

## Che cosa significa e a quale fine si studia la storia della cultura?

Heinz Dieter Kittsteiner\*

### I. *La storia universale della «mente filosofica»*

Quando il titolo di una prolusione comincia con «Che cosa significa e a quale fine...» sapete già che il seguito deve essere «si studia la storia universale» e non la «storia della cultura». Questo è infatti il titolo della prolusione tenuta a Jena il 26 maggio 1789 da Friedrich Schiller. Se però si guarda più da vicino che cosa significhi «storia universale» nell'età dell'Illuminismo, si trova essenzialmente che sotto questa voce si intende una generale storia della cultura, come aveva mostrato indicativamente Voltaire nell'*Essay sur les Moeurs*. Anche Schiller non intende nulla di diverso: in una lettera a Körner scrive: «a dire il vero storia della chiesa, storia della filosofia, storia dell'arte, dei costumi e dell'agire si dovrebbero riassumere in una sola storia, insieme a quella politica, che può essere solo 'storia universale'».

Discipline diverse, un tempo separate, vengono raggruppate diversamente, riunite – un processo che non sarà stato del tutto sconosciuto ai membri della allora giovane facoltà di scienza della cultura alla «Viadrina». Sembra che tali movimenti di riforma siano di tanto in tanto necessari nelle scienze. Quanto il panorama scientifico fosse *allora* in movimento è dimostrato dal fatto che Schiller non era stato invitato a Jena come professore di storia; aveva invece una cattedra di filosofia, ma con l'incarico, dietro raccomandazione di Goethe, di tenere un corso di storia. Ciò era possibile; ma questo fatto acquista il suo pieno significato solo se ci si rende conto che fino al diciottesimo secolo inoltrato valeva ancora l'antica divisione, secondo il sistema aristotelico, tra «storia» e «filosofia»: lo storico tratta solo del singolo, il suo

\* Prolusione all'anno accademico 1994-1995 tenuta presso la Europa-Universität Viadrina (Frankfurt an der Oder). Traduzione di Anna Maria Pisapia.

sapere è – come afferma ancora Kant – «cognitio ex datis». Il filosofo pensa in modo razionale; il suo sapere è «cognitio ex principiis». Sembrava che tra questi due rami del sapere non fosse possibile alcun legame: tuttavia vi fu un primo avvicinamento, un'impresa cui Voltaire diede un nome con la sua *Philosophie d'Histoire* del 1756.

Quello che Schiller vuole proporre è una *storia universale o storia della cultura* insegnata dal punto di vista filosofico; i concetti sono intercambiabili. Osservata da questo punto di vista la sua contrapposizione – come ammesso un pò ciarlatanesca – tra lo «scienziato che studia solo per guadagnare» e la «mente filosofica» assume un significato veramente più profondo. A Jena Schiller doveva difendersi da un certo professor Heinrich. Lo «scienziato che studia solo per guadagnare» – tipico sostenitore della scienza normale di Thomas Kuhn, non trova in Schiller grande considerazione: difende disperatamente l'ambito del sapere che un tempo aveva acquisito, non pensa, come diremmo oggi, in modo interdisciplinare. «Lo inquieta ogni ampliamento della sua scienza che serve a guadagnare il pane, poichè essa gli procura nuovo lavoro o rende inutile quello passato ... Chi ha gridato contro i riformatori più della massa degli scienziati che studiano solo per guadagnare? Chi impedisce più di essi il progresso di utili rivoluzioni nel regno del sapere? ... Per questi motivi non vi è nessun nemico più implacabile, nessun assistente più invidioso, nessun sobillatore più zelante dello scienziato che studia solo per guadagnare». Contro quest'essere misero entra ora in scena, splendente, l'eroe, la «mente filosofica». Schiller lo definisce con una frase assai significativa: «Dove lo scienziato che studia solo per guadagnare separa, lo spirito filosofico unisce».

