità dell'epoca moderna chiamata Storia, senza negare l'importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo»<sup>16</sup>.

Neppure il riconoscimento della singolarità e della temporalità dell'esperienza può implicare una rinuncia a comprenderla, anzi nel tentativo di comprensione l'uomo può *salvare* quella realtà<sup>17</sup>. Infatti, riprendendo le riflessioni fenomenologiche, l'organizzazione della temporalità in strutture narrative può essere considerata come l'unico modo per strapparla a quell'insensatezza con cui sembra presentarsi quando essa viene considerata come pura serialità. L'insensatezza a cui l'essere temporale e quindi caduco sembra essere destinato viene superata dal gesto di chi parla, loda, giudica e racconta. Solo la parola, il gesto del poeta che loda può salvare le cose dalla loro mancanza di stabilità, di senso. Infatti «salvare [...] è nominare, cioè preservare dalla dissoluzione. Nominare è infine lodare»<sup>18</sup>. La cosa trova la sua stabilità «nella parola che celebra e che loda»; in esse «raggiunge una densità e pregnanza ontologica che di per sé non avrebbe mai potuto toccare»<sup>19</sup>. È nella parola del poeta, intesa come lode e narrazione che l'evento, strappato al fluire ciclico della temporalità, trova la sua stabilità; è nella parola intesa come giudizio che l'evento raggiunge la sua pienezza e viene strappato all'insensatezza della pura serialità. Quell'insensatezza che caratterizza la vita di chi non riesce a fornire di essa una narrazione intelligibile. Se intesa come accumulo di esperienze, di fatti o fasi che semplicemente si susseguono e che non possono mai essere ricondotti a quel *tema* che l'atto configurante conferisce loro, la vita rimane una mera sequenza di avvenimenti, priva di intelligibilità, di significato.

---

<sup>15</sup> H. Arendt, *Understanding and Politics*, op. cit., p. 105.

<sup>16</sup> Id., *The Life of the Mind*, op. cit., pp. 311-312.

<sup>17</sup> Questa è una delle questioni per le quali Arendt si pone con atteggiamento critico nei confronti di una tradizione di pensiero che è caratterizzata da una «cieca volontà di durare» (S. Forti, *Vita della mente tempo della polis*, op. cit., p. 227).

<sup>18</sup> H. Arendt – G. Stern, *Rilkes Duineser Elegien*, in “Neue Schweizer Rundschau”, vol. XXIII, 1930, pp. 855-871, trad. it. *Le “Elegie duinesi” di Rilke*, “Aut-Aut”, nn. 239-240, 1990, p. 131.

<sup>19</sup> S. Maletta, *La salvezza come lode. Nota al saggio arendtiano del 1930 sulle “Elegie duinesi” di Rilke*, in “Aut-Aut”, nn. 239-240, 1990, p. 191.

La capacità di comprendere il significato della nostra esistenza dipende allora dalla possibilità di guardare ad essa come ad una totalità in cui ogni singola parte acquista un senso. Del resto l'esistenza stessa del singolo non può che essere considerata come una storia che, come ogni altra, è caratterizzata dall'unità e non si lascia suddividere in segmenti temporali perché il tipo di temporalità che vi è implicata non è da intendersi come cronologia: la storia non si svolge a partire da un passato in direzione del futuro passando per un presente puntuale. Essa ha un ritmo diverso da quello della cronologia. Il passato costituisce l'orizzonte da cui si staglia il presente mentre le cose a-venire sono presenti secondo direzioni molteplici<sup>20</sup>. Non c'è un presente che si situa al centro della storia.

Senza dubbio comporta delle sequenze, ma se tentiamo di praticare dei tagli trasversali in essa, scopriamo che essa non rispetta quei tagli, infatti anche «la divisione di una tragedia in atti, di un racconto in capitoli, non abolisce l'unità della storia»<sup>21</sup>. Se ad esempio dividiamo una storia in capitoli che riguardano l'uno la quiete e l'altro la tempesta ci accorgiamo che comunque l'uno rimanda all'altro. Ciò vale anche per le storie raccontate e per quelle in cui siamo coinvolti: l'attesa di una decisione o l'attesa della progressione della storia fanno parte della decisione o della storia con lo stesso titolo della decisione stessa<sup>22</sup>. L'unità della storia si deve all'interconnessione tra le sue parti, come mostrano, ad esempio, le storie di soluzione di problemi. Non appena trovata la soluzione essa passa in maniera quasi impercettibile nell'esecuzione. E, d'altra parte, «al momento della soluzione l'esecuzione è già nell'orizzonte. Soluzione ed esecuzione formano le parti di un tutto omogeneo. Esse non si lasciano separare»<sup>23</sup>. Esse dunque sono interconnesse, l'una presuppone l'altra. Si può incominciare l'esecuzione se è stata fissata la possibilità di una soluzione. Ovviamente durante l'esecuzione può non andare bene qualcosa e dover quindi modificare la soluzione. Tutto ciò avviene nell'apparizione degli orizzonti e nella loro “demolizione”. Ciò significa che la necessità di cambiare ciò che era stato progettato, o di vedere deluse le aspettative comporta il dover rivedere retroattivamente il tutto<sup>24</sup>.

## **Identità e narrazione.**

La risposta alla domanda “chi sono io?” coincide con il racconto della mia storia di vita, fatta di azioni, discorsi, decisioni, progetti, ma anche di eventi imprevedibili. È questo accento posto

---

<sup>20</sup> W. Schapp, *In Geschichten verstrickt: zum Sein von Mensch und Ding*, Richard Meiner, Hamburg 1953, trad. franc. *Empêtrés dans des histoires: l'être de l'homme et de la chose*, a cura di J. Greisch, Le Édition du Cerf, Paris 1992, p. 168.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 167. Traduzione mia.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 168.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 188.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, pp. 188-189.



sull'imprevedibilità che non consente di considerare l'identità come realizzazione di un progetto che l'uomo ha su di sé e che considera invece necessaria l'apertura nei confronti dell'esistenza singolare e unica di ciascuno. Come la vita aveva insegnato alla giovane Karen Blixen,

mentre si possono raccontare storie o scrivere poesie sulla vita, non si può rendere la vita poetica, viverla come se fosse un'opera d'arte (come fece Goethe) o usarla per la realizzazione di un'idea'. La vita può contenere l'essenza (che altro, del resto?); il ricordo, il riviverla nell'immaginazione, può decifrare l'essenza e sprigionare l'elisir; e infine si può anche avere il privilegio di 'trarre' qualcosa da esso, di "comporre la storia". Ma la vita stessa non è né un'essenza né un elisir<sup>25</sup>.

La vita non è la realizzazione di un'idea o di una storia. Come mostrano le storie raccontate da Blixen, infatti, il tentativo di realizzare una storia deve fare i conti con l'incontrollabilità degli eventi e delle azioni altrui<sup>26</sup>.

Considerare la vita come "il disegno della cicogna" di cui narra Blixen<sup>27</sup>, un disegno costituito da azioni, scelte ma anche da imprevisti, significa sottolineare oltre che l'imprevedibilità dell'esistenza anche l'unicità, la singolarità della vita di ciascuno. L'identità che emerge dal racconto di una storia di vita è frutto di un percorso che è necessariamente diverso da quello di tutti gli altri. La diversità o l'unicità del chi così come la pluralità degli uomini si fonda sull'imprevedibilità e diversità che caratterizza le loro singole esistenze. Se l'identità è frutto di una storia di vita essa non può che essere segnata dall'unicità.