Nel genere dell'unificazione su base filosofica dei fatti storici, Schiller non supera la scienza storica dell'illuminismo; descrive lo sviluppo della «cultura» con lo scopo di mostrare il progresso dell'umanità. Come già prima di lui gli studiosi della scuola di Göttingen, egli vuole trasformare il mero «aggregato» in «sistema»; e nel far questo ricorre però a Kant.

Quello che nella ricerca del «nexus rerum universalis» viene accostato per lo più solo pragmaticamente come causa ed effetto, deve venire nello stesso tempo strutturato secondo mezzo e fine, ed è l'«intelletto filosofico» a introdurre questo ordine nella storia: «Dunque egli trae tale armonia da sè stesso e la trapianta al di fuori di sè nell'ordine delle cose, introduce cioè uno scopo razionale nel corso del mondo ed un principio teleologico nella storia universale». In effetti Kant aveva introdotto una «teleologia con intento morale», allo scopo di congiungere

la spaventosa e disordinata incertezza della storia universale con la domanda se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio – una teleologia ipotetica, affinché la ragione umana sull'abisso tra «essere» e «dovere» non si disperi, bensì possa acquisire *anche* dalla riflessione sulla storia lo stimolo ad agire moralmente. Descrivere come tutte le epoche precedenti si siano sforzate «di realizzare il nostro secolo umano» – pur non mirandovi direttamente – rimane anche per Schiller l'ultimo scopo della storia universale filosofica. Queste poche osservazioni possono bastare per un abbozzo della «storiografia della cultura» nell'ambito di una storia universale nell'età dell'Illuminismo. Essa è una rappresentazione di tutte le opere umane nelle arti e nelle scienze, ma anche negli usi e costumi. Descrive il progresso dell'agire, del diritto, delle istituzioni sociali. È «interdisciplinare», in parte poichè unisce discipline già esistenti, in parte anche perchè sotto il concetto generale di «filosofia» – filosofo è colui che si interroga sulle cause – si celano una serie di discipline inizialmente separate. Per esempio, nel caso di Adam Ferguson, il quale nel 1767 scrisse un *Essay on the History of Civil Society*, si dovrebbe parlare oggi di un legame tra economia, politica, sociologia, psicologia ed etnologia. Con la menzione di un rappresentante dell'illuminismo scozzese si chiarisce anche un altro tratto di questa storiografia: la sua internazionalità. Gli sforzi per raggiungere una «histoire raisonnée», una «theoretical history» o una «storia congetturale» non sono così lontani tra loro. Comune è ad essi la relazione della storia con una problematica pratico-morale; la storia della cultura dell'età dell'Illuminismo è «storia universale con intento cosmopolitico». Ed è proprio questo orientamento filosofico che, dopo un inizio sfavillante, ha contribuito in seguito al suo relativo oblio.

## II. *Scienza storica – filosofia della storia: e in mezzo la storia della cultura*

Nel suo libro *Metahistory*, Hayden White fa un'affermazione che io condivido volentieri: egli considera la differenza tra «storia vera e propria e filosofia della storia» un «*cliché* precritico». Giunge a questa affermazione poichè ha indagato l'ambito narrativo che sta alla base di entrambe le forme di riflessione sulla storia. Ma si rende anche conto che questa distinzione ha la sua origine nella storia scientifica della disciplina storica nel diciannovesimo secolo. La storiografia nel corso della sua «professionizzazione», del suo stabilirsi come scienza universitaria, rifiuta di porsi problemi storico-filosofici. Ne consegue che per la

maggior parte degli storici del diciannovesimo e del ventesimo secolo la filosofia della storia non è altro che un'opinione aprioristica che riduce i fatti a un determinato schema. Hayden White osserva – quasi incidentalmente – quello che la filosofia della storia invece riesce a raggiungere: un fondamento politico del suo domandare. Ci si può chiarire tale mutamento esaminando l'opera di J.G. Droysen. Egli è infatti ancora abbastanza hegeliano perchè la sua «scienza storica» consenta di riconoscere questo cambiamento, che consiste – hegelianamente parlando – in un regresso dal piano dello «spirito universale» al piano degli «spiriti nazionali». Ciò che in Droysen rimane come grado di interpretazione più alto, l'«interpretazione secondo i poteri o le idee morali», non supera il livello dello spirito nazionale, dopo il quale rimane solo un indistinto fruscio del progresso in costante «continuità e aumento». La nazionalizzazione della scienza storica non restringe soltanto il punto di vista – ora non vi è più una «storia universale con intento cosmopolitico» – bensì vengono anche a mancare cognizioni che la filosofia della storia, sebbene a suo modo, aveva a disposizione. È un'opinione largamente diffusa, ma erronea, quella secondo cui la filosofia della storia sia stata sufficientemente criticata solo con l'accenno alla sua «teleologia»; dietro la soluzione teleologica si nasconde un problema da non sottovalutare. Non sarebbe altrimenti neppure possibile spiegare perchè un pensatore così rigoroso come Kant sarebbe divenuto «debole» all'improvviso ammettendo concetti come «disegno della natura» e «provvidenza». Dietro questi concetti sta l'esperienza che la struttura interna della nascente società borghese è tale da non disporre affatto della totalità del proprio sviluppo, poichè infatti «al contrario gli uomini con i loro progetti cominciano solo dalle parti, si fermano solo a queste e sono in grado di estendere al 'tutto' come tale, che è troppo grande per loro, le loro idee ma non il loro influsso». Ed è proprio questa comprensione della indisponibilità della storia, che inizia a farsi strada, a venire ancora una volta superata con categorie teleologiche. Se esse divengono inattendibili – e certo si può interpretare il diciannovesimo secolo come una grossa spinta alla disillusione – allora la storia appare più violenta di comè la definisce poi effettivamente Nietzsche: un «processo ostile alla vita».

È proprio quello a cui volevo accennare dicendo che nel corso del diciannovesimo secolo l'attività storica si scinde *in due culture*. Da un lato sta la scienza storica accademica, che valuta politicamente. Dopo il 1848 si adatta alla svolta della «Realpolitik», celebra l'ascesa di Bismarck e la fondazione dell'impero

tedesco; e dopo il 1918 rimane completamente disorientata oppure si seppellisce in un misto di rancore e di vaga speranza nella rinascita della grandezza tedesca. Dall'altro lato sta una «filosofia della storia dopo Hegel», che si occupa proprio di questo «destino» al di là della fattualità politica ma si addentra sempre di più in un terreno cultural-critico. Punto di partenza è ora una prospettiva non più attenuata dalla teleologia. Nel 1875 annota Nietzsche: «Chi non comprende quanto la storia sia brutale e insensata non comprenderà nemmeno lo stimolo a renderla sensata». Storia come «dare senso all'insensato» – a questo scopo si ha bisogno di qualcosa di più di un agire meramente politico: occorre la concezione di un «uomo nuovo», di un «superuomo» estetico-eroico che da solo dispone della forza di contrapporsi al corso funesto della cultura (che ora si trasforma già nell'odiata «civiltà»). Fritz Stern ha scritto sul «pessimismo culturale come pericolo politico» e ha studiato Lagarde, Langbehn e Moeller van den Bruck. Ma la vera e propria triade di questo pensiero risiede piuttosto nella successione Nietzsche - Spengler - Heidegger.

E la storia della cultura? Si barcamena tra i due estremi di una storia degli eventi meramente politica e una filosofia della cultura di alto livello, che esamina in diverse varianti il discorso di Nietzsche dell'«oscuramento universale», sia per approvarlo eroicamente come Spengler nel *Tramonto dell'Occidente*, sia per opporgli ad ogni apparente occasione, come Heidegger nel suo corso *Introduzione alla Metafisica* tenuto nel 1935. Heidegger ha infatti localizzato i luoghi di origine dell'oscuramento universale, l'America e la Russia, ed egli crede anche di sapere il modo in cui è ancora possibile salvare l'Europa: con l'allontanamento di questo pericolo tramite l'«assunzione da parte del nostro popolo della propria missione storica nel centro dell'occidente». In tutto questo periodo di tempo – detto approssimativamente, tra Nietzsche e Heidegger – anche la storiografia della cultura è estremamente attiva; ha i suoi lettori – è sufficiente dare un'occhiata al programma della casa editrice Eugen Diederich di Jena – ma si muove al margine della vita accademica. Anche tale storiografia ha contribuito alla svolta nazionale e propone modelli culturali che si è premunita di desumere dal passato tedesco; ha però smarrito il proprio ambito teoretico. Sull'altro versante Karl Lamprecht si cimenta ancora una volta in una teoria delle fasi culturali; in questa sede preferisco non occuparmi di ciò, anche se voglio dire che non condivido l'opinione che il successo principale di Lamprecht sia stato in realtà quello, involontario, di rifornire di munizioni la combriccola degli storicisti tedeschi, contro ogni tentativo di una storiografia orientata in senso so-