L'insistenza su questi aspetti hanno portato Arendt ad affermare che soltanto alla fine dell'esistenza è possibile dire il chi di ciascuno. Infatti il significato di un'intera storia di vita può essere detto soltanto quando il "disegno", la "trama" di quella storia è ormai terminata: «qualunque sia il carattere e il contenuto della storia [...] il suo pieno significato può apparire solo quando si conclude»<sup>28</sup>. Ciò implica che la comprensione e il racconto della nostra identità deve essere affidata agli altri.

In contrasto con il pensiero arendtiano bisogna però ammettere che l'uomo non può rinunciare al proprio personale diritto di ricercare un senso, una coerenza, per quanto provvisori, alla propria esistenza. Si tratta di un diritto e un bisogno che in fondo anche Arendt riconosce al singolo. Si pensi ad esempio alle considerazioni che la pensatrice fa nel saggio su Blixen: «Le storie avevano salvato il suo amore, e le storie le hanno salvato la vita dopo che fu colpita dalla sventura»<sup>29</sup>. La narrazione infatti «determina l'accettazione e la riconciliazione con le cose per quel che sono

---

<sup>25</sup> H. Arendt, *Isak Dinesen*, op. cit., p. 172.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 170-171.

<sup>27</sup> K. Blixen, *Out of Africa*, Putnam, London 1937, trad. it. *La mia Africa*, Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 198-200.

<sup>28</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 140.

<sup>29</sup> Id., *Isak Dinesen*, op. cit., p. 169.

realmente» poiché «rivela il significato di ciò che altrimenti rimarrebbe una sequenza intollerabile di meri eventi»<sup>30</sup>.

La tesi di un'identità intesa come frutto del racconto che il soggetto stesso può fornire della propria storia consente comunque l'apertura nei confronti della contingenza dell'esistenza e il rispetto dell'unicità di ogni uomo. Unicità che può essere salvaguardata soltanto nella narrazione poiché essa dice «il significato senza commettere l'errore di definirlo»<sup>31</sup>, dice il “chi” del singolo e non il suo “che cosa”<sup>32</sup>. Al contrario la definizione indica ciò che accomuna tutti gli esseri umani e annulla le differenze che si danno a partire dalla nascita di ciascuno e che ne caratterizzano l'intera storia. Ciò che rende l'uomo unico e perciò diverso, distinguibile da tutti gli altri, sono le azioni e i discorsi che compie e pronuncia di fronte agli altri. L'identità e la diversità di ciascuno si manifestano nel mondo delle apparenze, nella sfera pubblica e non nell'invisibile sfera dell'interiorità che invece costituisce ciò che tutti gli uomini hanno in comune<sup>33</sup>. Pertanto l'identità può essere detta e custodita solo nel racconto delle azioni e dei discorsi di ciascuno.

Anche per Schapp l'uomo può essere conosciuto soltanto attraverso la conoscenza delle storie in cui è “impigliato” (*verstrickt*). L'essenziale che noi conosciamo di un uomo deriva da storie e da quelle che le circondano, dice Schapp, e ciò perché niente si dà o può essere conosciuto fuori dalle storie<sup>34</sup>. L'intero mondo, le cose naturali e quelle artificiali, i sentimenti, le azioni etc. sono da sempre inserite e fanno la loro apparizione nelle storie.

I racconti sugli uomini sono l'unica fonte di conoscenza che abbiamo di essi perché essi sono da sempre “invischiati” nelle storie e nonostante eventuali tentativi di uscirne l'uomo rimane comunque all'interno di una storia. Noi viviamo delle storie e all'interno di storie. Chiedersi se c'è un'anima, un uomo, un sé anteriore ad esse non ha senso perché non c'è nulla al di fuori di esse. Se così è, possiamo entrare in contatto con il sé soltanto accedendo alle storie in cui si manifesta o in cui è “impigliato” (*verstrickt*). La storia del re Alessandro Magno e del suo esercito raccontata da Schapp dice più sull'animo del re che non tutte le statue che lo raffigurano<sup>35</sup>.

Affidare il significato della propria esistenza al racconto significa anche impossibilità di dare e dire un senso relativo alla vita di ciascuno che preceda il suo stesso svolgimento. La ricerca di tale senso si intreccia con la vita stessa. Si tratta di un'ipotesi che ha come idea centrale quella di tenere sempre aperta la possibilità di rivedere la visione della propria vita e che valorizza ogni istante

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Cfr. Id., *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>33</sup> Cfr. Id., *The Life of the Mind*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>34</sup> Cfr. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>35</sup> La storia racconta che Alessandro Magno e il suo esercito si trovavano nel deserto assetati. Quando l'unico bicchiere d'acqua a disposizione fu offerta al re egli la versò nella sabbia (Cfr. *ivi*, pp. 128-129).

dell'esistenza considerandolo come importante per se stesso e portatore di nuove probabili aperture di senso.

L'intera vita dell'uomo è caratterizzata da una tensione consistente nella ricerca di un senso e di una coerenza che non sono mai già date. Esse si rintracciano in un movimento che si intreccia con le vicende, gli atti, le decisioni ma anche le contingenze che segnano ogni singolo percorso. Il senso della vita umana, intesa come una totalità, ha quindi a che fare, come sostiene MacIntyre, con questa ricerca di un senso che non va considerato come già determinato. Non c'è quindi un ideale, un modello a cui l'uomo deve attenersi nel vivere la propria storia personale. Non si può vivere artisticamente poiché ogni singola esistenza costituisce una trama punteggiata da eventi imprevedibili. L'uomo che intende ricostruire tale trama deve porsi in un atteggiamento che consenta di rintracciare sempre il *tema*, il *pensiero* di quella trama tenendo conto di tutte le fasi, gli eventi, le azioni e le decisioni in cui si articola, ma che consenta anche un'apertura nei confronti dello svolgimento futuro e quindi imprevedibile della trama. La ricerca, che MacIntyre considera come *telos* della vita umana, costituisce in questo senso un percorso che si apre e si intreccia con le vicissitudini di ogni singola vita.

Considerare quindi la vita come un tutto intelligibile non significa avere su di esso una visione definitiva o precostituita. Tale visione deve essere sempre pronta al cambiamento di prospettiva che i nuovi eventi possono determinare, sulla base di una concezione della temporalità, cui si accennava sopra, che non considera le tre estasi temporali come tre dimensioni nettamente distinte che si succedono secondo l'immagine della "freccia del tempo". Come mostrano i casi di conversione, la visione dell'esistenza in quanto esistenza temporale e in quanto totalità non deve essere considerata come qualcosa di definitivo né per quel che riguarda la vita presente e futura né per quel che riguarda il passato. Le storie di conversione mostrano infatti che esse non sono determinanti e non rendono comprensibili soltanto ciò che le segue. Esse al contrario determinano un cambiamento nel modo di interpretare un'intera storia di vita, ribadendo ancora una volta l'unità e allo stesso tempo l'incompiutezza di tale storia. All'interno della prospettiva di grandi conversioni, come quelle dei Santi Paolo e Agostino, dice Schapp, l'intera vita sembra dividersi in due segmenti: quello che precede e quello che segue il momento della svolta. Il primo che porta il segno del niente, il secondo che segna la via della verità:

Ma questa inaugurazione non fa sembrare il primo segmento dentro un abisso senza fondo, al contrario esso resta dentro l'orizzonte del secondo segmento. Si può anche dire in un certo modo, che esso contribuisce a condurre al secondo segmento e che esso fa parte indivisibilmente dell'orizzonte della vita intera anche dopo la

conversione, che esso ne fa parte indicando la sua direzione, anche se solo nel segno della negazione [...] in rapporto alla quale si può dire che il santo cerca sempre di acquisire una distanza più grande<sup>36</sup>.