cio-culturale. Un solo storico della cultura godette di un certo riconoscimento e questi è Jacob Burckhardt. La sua opera merita una considerazione particolare; nel fare ciò mi attengo nello stesso tempo alle interpretazioni fra loro contrastanti di Hayden White e Karl Löwith. Hayden White ha dedicato a Burckhardt un capitolo con il titolo «Realismo storico come satira». Con «satira» non bisogna intendere poesia satirica, bensì ci si deve rifare al senso originario della «satira»: disordine, confusione. Il tentativo storico-culturale di Burckhardt riguardante il Rinascimento (1860) non presenta uno sviluppo coerente, bensì fornisce fotogrammi impressionistici che dicono sempre la stessa cosa: il Rinascimento è tutto ciò che il mondo moderno *non* è. Tutti i pensatori storici della seconda metà del diciannovesimo secolo, da Burckhardt a Nietzsche, sono affetti da questo problema: da quando la determinazione «razionale» hegeliana del corso universale è divenuta inattendibile la storia si frantuma di nuovo in una massa di sapere incoerente. D'altro canto rimane però la sensazione di essere abbandonati ad un processo superiore, che diviene tanto più terribile da quando non si riesce più a determinare la sua meta. Burckhardt parla di una «tempesta» che ha colto l'umanità a partire dal 1789; compito della comprensione storica, allora, è almeno di conoscere «su quale onda della grande tempesta siamo sospinti».

A questo punto Hayden White giunge addirittura a sdegnarsi contro il suo garante scientifico. Burckhardt è e rimane per lui schopenhaueriano: «egli cerca con gli occhi una futura rinascita della cultura ma non nutre alcuna speranza che l'essere umano nel presente possa in qualche modo contribuirvi con il suo agire». Dedica alle «rovine» di un «tempo perduto» un capolavoro storico; crede anche di vedere su quale ripido sentiero si muove il mondo, ma gli manca la volontà di opporsi a tale movimento. «Ciò lo separa dal suo amico e collega Nietzsche». Ed è proprio questo rapporto ad essere valutato in maniera totalmente diversa da Karl Löwith, non da ultimo senza dubbio perchè il suo libro viene scritto nel 1936, quando egli era già in esilio, ed ha alle spalle proprio una «rinascita» tedesca. Polemizza contro il «futurismo eroico» di Nietzsche, che già anticipando ogni posteriore presente suscita l'illusione di disporre subito delle forze migliori e più preziose, se solo si ha la «gioventù» dalla propria parte. L'«apolitia» tanto rimproverata di Burckhardt acquista al contrario in considerazione e viene ancora sviluppata in contrapposizione a Hegel, dal quale Burckhardt prende persino le distanze nelle sue *Considerazioni sulla storia del mondo*. La filosofia della storia di Hegel – a questo fatto Löwith

aveva accennato già nella sua prolusione del 1928 – è in senso stretto inumana: gli individui sono per lui solo «rappresentanti» dello spirito universale. Non appena però ci si confessa che «non si conoscono gli scopi della saggezza eterna» gli individui si separano di nuovo dal disegno universale, ma in questo modo non divengono liberi «superuomini» nel senso di Nietzsche. Burckhardt si interroga invece sulla libertà degli individui «nel mezzo della coscienza dell'enorme soggezione universale»: Löwith chiama questo il «punto di vista umano nella posizione di Burckhardt nei confronti della storia».