Il momento della conversione è il momento che pone l'uomo di fronte alla necessità di inserire non solo il presente e il futuro, ma anche il passato in una nuova narrazione, capace di fornire senso al passato compatibilmente con i cambiamenti del presente.

La storia di una conversione illustra l'idea di intelligibilità e di totalità di una storia di vita che è comunque in divenire. È proprio per tale motivo che la ricerca dell'identità personale è intesa da Ricoeur come serie infinita di traduzioni/interpretazioni. Coinvolto in questa ricerca è l'oggetto della ricerca stessa, il quale cambia nel momento in cui si conosce e viceversa. La nostra interpretazione della vita passata è legata al "chi sono io ora"; il "chi sono" deriva dal ricordo della mia storia di vita.

Così intesa, la nostra ricerca di significato e dell'identità personale non deve essere necessariamente demandata ai posteri come vorrebbe Arendt<sup>37</sup>. Pur essendo una visione dotata di una sua unitarietà e intelligibilità essa è comunque sempre aperta alla contingenza e all'imprevedibilità dell'avvenire.

La soggettività allora è questo sé narrante impegnato in un'attività di ricerca del significato della propria esistenza e quindi di una risposta alla domanda "chi sono io?". Domanda che ha a che fare con un bisogno di coerenza e di senso che, come abbiamo visto, non si traduce nella scoperta definitiva o di una progettazione aprioristica del sé. Tale ricerca si intreccia con la vita stessa, il cui carattere è quello dell'imprevedibilità, ed è segnata da una tensione tra consapevolezza della non-definitività dei suoi risultati e volontà di non rinunciare a ricercarli.

Il tipo di soggettività che ne emerge è del tutto lontana dal modello del soggetto disancorato e disincarnato che può fare a meno della realtà contingente che lo circonda. Si tratta di una soggettività che si forma, si costituisce in questa ricerca continua che in quanto tale implica la razionalità, la produzione di significato, ma che allo stesso tempo si intreccia con la realtà su cui tale attività di giudizio viene esercitata. La dinamica attraverso la quale la soggettività si forma è quella di una continua ricerca che ha delle ricadute sulla soggettività stessa in quanto soggettività narrativa. L'io che si racconta, che trova il significato della propria vita nelle azioni che ha compiuto e nei discorsi che ha pronunciato, può cogliere, appunto, tale significato

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 156. Traduzione mia.

<sup>37</sup> È evidente che l'*eudaimonia*, cioè la stabilità di un'identità non più soggetta a cambiamenti (vedi H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 141), non può essere raggiunta se non alla fine della propria esistenza, appunto quando non si hanno più possibilità di cambiamento. Questa considerazione però non deve implicare la negazione di un percorso di interpretazione attraverso la quale la soggettività si costituisce.

retrospettivamente. Ma è proprio in questo sguardo, in questo ricordo e racconto di quei gesti, che si costituisce l'io.

Si tratta di una soggettività che si distingue anche dal modello frammentario della post-modernità. Una soggettività sempre esposta poiché sempre aperta alla contingenza, all'imprevedibilità e alla relazione con l'altro, ma che allo stesso tempo trova nell'unità della sua storia di vita la propria unità. Come ha affermato MacIntyre, l'unità di una vita individuale è «l'unità di una narrazione incarnata in una singola vita»<sup>38</sup>. Unità derivante dalla *tensione* verso quella ricerca di senso che la caratterizza, una ricerca che può fallire ma che non si esaurisce e che mantiene un carattere di apertura nei confronti dell'esistenza proprio perché narrativa. Essa pur tendendo verso un *telos*, un compimento, non ha di fronte a sé un fine, un bene già dato. Infatti «una ricerca è sempre un processo di apprendimento, sia quanto alla natura del suo soggetto sia nel senso della conoscenza di se stessi»<sup>39</sup>.

La soggettività si costituisce quindi in questo movimento di comprensione della propria storia. Essa trova la sua unità nel fatto di costituire il protagonista della storia, quel chi inteso come soggetto di azioni e di discorsi che si *mantiene* tale dalla nascita fino alla morte.

L'idea di identità così delineata è frutto dunque di un'elaborazione che ha presupposto, come si è visto, il riferimento a pensatori come Schapp, MacIntyre, Carr e Ricoeur, oltre che ad Arendt. Le loro opere in realtà consentirebbero un'ulteriore problematizzazione del tema dell'identità con riferimento a quella oscillazione, questa volta, tra storia e soggetto. Fino a che punto il soggetto è *impigliato*, subisce la storia della sua vita e quella con cui essa è inevitabilmente intrecciata? Fino a che punto, viceversa, il soggetto è un soggetto libero, capace di determinare il corso della sua esistenza diventando così "autore" della sua storia?

L'opera arendtiana, nella sua intenzione di salvaguardare l'imprevedibilità dell'esistenza e la centralità di un'azione libera<sup>40</sup> nega tale *authorship*. D'altra parte essa, nella sua volontà di rivendicare la libertà e la responsabilità umana non può accettare una visione dell'identità che sacrifichi tali aspetti considerando il soggetto come completamente in balia degli eventi.

Detto ciò, si deve però a questo punto ammettere la possibilità di pensare l'identità facendo tesoro di questi aspetti e oltrepassandone qualche limite. Si può proporre l'idea di un'identità narrativa con e malgrado Arendt. *Malgrado Arendt* perché ciò che si vuol rifiutare è la sua rinuncia a una ricerca personale della propria identità. *Con Arendt* perché gli elementi per una tale rilettura sono rintracciabili nella sua stessa opera. Se è vero che solo gli spettatori possono cogliere il

---

<sup>38</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, p. 261.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 262)

<sup>40</sup> L'antropologia arendtiana non può prescindere infatti dal momento dell'azione perché ne costituisce l'elemento centrale, il momento a partire dal quale può essere elaborato un discorso sull'uomo (cfr. A. Dal Lago, "La città perduta", *op. cit.*)

significato di ciò che faccio o dico, perché si pongono alla giusta distanza da essi, è anche vero che mi è consentito di raggiungere quella distanza dall'esercizio dell'immaginazione.

Se è vero che solo gli altri possono conferire un significato alla mia storia nel momento in cui non mi è più dato di farlo, quando è ormai *conclusa*, l'esercizio del giudizio i cui risultati possono essere messi continuamente in discussione, prevede comunque un'apertura al cambiamento; tuttavia l'esercizio del giudizio, pur nella sua non-definitività, è pretesa di "compiutezza" seppur provvisoria. Colui che giudica, costruisce un intreccio, rimane disponibile ad eventuali e continue discussioni, ma non per questo rinuncia alla compiutezza, all'unitarietà, alla coerenza della storia in cui si esprime, la cui componente fondamentale è quella di una provvisoria e apparente *fine*.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Hannah Arendt.

- 1929, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, J. Springer, Berlin, trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino*, a cura di L. Boella, S.E., Milano 1992.
- STERN G., 1930, *Rilkes Duineser Elegien*, in "Neue Schweizer Rundschau", vol. XXIII, pp. 855-871, trad. it. *Le "Elegie duinesi" di Rilke*, "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, pp. 127-144.
- 1932, *Aufklärung und Judenfrage*, in "Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland", IV, nn. 2-3, trad. it. *Illuminismo e questione ebraica*, in "Il Mulino", xxxv, n. 3, 1986, pp. 421-437.
- 1943, *We Refugees*, in "Menorah Journal", xxxi, pp. 69-77, trad. it. "Noi profughi", in Id., *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986, pp. 35-49.
- 1944, *Franz Kafka: A Revaluation*, in "Partisan Review", vol. XI, pp. 22-42, trad. it. "Franz Kafka: l'uomo di buona volontà", in Id., *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 73-84.
- 1946a, *The Image of Hell*, Recensione a *The Black Book: The Nazi Crime Against Jewish People*, in "Commentary", II, 3, 1946, pp. 291-295, trad. it. "L'immagine dell'inferno", in Id., *Archivio Arendt 1*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 231-238.
- 1946b, *What is Existenz Philosophy ?*, in "Partisan Review", vol. XIII, pp. 34-56, trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano 1998.
- 1948, "Franz Kafka", in *Sechs Essays*, Schneider, Heidelberg, trad. it. "Franz Kafka: il costruttore di modelli", in Id., *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 85-104.
- 1950a, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, in "Jewish Social Studies", XII, n. 1, pp. 49-64, trad. it. "Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento", in Id., *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 7-21.
- 1950b, *Religion and the Intellectuals. A Symposium*, in "Partisan Review", xvii, 1, pp. 113-116, trad. it. *Gli intellettuali e la religione*, in Id., *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 3-6.
- 1951, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York (seconda edizione ampliata 1958), trad. it. *Le origini del Totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999.
- 1953a, *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*, in "The Review of Politics", vol. xv, pp. 303-327, ristampato in Id., *The Origins of Totalitarianism* (1958), trad. it. in Id., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999.

- 1953b, *Understanding and Politics*, in "Partisan Review", vol. xx, n. 4, pp. 377-392, trad. it. parz. "Comprensione e politica", in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, pp. 91-111; [ora in versione ampliata (con parti tratte dal manoscritto di *On The Nature of Totalitarianism*) con il titolo "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", in Id. *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace & Company, New York 1994, pp. 307-327, trad. it. "Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)", in Id., *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 79-98].
- 1953c *Rejonder to Eric Voegelin's Review of "The Origins of Totalitarianism"*, in "The Review of Politics", Vol. xv, n.1, pp. 76-85, rist. in Id., *Essays in Understanding 1930-1954*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace & Company, New York, 1994, trad. it. "Una replica a Eric Voegelin", in Id., *Archivio Arendt 2 (1950-1954)*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 173-180.
- 1955, "Hermann Broch. Dichten und Erkennen", Introduzione a, H. Broch, *Gesammelte Werke*, Zürich, Rheinverlag, trad. it. in Id., *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1981.
- 1958a, *The Human Condition*, London, University of Chicago Press, Chicago, trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989.
- 1958b, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, East and West Library, London, trad. it. (dalla ediz. Tedesca del 1959) *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, Il Saggiatore, Milano, 2004.
- 1961a, "The Concept of History: Ancient and Modern" in Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, pp. 41-90, trad. it. "Il concetto di storia: nell'antichità e oggi", in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 70-129.
- 1961b, "The Crisis in Education", in Id. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, pp. 173-196, trad. it. "La crisi dell'istruzione" in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 228-256.
- 1961c, "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance" in Id. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, pp. 197-226, trad. it. "La crisi della cultura: nella società e nella politica" in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 256-290.
- 1961d, "The Gap Between Past and Future", in Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, pp. 3-16, trad. it. "Premessa: la lacuna tra passato e futuro" in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 25-40.
- 1961e, "Tradition and the Modern Age", in Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, pp. 17-40, trad. it. "La tradizione e l'età moderna", in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 41-90.
- 1961f, "What is Authority?" in Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, pp. 91-142, trad. it. "Che cos'è l'autorità?", in Id., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 130-192.



- 1961g, "What is Freedom?", in Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, pp. 143-172, trad. it. "Che cos'è la libertà?", in Id., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 193-227.
- 1961h, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.
- 1962, *Action and "The Pursuit of Happiness"*, in A. Dempf – H. Arendt, *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*, Beck, München, pp. 1-16, trad. it. *L'azione e la "ricerca della felicità"*, in AA. VV., *Filosofia politica e pratica del pensiero*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 333-348.
- 1963a, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2001.
- 1963b, *On Revolution*, Faber and Faber, London, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.
- 1964, *Was Bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, Intervista con G. Gauss, in *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, a cura di G. Gauss, Deutsche Taschenbuch Verlag, München 1965, trad. it. *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, pp. 11-30.
- 1966, *What is Permitted to Jove*, in "The New Yorker", 5 novembre, pp. 68-122, trad. it. "Bertolt Brecht: il poeta e il politico", in Id., *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 217-270.
- 1967, *Truth and Politics*, in "The New Yorker", pp. 49-88, trad. it. *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- 1968a, *Isak Dinesen: 1885-1962*, in "The New Yorker", vol. XLIV, n. 38, pp. 223-236, trad. it. *Isak Dinesen (1885-1962)*, in "Aut-Aut", n. 239-240, 1990 pp. 161-172.
- 1968b, *Walter Benjamin*, in "The New Yorker", 19 ottobre, pp. 65-156, trad. it. "Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle", in Id., *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 105-170.
- 1968c, "On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing", in Id. *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York, pp. 3-31, trad. it. *L'umanità nei tempi oscuri. Riflessioni su Lessing*, in "La Società degli individui", vol. III, n. 7, 2000, pp. 5-30.
- 1968d, "Rosa Luxemburg: 1871-1919" in Id., *Men in Dark Times*, Harcourt-Brace & World, New York 1968, pp. 33-56, trad. it. *Rosa Luxemburg*, in "Micromega", n. 3 1989, pp. 43-60.
- 1968e, *Men in Dark Times*, Harcourt-Brace & World, New York.
- 1968f, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York.
- 1969a, *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, "Merkur", xxIII, n. 10, 893-902, trad. it. *Martin Heidegger a ottant'anni*, in "MicroMega", n. 2, 1988, pp. 169-179.

- 1969b, *The Archimedian Point*, “Ingenor”, College of Engineering, University of Michigan, pp. 4-9, 24-26.
- 1970a, *Civil Disobedience*, in “The New Yorker”, pp. 70-105, trad. it. “La disobbedienza civile”, in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, pp. 29-88.
- 1970b, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, trad. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 2002, e in Id., *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985.
- 1971, *Thinking and Moral Consideration. A Lecture*, in “Social Research”, vol. XXXVIII, pp. 417-446, trad. it. “Pensiero e riflessioni morali”, in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, pp. 113-152.
- 1972, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, trad. it. *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985.
- 1975, *Le grand jeu du monde* (discorso pronunciato a Copenhagen nel 1975), in “Esprit”, VI, nn. 7-8, 1982, pp. 21-29
- 1978, *The Life of the Mind*, Harcourt - Brace Jovanovich, New York-London, trad. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.
- 1982, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, a cura di R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, trad. it. *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990.
- 1985, *Karl Jaspers – Hannah Arendt. Briefwechsel 1926 – 1969*, a cura di L. Köhler e H. Saner, Piper, München, trad. it. parziale *Hannah Arendt – Karl Jaspers. Carteggio*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989.
- 1990, *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution* (scritto nel 1954), in “Social Research”, LVII, n. 1, 1990, pp. 73-103.
- 1990, *L’interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, (trad. parz. di un ampio estratto della conferenza “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”, presso American Political Science Association, 1954), in “Aut-Aut”, nn. 239-240, 1990, pp. 31-46. [Versione originale in Id. *Essays in Understanding 1930-1954*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace & Company, New York 1994, pp. 428-446, trad. it. in Id. *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 199-219].
- 1990, *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris, ora in *Essays in Understanding 1930-1954*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace & Company, New York, 1994, pp. 328-360, trad. it. “La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione”, in Id., *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 99-131.
- 1994, *Essays in Understanding 1930-1954*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace & Company, New York, trad. it. *Archivio Arendt 1 e 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001-2003.
- 2000, *Briefwechsel Arendt / Broch. 1946 bis 1951*, Jüdischer Verlag, trad. it. H. Arendt - H. Broch. *Carteggio 1946 - 1951*, Marietti 1820, Milano 2006.