Avevo intitolato questo capitolo: «Scienza storica – filosofia della storia: e in mezzo la storia della cultura». Questo «in mezzo» ha un significato anche teoretico: la storia della cultura si è sviluppata in simultanea distanza dalla storia politica degli eventi e dalla filosofia della storia tanto hegeliana quanto posthegeliana. Guadagna così – e Burckhardt è a favore proprio di tale sviluppo – anche distanza dalla storia stessa. Non si è dedicata alla storia degli eventi, che è a breve termine, nè crede di navigare sull'onda del progresso. Non esorta neppure a fermare con uno sforzo sovrumano il processo, del male, che presume di conoscere. Essa considera per il momento soltanto il trovarsi degli uomini nelle strutture create da loro stessi, del cui movimento complessivo tuttavia non dispongono. Questo tentativo di guadagnare distanza la rende utilizzabile per il nostro presente.

### III. *Storia sociale e storia della cultura*

Signore e signori! Forse vi siete già domandati: quand'è che la fa finita con Schiller e con Kant, con Hegel e Burckhardt, quando viene alla sua materia? Subito. E mostrerò che questa premessa non è stata affatto inutile, che anzi dibattiti simili, sebbene con una terminologia un po' diversa, si tengono anche oggi. A questo scopo faccio ora riferimento alle posizioni di Jürgen Kocka, Roger Chartier e Hans Medick, dunque di rappresentanti della storiografia sociale della vecchia Repubblica Federale Tedesca, della quarta generazione delle «Annales» francesi e della «micro-storia», non dimenticandomi, però, dello scarso significato di tali classificazioni.

A dire il vero lo sviluppo della scienza storica nella Repubblica Federale Tedesca ha conosciuto nel dopoguerra un solo significativo cambiamento di paradigmi: si tratta del passaggio – a cui però non si può attribuire una validità generale – avvenuto negli ultimi anni sessanta e poi negli anni settanta dall'ancora

tradizionale unione di storicismo e storia politica degli eventi alla «storia sociale tedesca moderna». In questa sede non mi posso occupare di ciò che l'ha preceduta, la «storia delle strutture», tanto più che anche la storia sociale pretendeva di prestare attenzione non solo alle «relazioni» o alle «strutture» che determinano l'agire, ma anche alle esperienze sociali e alle stesse azioni che ne sono condizionate. Da qualche tempo, però, il forte interesse che si è venuto manifestando per la «storia della cultura» ha messo in crisi l'equilibrio stabilitosi in precedenza; ed è in questa nuova prospettiva che J. Kocka, ricollegandosi all'etnologo americano Clifford Geertz e riproducendo lo stile di Max Weber, definisce esaurientemente «cultura»: «un sistema (una 'rete' o un 'modello') di segni ... che *interpreta sensatamente* la realtà per un numero molto grande di esseri umani (una categoria professionale, un cetto, una classe, una comunità religiosa, un villaggio, un popolo, i membri di una società, ecc.)». Sulla disposizione ad integrarsi della storia sociale non sussiste alcun dubbio: l'analisi di «significati», ossia di strutture percettive, di processi con cui si costruisce un senso e orientamenti di valore deve essere condotta nel loro ambito oggettivo. Il risultato che ne deriverebbe costituirebbe un ampliamento, dal punto di vista storico – culturale e della storia della mentalità, della unione sperimentata di storia dell'economia e storia sociale, e terrebbe conto del mutamento di interessi nelle cosiddette società «postindustriali».