- 2002, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, a cura di U. Ludz – I. Nordmann, Piper, München, trad. it. parziale *Diario filosofico. Frammenti (1950-1964)*, in “Micromega”, n. 5, 2003, pp. 25-38; trad. it. integ. *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007.

### **Opere su Hannah Arendt.**

AA. VV., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987.

AA. VV., *Filosofia politica e pratica del pensiero*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988.

AA. VV., *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

AA. VV., *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, a cura di S. Maletta, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

AA. VV., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Atti del Convegno (Messina 25-26 novembre 2004), a cura di G. Furnari Luvarà, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

AA. VV., *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, a cura di M. Durst e A. Meccariello, La Giuntina, Firenze 2006.

ARMELLINI S., “Hannah Arendt: note a margine”, in AA. VV., *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 5-8.

BAZZICALUPO L., “Il giudizio politico in Arendt: tra estetica ed etica”, in AA. VV., *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 45-58..

BEINER R., *Judging in a World of Appearances. A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale*, in “History of Political Thought”, vol. I, 1980, pp. 117-135.

ID., “Hannah Arendt on Judging. Interpretative Essay”, in H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University Chicago Press, Chicago 1982, pp. 89-156, 164-174, trad. it. “Il giudizio in Hannah Arendt”, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 139-213.

BENHABIB S., *Hannah Arendt and the redemptive Power of Narrative*, in “Social Research”, vol. LVII, n. 1, 1990, pp. 167-196.

BERNSTEIN R.J., “Judging - The Actor and the Spectator”, in Id., *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, University of Philadelphia Press, Philadelphia 1986, pp. 221-237, 297-299.

BOELLA L., *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, pp. 83-110.

ID., *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

BODEI R., "Hannah Arendt interprete di Agostino", in AA. VV., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 113-121.

CANGIOTTI M., *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino 1990.

ID., *Il pensiero come comprensione. La teoria "ermeneutica" di Hannah Arendt*, in "Per la filosofia", vol. VIII, n. 22, 1991, pp. 53-62.

CANOVAN M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992

CARIDI A., *Singolarità e senso comune in Hannah Arendt*, in "Fenomenologia e società", vol. XXIV, n. 3, 2001, pp. 77-90.

CAVARERO A., "Note arendtiane sulla caverna di Platone", in AA. VV., *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 205-225.

ID., *Tu che mi guardi tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2003.

CIARAMELLI F., *Il tempo dell'inizio. Responsabilità e giudizio in H. Arendt e E. Levinas*, in "Paradigmi", n. 27, 1991.

COLLIN F., *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, in "DWF. Donnawomanfemme", n. 3, 1986, pp. 36-44.

COLONNELLO P., *Kant, Arendt e il giudizio politico*, in "Sapienza", n. 45, 1992.

CROTTI O., *Hannah Arendt. La passione del pensare*, Tre Lune Edizioni, Mantova 2004.

DAL LAGO A., "La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt", in H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

ID., "Una filosofia della presenza. Hannah Arendt, Heidegger e la possibilità dell'agire", in AA. VV., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987, pp.93-109.

ID., "La città perduta", Introduzione a H. Arendt, *The Human Condition*, London, University of Chicago Press, Chicago, trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, pp. VII-XXXIII.

ID., *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, pp. 1-10.

DISCH L., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-London 1994.

- DOLAN F. M., *The paradoxical liberty of bio-power. Hannah Arendt and Michel Foucault on modern politics*, in "Philosophy and Social Criticism", vol. XXXI, n. 3, 2005, pp. 369-380.
- ENEGRÉN A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris 1984, trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1987.
- ESPOSITO R., "Polis o communitas?", in AA. VV., *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 94-106.
- FERRARA A., *Judgment Identity and Authenticity*, in "Philosophy and Social Criticism", vol. XXIV, 1998, pp. 113-116.
- FOCHER F., *Sul giudizio politico*, in "Il Politico", vol. LI, 1986, pp. 43-61.
- FORTI S., *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su un' eredità contesa*, in "Teoria politica", vol. VIII, 1992, pp. 123-155.
- ID., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996.
- ID., *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, in "Il Mulino", n. 315, 1998.
- GALLI C., "Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità", in AA. VV., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 15-28.
- GREBLO E., *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990.
- GUARALDO O., "Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione", in AA. VV., *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 45-65.
- ID., *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.
- ID., *Per una nuova poetica della politica. Nota a margine dell'Archivio Arendt*, in "Filosofia politica", vol. XVII, n. 2, 2003, pp. 255-268.
- HELLER A., *Tradizione e nuovo inizio in Hannah Arendt*, in "Iride", vol. XII, n. 27, 1999, pp. 277-290.
- HELLER E., *Hannah Arendt und die Literatur, mit besonderer Berücksichtigung des Dichters Bertold Brecht*, in "Merkur", XXX, n. 10, 1976, trad. it. *Hannah Arendt critico letterario*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, pp. 175-184.
- HELZEL P., *L'evento Auschwitz nella teoria politica di Hannah Arendt*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2001.
- ID., "L'inizio come principio di legittimazione dell'agire politico in Hannah Arendt", in AA. VV., *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 83-96.
- HERZOG A., *Illuminating Inheritance. Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling*, in "Philosophy and Social Criticism", vol. XXVI, n. 5, 2000, pp. 1-27.

HONIG B., *Arendt, Identity and Difference*, in "Political Theory", XVI, n. 1, 1988, pp. 77-98, trad. it. "Identità e differenza", in AA. VV., *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 177-204.

LAFER C., *La ricezione e l'eredità di Hannah Arendt*, in "Teoria politica", vol. XVIII, n. 1, 2002, pp. 141-151.

LUBAN D., *Explaining Dark Times. Hannah Arendt's Theory of Theory*, in "Social Research", L, n. 1, 1983, pp. 215-248

JONAS H., *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, in "Social Research", vol. XLIV, 1977, pp. 25-43, trad. it. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, pp. 47-63.

KATEB G., *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, M. Robertson, Oxford 1983.

ID., *The Judgment of Arendt*, in "Revue internationale de philosophie", n. 2, 1999.

MALETTA S., *La salvezza come lode. Nota al saggio arendtiano del 1930 sulle "Elegie duinesi" di Rilke*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, pp. 185-193.

ID., "Hannah Arendt: una filosofia della cultura", in H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano 1998, pp. 9-48.

ID., *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001

ID., "Contro l'impero del kitsch. Arendt e il principio antropologico", in AA. VV., *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 97-118.

MCKENNA I., *Being a 'Who' in the 21st Century: Augustine, Arendt, and Ricoeur on the Unity of Identity*, in "Etudes-Maritainiennes/Maritain-Studies (EMMS)", n. 19, 2003, pp. 54-61.

PANSERA M. T., *La condizione umana tra «vita activa» e «vita contemplativa»*, in "Fenomenologia e società", vol. XXIV, n. 3, 2001, pp. 58-76.

PARRI R., *Mondo comune: spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*, Jaca Book, Milano 2003.

PORTINARO P.P., "Il problema di Hannah Arendt. La politica come cominciamento e la fine della politica", in AA. VV., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 29-45.

ID., *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus posthumum di Hannah Arendt*, in "Teoria Politica", vol. V, 1989, pp. 133-164.

RAMETTA G., "Osservazioni su "Der Liebesbegriff bei Augustin", in AA. VV., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 123-138

RICCI SINDONI P., *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Studium, Roma 1995.