Ora però non esiste una «storia della cultura e della mentalità» che sia già matura e che possa venire integrata semplicemente *en bloc*. Stando ad alcuni nuovi saggi di Roger Chartier, il successo della scuola storica delle «Annales» si trova in crisi. Il campo innovativo delle «Annales» negli anni settanta era la ricerca dell'*outillage mental* – un'espressione usata da uno dei due padri fondatori nel suo libro su Rabelais – con i mezzi della rielaborazione seriale delle fonti quantitative, che anche in precedenza avevano costituito il punto di forza di questo indirizzo. Questa tendenza più antica della storia della mentalità, consistente nell'applicazione di procedimenti storico-sociali e storico-economici al nuovo campo oggettivo della quantificazione, è stata colpita nel corso degli anni ottanta dalla crisi dello strutturalismo, da una parte per il ritorno a una filosofia del soggetto che non riconosce la forza delle determinazioni collettive, e dall'altra per la ricomparsa del «politico» come chiave per la costruzione dell'organizzazione delle società. Le conseguenze di questi sviluppi si rivelano nel seguente programma: «da una storia sociale della cultura a una storia culturale del sociale». Qui «rappresenta-

zioni soggettive» non vengono più inserite come completamento in «strutture oggettive», bensì ci si domanda – facendo ricorso al concetto di Marcel Mauss della «rappresentazione collettiva» – come si formino «identità sociali» nel rapporto delle forze tra le classi, che hanno il potere per classificare e per designare, e quelle che vengono designate ma che possono essere resistenti o che hanno un'altra immagine di sé. Questa «lotta per la rappresentazione» riconduce in ultima analisi persino al sociale, il cui ambito risulta ora però ampliato dall'attenzione alle strategie simboliche dai gruppi sociali nelle loro relazioni/contrapposizioni. Chartier si interroga sui processi «per mezzo dei quali viene costruito un senso». E prende le mosse dal fatto che le cosiddette «strutture» non sono assolutamente dati di fatto finiti del mondo sia sociale che psichico, ma che esse sorgono solamente come prodotti storici in questi procedimenti simbolici, discorsivi.

Il mutamento di impostazione del problema ha comportato di conseguenza anche il mutamento nella strategia di ricerca; se i rappresentanti della storia sociale e culturale si attenevano alle fonti seriali quantitative, il nuovo orientamento preferisce la «microstoria». Questo contrasto, che passa sotto la definizione un po' ingannevole di «storia sociale contro storia di ogni giorno», si è manifestato da tempo in Germania in tutta la sua virulenza; per cui i sostenitori della «micro-storia» da un po' di tempo si difendono dall'accusa di avere in un certo senso sfumato problematiche «macro-storiche». Al contrario: il loro valore innovativo consiste nel fatto di aver messo in dubbio connessioni e categorie macrostoriche a cui ci eravamo affezionati. I soggetti che la macrostoria ha considerato spesso in modo acritico (*la famiglia, l'individuo, lo stato, la industrializzazione*) nel campo di osservazione microstorico mutano e consentono conclusioni di tipo teorico: come, per esempio, quando Hans Medick può mostrare che in un villaggio del Württemberg sono reperibili mentalità religiose e una cultura del lavoro che si avvicinano a ciò che Max Weber ha definito «etica protestante» – con la sottile differenza, però, che esse non produssero né uno «spirito capitalistico» né strutture protocapitalistiche. Ho detto poc'anzi: la storia della cultura considera il trovarsi degli uomini in strutture create da loro stessi ma già consolidate. Questa definizione soltanto provvisoria deve ora venire precisata: tali «trovarsi» collaborano effettivamente alle strutture e le «strutture», che hanno alle spalle il passaggio attraverso la microstoria, appaiono diverse da quello che si era pensato in precedenza.

#### IV. Un esempio: la «persona» e l'«io»

Alla serie soggetti macrostorici citati da Medick appartiene l'«individuo». Normalmente partiamo dal presupposto che siamo «individui», che disponiamo di un «io» e che ciò nel passato non era molto diverso da oggi. Ora io vorrei, sulla scorta di materiali tratti dalla mia ricerca sulla nascita della coscienza moderna, accennare ad alcune difficoltà riguardanti questo divenire, per chiarire un po' le possibilità di questa «storia culturale del sociale». Nel farlo, lascio consapevolmente da parte tutte le spiegazioni storico-sociali e considero ora il rapporto dell'uomo con Dio. Forse vi sembrerà strano, ma il mio esempio ci riporta al diciottesimo secolo. Mi riferisco ad una affermazione di Benjamin Nelson in relazione a Feuerbach: «È evidente che per studiare la storia degli uomini, la loro comprensione della propria natura e del loro carattere come persone dobbiamo partire dalle loro teologie». Nelson dice «persona». Io avevo parlato invece di «individuo» o di «io». L'abisso esistente tra questi due concetti conduce subito ad un famoso saggio di Marcel Mauss, che tratta proprio questa differenza: «Una categoria dello spirito umano: il concetto della persona e dell'«io»». L'etnologo Mauss vuole mostrare che molte società sono giunte ad un concetto della «persona» ('persona' significa originariamente la 'maschera'), quindi ad una rappresentazione di un «uomo vestito di cetò», che deve avere un determinato ruolo sociale; che però la categoria dell'«io» è molto giovane e che propriamente presuppone di fatto i movimenti delle sette del diciassettesimo e del diciottesimo secolo.

Così non si è ancora naturalmente detto nulla sulla portata sociale e storica di questa nuova «categoria fondamentale dell'«io»»: essa si costituisce per la prima volta – ricorro ancora una volta a Roger Chartier – nella «lotta per la rappresentazione». Chartier impiega per le sue ricerche la differenza tra il «mondo del testo» e «il mondo del lettore»; parte dal fatto che i testi non hanno un senso definitivamente immutabile, ma mutano il loro significato quando vengono letti da nuove classi o gruppi, per i quali forse non erano stati affatto pensati. Una differenza simile – che io ho studiato in un primo momento – sussiste in un certo senso tra la recitazione di una predica e l'ascolto di una predica. Quello che si può mostrare è che un contesto coerente dal punto di vista moral-teologico non viene assolutamente percepito come tale, ma che la gente di campagna scompone una predica pietistica o illuministica che le viene rivolta in singole sentenze, che si accordano con il suo orizzonte di esperienza, componendo così, mediante questa «ricezione selettiva», un proprio mondo di norme

e modi di comportamento. Quando il predicatore combatte contro le loro abitudini quotidiane ed esorta alla penitenza, allora quella gente verifica per la prima volta se veramente Dio punisce subito quella vita a loro cara: e vedono che, guarda caso, nessun lampo cade sulla casa di un ubriacone, che i ricchi e i libertini sono vispi e sani. Essi rispondono al loro pastore: «se ad uno le cose vanno bene, non per questo deve essere peccato. Se ciò fosse male, Dio avrebbe già da tempo punito. Bisogna essere assennati e forti. Se si diventa folli, bisogna affrettarsi a fare penitenza». Quello che essi vogliono da Dio è chiaro: non un sostegno spirituale per raggiungere una condotta di vita fatta di grazia e moralità, ma aiuto immediato nella lotta quotidiana per la sopravvivenza. Il loro Dio è un Dio del tutto diverso da quello del pastore di campagna istruito, non un padre benevolo che ama i suoi figli senza distinzione, bensì un ambivalente Dio dell'ira e della grazia, di fatto un lunatico despota con cui – come con i signori temporali – bisogna andare d'accordo. Per loro «Dio» essenzialmente è un nome collettivo per tutti gli influssi incontrollabili e spesso negativi sulla vita. I differenti modi di comportarsi di Dio, quelli che accordano aiuto o quelli che lo rifiutano, hanno una vita propria per i fedeli che credono al vagare sulla terra di spiriti buoni o cattivi, che litigano fra loro per il possesso dell'anima dell'uomo; l'uomo è dunque solo il «luogo» dove si disputa questa lotta. All'uomo non rimane molto di più – come lamenta il predicatore di campagna – che fare attenzione se ora in lui abbiano il sopravvento i buoni o i cattivi sentimenti. Infatti sia gli uni che gli altri non derivano da lui stesso, ma vengono dall'esterno. Il modo di dire usuale è infatti: il diavolo mi ha sedotto, oppure, mi sono lasciato ispirare dal diavolo. Non «sono stato io» – «è stato lui». Questo vale nel bene che nel male. Con questo breve excursus volevo dire che le strutture psichiche si formano quando si incontrano differenti mondi di significati, i quali, come in questo caso, si fissano ad un opposto simbolico, detto «Dio». A dire il vero si dovrebbe parlare di «dei», poichè il Dio del pietista o quello dell'illuminista non ha quasi niente in comune con il Dio del contadino. Il presunto luogo di incontro di questi dei è il testo della predica, che però viene interpretato in modo totalmente diverso. Per il rappresentante delle classi normative egli rappresenta una forte istanza di controllo, che produce nell'uomo un *pendant* unitario, una «coscienza» come sintesi della condotta di vita. Per il contadino egli costituisce una forza che presta o rifiuta aiuto, che governa all'interno dell'uomo in modo incontrollabile, dunque non un opposto morale, che non produce nell'uomo nem-