RICOEUR P., *Action, Story, History. On Re-reading "The Human Condition"*, in "Salmagundi", n. 60, 1983, pp. 60-72.

ID., *Lectures 1. Autour du politique*, Ed. du Seuil, Paris 1991

RITTER SANTINI L., "La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura", Introduzione a H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 5-60.

ID., "I cassette di Rahel e le chiavi di Hannah", Introduzione a H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, Il Saggiatore, Milano, 2004

RIZZO G., *Pensare senza balaustra. Saggio su Hannah Arendt*, Mimesis 2006

SAVARINO L., *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Zamorani, Torino 1997.

ID., *Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, in "Discipline filosofiche", vol. XIII, n. 1, 2003, pp. 215-237.

SCOLARI D., *Deserto e tempesta di sabbia: l'indicibile e la metafora in Hannah Arendt*, in "Teoria", vol. XXII, n. 2, 2002, pp. 95-105.

SERRA T., *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di scienze politiche, Teramo 1984.

ID., "Presentazione", in H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985.

ID., *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, Giappichelli Editore, Torino 1997.

ID., "Il diritto come memoria, come confine, come modello, come regola del gioco. Considerazioni su Hannah Arendt", in AA. VV., *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, a cura di S. Maletta, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 59-82.

SORRENTINO V., *La politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, A.V.E., Roma 1966

STEVENS B., *Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt*, in "Études Phénoménologiques", n. 2, 1985, pp. 93-109.

TAMINIAUX J., *Arendt, disciple de Heidegger ?*, in "Études Phénoménologiques", I, n.2, 1985, trad. It. *Arendt, discepola di Heidegger ?*, in "Aut-Aut", nn. 239-240, 1990, pp. 65-82.

TERENZI P., *Hannah Arendt. Il senso comune e l'inizio della filosofia*, Edizioni Romane di Cultura, Roma 1999.

ID., *Per una sociologia del senso comune. studio su Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

TONIA L., *L'io voglio di Duns Scoto come potenziale decostruttivo del totalitarismo in Hannah Arendt*, in "Miscellanea Francescana", vol. civ, n. 3-4, 2004, pp. 525-574.

VITI CAVALIERE R., "Sulla scena del mondo. L'arte di giudicare in Hannah Arendt", in Id., *Il giudizio e la regola*, Napoli, Loffredo, 2000.

ID., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005.

ID., “L’immaginazione critica”, in Id., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005, pp. 165-182.

ID., “Lettura di Vico”, in Id., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005, pp. 183-213.

VOLPI F., *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in AA. VV., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987.

WILKINSON L.R., *Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory*, in “Comparative-Literature”, vol. LVI, n. 1, 2004, pp. 77-98.

YOUNG-BRUEHL E., *Hannah Arendt’s Storytelling*, in “Social Research”, n. 1, 1977, pp. 183-190, trad. it. *Le storie di Hannah Arendt*, in “Comunità”, n. 183, 1981, pp. 74-80.

ID., *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982, trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

ZORZI R., “Note su Hannah Arendt”, Introduzione a H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Milano, 1996, pp. IX-LXXVIII.

### **Altre opere.**

AA. VV., *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1979.

AA. VV., *Filosofia analitica e conoscenza storica*, a cura di M. V. PedraVal Magrini, La Nuova Italia, Firenze 1979

AA. VV., *On Narrative*, a cura di W. J. T. Mitchell, Chicago University Press, Chicago 1981

AA. VV., *L’analisi del racconto*, Bompiani, Milano 1984.

AA. VV., *La teoria della storiografia oggi*, a cura di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 1988.

AA. VV., *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988.

AA. VV., *Nazione e narrazione*, a cura di H. K. Bhabha, Meltemi, Roma 1997

AA. VV., *Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2000.

AA. VV., *La filosofia italiana in discussione/SFI*, Mondadori, Milano 2001.



- AA. VV., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 2002.
- AGAMBEN G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- AGOSTINO, *Confessiones*, trad. it. *Confessioni*, Einaudi, Torino 1966.
- ANSCOMBE E., *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957.
- ANTELME R., *L'espèce humaine*, Gallimard, Paris 1957, trad. it. *La specie umana*, Einaudi, Torino 1997.
- ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, trad. it. a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 1998.
- ID., *Metaphysica*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1997.
- ID., *Poetica*, trad. it. a cura di D. Lanza, Bur, Milano 1992.
- ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur le limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Paris 1938.
- ID., *Leçons sur l'histoire*, Ed. du Fallois, Paris 1989, trad. it. *Lezioni sulla storia*, Il Mulino, Bologna 1997
- ATKINS K., *Narrative Identity, practical identity and ethical subjectivity*, in "Continental Philosophy Review", vol. XXXVII, n. 3, 2004, pp. 341-366.
- BARTHES R., "Introduction to the Structural Analysis of Narrative" in *Image, Music, Text*, New York, 1977, trad. it. "Introduzione all'analisi strutturale dei racconti", in AA. VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano 1984.
- BENJAMIN W., *Schriften*, Suhrkamp Verlag, 1955, trad. it. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981.
- BENVENISTE È, *Problemes de linguistique générale*, 1 e 2, Gallimard, Paris 1966-1974, trad. it. *Problemi di linguistica generale I e II*, Il Saggiatore, Milano 1971-1985.
- BETTETINI G. – FUMAGALLI A., *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, F. Angeli, Milano 1998.
- BETTONI E., *Duns Scoto filosofo*, Vita e pensiero, Milano 1966.
- BLIXEN K., *Out of Africa*, Putnam, London 1937, trad. it. *La mia Africa*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- BOELLA L. ET ALII, *Pensare e narrare. Otto tracce tematiche (a partire da Bloch)*, in "Aut-Aut", n. 236, 1990, pp. 2-37.
- BORUTTI S. – FABIETTI U., *Fra Antropologia e Storia*, Mursia, Milano 1998.
- BRAUDEL F., "The Situation of History 1950", in *On History*, Chicago 1980

- BROOKS P., *Reading for the Plot*, Knopf, New York 1984, trad. it. *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, Einaudi, Torino 1995.
- BROWN R.H., *Narrative, Literary Theory, and the Self in Contemporary Society*, "Poetics Today", vol. VI, n. 4., 1985, pp. 573-590.
- CARR D., *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- COPLAN A., *Empathic Engagement with Narrative Fictions*, in "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", vol. LXII, n. 2, 2004, pp. 141-152.
- CROCE B., *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893) in Id., *Primi Saggi*, Bari 1918.
- DANTO A.C., *What Can We Do?*, in "The Journal of Philosophy", n. 60, 1963
- ID., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, trad. it. *Filosofia analitica della storia*, Il Mulino, Bologna 1971
- ID., *Basic Action*, in "Am. Fil. Quarterly", n. 2, 1965.
- ID., "Spiegazione storica, comprensione storica e scienze umane", in AA. VV., *La teoria della storiografia oggi*, a cura di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 5-32.
- DERRIDA J. – ROUDINESCO E., *De quoi demain*, Fayard/Galilée, Paris 2001, trad. it. *Quale domani?*, a cura di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004
- DESCARTES R., *Regulae ad directionem ingenii*, trad. it. "Regole per la guida dell'intelligenza", in Id., *Opere filosofiche 1*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 15-94.
- DEVEREAUX M., *Moral Judgments and Works of Art: the Case of Narrative Literature*, in "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", vol. LXII, n. 1, 2004, pp. 3-11.
- DILTHEY W., *Origine et développement dell'«hermeneutique»*, "Le monde et l'esprit", I, 1900
- DONINI P., "Poetica e Retorica" in AA. VV., *Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 327-363.
- DRAY W. H., *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford 1957.
- ID., *On the Nature and Role of Narrative in History*, in "History and Theory", 10, 1971, pp. 153-171, ora in Id., *On History and Philosophers of History*, E. J. Brill, Leiden – New York – Kobenhavn – Koln 1989, pp. 111-130.
- ID., *On History and Philosophers of History*, E.J. Brill, Leiden - New York – Kobenhavn – Koln 1989.
- DROYSEN J. G., *Historik*, a cura di R. Hübner, Oldenbourg, 1937, trad. it. *Istorica. Lezioni sulla enciclopedia e metodologia della storia*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966.

- EUBEN P., *The Tragedy of Political Theory. The Road Not Taken*, Princeton University Press, Princeton 1993
- FACIONI S., *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2005.
- FAYE J. P., *Filosofia e narrazione: metafisica e politica in Heidegger*, in "Itinerari Filosofici", vol. II, n. 4, 1992, pp. 84-93.
- FRYE N., *The Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, Princeton 1957.
- FURET F., "I metodi delle scienze sociali nella ricerca storica e la «storia totale»", in AA. VV., *La teoria della storiografia oggi*, a cura di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 117-140.
- GALLIE W. B., *The Historical Understanding*, in "History and Theory", 1963, pp. 149-202, trad. it. "La comprensione storica", in AA. VV., *Filosofia analitica e conoscenza storica*, a cura di M. V. Pedraza Magrini, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 3-64.
- ID., *Philosophy and the Historical Understanding*, Schocken Books, New York 1964
- GARDINER P., *The Nature of Historical Explanation*, Clarendon University Press, London 1952.
- GARGANI A., *Introduzione a AA. VV., Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1979
- GARRONI E., "Comprendere e narrare", in Id., *L'arte e l'altro dall'arte. Saggi di estetica e di critica*, Laterza, Roma-Bari 2003
- GINZBURG C., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000.
- GOLDSTEIN L., *Historical Knowing*, University of Texas Press, Austin 1976.
- GREISCH J., "Empêtement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable?", Postfazione a W. Schapp, *Empêtres dans des histories: l'être de l'homme et de la chose*, a cura di J. Greisch, Le Édition du Cerf, Paris 1992.
- GUASTINI D., *Come si diventava uomini. Etica e poetica nella tragedia greca*, Jouvence, Roma 1999.
- HARDY B., *Towards a Poetics of Fiction. An Approach through Narrative*, in "Novel", 2, 1968.
- HAROLD J., *On Judging the Moral Value of Narrative Artworks*, in "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", vol. LXIV, n. 2, 2006, pp. 259-270.
- HART D., *Filosofia e narrazione. A proposito di un romanzo di Sergio Giovine*, in "Iride", 1999, vol. II, n. 28, pp. 579-583.
- HAVELOCK E. A., *Preface to Plato*, Belnap Press of Harvard University Press, Cambridge, trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Bari 1963.

HAYEK F. A., *Scientism and the Study of Society*, in “Economica”, Vol. IX, n. 35, 1942, pp. 267-291.

HEGEL G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1837, trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, *La razionalità della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1941

HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

ID., *Was ist Metaphysik?*, Cohen, Bonn 1929, trad. it. “Che cos’è metafisica?” in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-78.

ID., “Vom Wesen des Grundes”, in *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Niemeyer, Halle 1929, pp. 71-110, trad. it. “Dell’essenza del fondamento” in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 81-131.

ID., *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1943, trad. it. “Dell’essenza della verità”, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 133-158.

ID., *Der Spruch des Anaximander* (1946) in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. “Il detto di Anassimandro”, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 299-348.

ID., *Der Zeit des Weltbildes*, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. *L’epoca dell’immagine del mondo* in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 71-102.

ID., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997.

ID., *Il senso dell’essere e la “svolta”*. *Antologia storico-sistemica del “primo Heidegger”*, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze 1982.

ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

HELD K., “Per la riabilitazione della *doxa*”, in AA. VV., *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988, pp. 47-80.

HEMPEL C. G., *The Function of General Laws in History*, in “The Journal of Philosophy”, vol. XXXIX, 1942, pp. 35-48, rist. in *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl – W. Sellars, New York 1949, pp. 459-471.

HUSSERL E., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966, trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo 1893-1917*, a cura di A. Marini, F. Angeli, Milano 1981.

INVITTO G., *Narrare fatti e concetti*, Milella, 1999

JAMESON F., *The Political Unconscious*, Cornell University Press, Ithaca 1980.

JASPERS K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919.

ID., *Philosophie*, Springer, Berlin 1932.

KEARNS M., *Ethos, Morality, and Narrative Structure: Theory and Response*, "Rocky Mountain Review of Language and Literature", vol. LVI, n. 2, 2002, pp. 61-78.

KERMODE F., *The Sense of an Ending*, Oxford University Press, New York 1968.

ID., *The Genesis of Secrecy – On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, 1979.

KREISWIRTH M., *Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences*, "New Literary History", vol. XXIII, n. 3, History, Politics, and Culture, 1992, pp. 629-657.

LAMARQUE P., *On Not Expecting Too Much From Narrative*, in "Mind & Language", vol. XIX, n. 4, 2004, pp. 393-408

LANGLOIS C. V. - SEIGNOBOS C., *Introduction aux études historiques*, Librairie Hachette, Paris 1898

LE GOFF J., "Is Politics Still the Backbone of History?", in AA. VV., *Historical Studies Today*, a cura di F. Gilbert e S.R. Graubard, New York 1972.

LEVI P., *La tregua*, Einaudi, Torino 1963.

LEVI-STRAUSS C., *Antropologie structurale*, Plon, Paris 1958-1971, trad. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966.

MACINTYRE A., *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, in "The Monist", XL, n. 4, 1977, pp. 453-72, trad. it. *Crisi epistemologica e narrativa drammatica nella filosofia della scienze*, in S. Maletta, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 91-112.

ID., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981-1984, trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

ID., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, trad. it. *Giustizia e razionalità*, Anabasi, Milano 1995.

ID., *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, trad. it. *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993.

MALETTA S., *L'etica tra storie e teorie. La narrazione nel pensiero di Alasdair MacIntyre*, in "Studi Perugini", vol. III, gennaio-giugno 1997, pp. 31-56.

MANDELBAUM M., *A Note on History as Narrative*, in "History and Theory", n. 6, 1967, pp. 416-417.

MANNHEIM K., *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Oxford University Press, New York 1957

- MARINI A., “Introduzione storico-sistematica a”, M. Heidegger, *Il senso dell’essere e la “svolta”*. *Antologia storico-sistematica del “primo Heidegger”*, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- MARROU H.-I., *De la connaissance historique*, Ed. du Seuil, Paris 1954, trad. it. *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1966
- MARSHAK J., *Money Illusion and Demand Analysis*, in “The Review of Economic Statistics”, vol. XXV, 1943, pp. 40-48.
- MINK L.O., *The Autonomy of Historical Understanding*, in “History and Theory”, vol. v, n. 1, 1965, pp. 24-47, trad. it. “L’autonomia della comprensione storica”, in AA. VV., *Filosofia analitica e conoscenza storica*, a cura di M. V. Pedraza Magrini, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 83-113.
- ID., *Philosophical Analysis and Historical Understanding*, in “Review of Metaphysics”, 21, 1968, pp. 667-698, ora in ID., *Historical Understanding*, Cornell University Press, Ithaca – London 1987, pp. 118-146.
- ID., *History and Fiction as Modes of Comprehension*, in “New Literary History”, I, 1970, pp. 541-558, ora in ID., *Historical Understanding*, Cornell University Press, Ithaca – London 1987, pp. 42-60.
- ID., *Historical Understanding*, Cornell University Press, Ithaca – London 1987.
- MONTANI P., *L’immaginazione narrativa. Il racconto del cinema oltre i confini dello spazio letterario*, Guerini e Associati, Milano 1999
- MORAVIA S., *Il soggetto come identità e l’identità del soggetto*, in “Iride”, n. 9, 1992, pp. 78-83.
- NEGRO M., *La morte come narrazione dell’altro*, in “Sapienza”, 2003, vol. LVI, n. 1, pp. 49-57.
- NORMAN A. P., *Telling it Like it Was: Historical Narratives on Their Own Terms*, “History and Theory”, vol. XXX, n. 2, 1991, pp. 119-135.
- NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, trad. it. *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996
- ID., *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1995, trad. it. *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, Feltrinelli, Milano 1996.
- OLAFSON F. A., *The Dialectic of Action*, University of Chicago Press, Chicago 1979.
- PANELLA G., *Filosofia e narrazione: ipotesi storiografiche e contesti letterari*, in AA. VV., *La filosofia italiana in discussione/SFI*, Mondadori, Milano 2001.
- PEPPER S. C., *World Hypotheses. A Study in Evidence*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1957.
- PETIT J.L., “La Narrativité et le Concept de l’explication en histoire”, in *La Narrativité*, Ed. du CNRS, Parigi 1980

PIERCEY R., *Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate*, in "Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences", vol. XXVII, n. 3, 2004, pp. 259-280.

POPPER K. R., *The Poverty of Historicism*, Lowe & Brydone, London 1957 trad. it. *Miseria dello storicismo*, a cura di F. Di Finizio, L'industria, Milano 1954 (trad. it. da *Poverty of Historicism* pubblicato in "Economica", 1944-1945).

RANCIERE J., *Le noms de l'Histoire. Essai de poétique du savoir*, Editions du Seuil, Paris 1992, trad. it. *Le parole della storia*, Il Saggiatore, Milano 1994.

RICOEUR P., "Qu'est-ce qu'un texte. Expliquer et comprendre" in R. Bebnier *et alii*, *Hermeneutik und Dialektik*, J. C. B. Mohr, Tubingen 1970, ora in P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Seuil, Paris 1986, trad. it. "Che cos'è un testo? Spiegare e comprendere" in *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 133-154.

ID., *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire*, in "Revue philosophique de Louvain", n. 75, 1977, pp. 126-147, ora in Id., *Du texte à l'action. Essai d'ermeneutique II*, Ed. du Seuil, Paris 1986, pp. 137-159, trad. it. "Spiegare e comprendere. Su alcune connessioni notevoli tra la teoria del testo, la teoria dell'azione e la teoria della storia", in Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 155-175

ID., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975, trad. it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981.

ID., *La sémantique de l'action*, Éd. du Cnrs, Paris, 1977, trad. it. *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986.

ID., *Temps et récit I-III*, Editions du Seuil, Paris 1983-5, trad. it. *Tempo e racconto I-III*, Jaca Book, Milano 1986-8.

ID., *La vie : une récit en quête de narrateur*, conferenza tenuta a Napoli nel 1984, trad. it. "La vita : un racconto in cerca di narratore", in Id., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 169-185.

ID., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, trad. It. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

ID., *Filosofia e linguaggio*, Milano, Guerini e Associati, 1994

RIGNEY A., *The Point of Stories: On Narrative Communication and Its Cognitive Functions*, in "Poetics Today", vol. XIII, n. 2., 1992, pp. 263-283.

RIZZACASA A., *Storia e memoria nella filosofia ermeneutica di Paul Ricoeur*, in "Aquinas. Rivista internazionale di filosofia", vol. XLVII, n. 2, 2004, pp. 293-302.

ROSSI P., "Introduzione" a AA. VV., *La teoria della storiografia oggi*, a cura di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. VII-XXII.

SCHAFFER R., *A new Language for Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven 1979.

SCHAPP W., *In Geschichten verstrickt: zum Sein von Mensch und Ding*, Richard Meiner, Hamburg 1953, trad. franc. *Empêtrés dans des histoires: l'être de l'homme et de la chose*, a cura di J. Greisch, Le Édition du Cerf, Paris 1992.

SCHOLES R. – KELLOGG R., *The Nature of Narrative*, Oxford University Press, New York 1966.

SCRIVEN M., *Review of Analytical Philosophy of History*, in “The Journal of Philosophy”, 63, 1966

SEVILLA J. M., *Ragione narrativa e ragione storica*, Guerra, Perugia 2002.

SOMERS M. R., *The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach*, “Theory and Society”, vol. XXIII, n. 5, 1994, pp. 605-649.

SPINICCI P., *Lezioni sul tempo, la memoria e il racconto*, CUEM, Milano 2004.

STONE L., *The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*, in “Past and Present”, vol. LXXXV, 1979, pp. 3-24, trad. it. *Riflessioni sulla storia: il ritorno della narrazione*, in “Comunità”, vol. XXXV, n. 183, 1981, pp. 1-25.

TAYLOR CH., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004, trad. it. *Gli immaginari sociali moderni*, a cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2005.

TIRRELL L., *Storytelling and Moral Agency*, “The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, vol. XLVIII, n. 2., 1990, pp. 115-126.

VOLPI F., *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in “Il Mulino”, vol. XXXV, n. 6, 1984, pp. 928-949.

VON WRIGHT G. H., *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1971, trad. it. *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna 1977.

WALSH W. H., *Introduction to Philosophy of History*, Hutchinson, London 1953.

ID., *Plain and Significant Narrative in History*, in “The Journal of Philosophy”, 55, 1958, pp. 479-484.

WHITE M., *Foundations of Historical Knowledge*, Harper & Row, New York 1965.

WHITE H., *The Structure of Historical Narrative*, in “Clio”, I, 1972, pp. 5-19.

ID., *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore 1973, trad. it. *Retorica e storia*, Guida, Napoli 1978.

ID. “The Historical Text as Literary Artifact”, in Id., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore 1978, pp. 81-100, trad. it. “Il testo storico come artefatto letterario”, in Id., *Forme di storia*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma 2006, pp. 15-36.

ID., *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, John Hopkins University Press, Baltimore-London 1987.



ID., “La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia”, in AA. VV., *La teoria della storiografia oggi*, a cura di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 33-78.

ID., “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, in Id. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, John Hopkins University Press, Baltimore 1987, pp. 1-25, trad. it. “Il valore della narrazione nella rappresentazione della realtà” in Id., *Forme di storia*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma, 2006, pp. 37-60.

ID., “Historical Emplotment and the Problem of Truth”, in AA. VV., *Probing the Limits of Representation. Nazism and the “Final Solution”*, a cura di S. Friedlander, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1992, pp. 37-53, trad. it. “Le strutture d’intreccio nelle rappresentazioni storiche e il problema della verità”, in Id., *Forme di storia*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma, 2006, pp. 87-102.

ID., *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma 2006.

WINCH P., *The Idea of a Social Science and Its Relations to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1958.

WINDELBAND W., “Geschichte und Naturwissenschaft. Strasburger Rektoratsrede. 1894”, rist. in *Präludien*, Tübingen, J. C. B. Mohr 1907, trad. it. “Le scienze naturali e la storia” in Id., *Preludi. Saggi e discorsi d’introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 1947, pp. 156-174.

WOOLF V., *A Room of One’s Own*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1929, trad. it., *Una stanza tutta per sé*, Einaudi, Torino 1995.