meno un «io» o una «identità». Anche la struttura psichica resta così decentrata come sono pensate le forze che agiscono dall'esterno verso l'interno, così decentrata resta anche la struttura psichica; un modo di comportamento può mutarsi all'improvviso nel suo opposto; io ho studiato questo mutamento sulla base di altre fonti e ho definito il risultato un «cambio di persona». Ora però non posso illustrare dettagliatamente le mie ricerche, di cui in questa sede interessano soltanto le conseguenze teoretiche: una «storia sociale della cultura» mostrerebbe dunque (e ciò rimane un importante oggetto di ricerca) come queste forme di comportamento e di pensiero dei diversi gruppi sono inserite ciascuna nel proprio rispettivo ambiente; essa, nel peggiore dei casi, opererebbe in modo riduzionistico con la nota locuzione «non è nient'altro che». Una «storia culturale del sociale» si rivolge al contrario a queste forme simboliche della stessa interpretazione del mondo e le considera come costitutive per il sorgere di strutture psichiche e sociali.

Signore e Signori! Forse ora vi chiederete: è tutto qui? Sono questi i motivi per cui dobbiamo studiare «storia della cultura»? Per collaborare ad un cambiamento di paradigmi qualunque in una scienza che comunque, è noto, rielabora la «storia»? O forse per apprendere qualcosa sulla costituzione o sulla non costituzione dell'io di contadini nel diciottesimo secolo? Naturalmente potrei ora dirvi: forza, verificate quanto di questi contadini è ancora in voi. Ma chi dice che nei «gruppi normativi» sono state mantenute le proprie richieste? Devono queste poi essere soddisfatte? Non è forse molto piacevole non essere colpevole/responsabile di un fatto, poichè la responsabilità di questo spetta ad un «egli» o ad un «esso» estraneo? Vedete, il problema è attualizzabile. Ma questo non è il piano a cui io vorrei tornare per concludere.

All'inizio di questo mio intervento avevo collocato la «storia della cultura» tra la scienza storica vera e propria e la filosofia della storia; per il momento abbiamo considerato il lato che guarda alla scienza storica. Ma in questo modo è emerso anche un implicito problema storico-filosofico: è infatti palese che una «storia culturale del sociale» assume una posizione diversa, rispetto a una «storia sociale della cultura», nei confronti del rapporto tra il pensare e l'agire umano e le «strutture» o «relazioni». L'una alla fin fine pone in evidenza la maggiore importanza delle strutture che limitano e condizionano l'agire; l'altra si interroga sulle possibilità di mutamento che derivano da spiegazioni del senso soggettive. Chi ritorni ancora una volta al punto di partenza della storia universale illuministica si può rendere conto della

genesi di questa differente accentuazione. Per la filosofia della storia kantiana l'indisponibilità del processo storico è il motivo di riflessione più importante; esso viene però superato con una ipotetica soluzione teleologica. Per dirlo esplicitamente: non vi è alcun agire umano che possa richiamarsi direttamente – creativamente alla totalità del processo storico. E ciò è grave. Ma non è invece così grave, dal momento che noi, quando agiamo moralmente, possiamo nello stesso tempo supporre che una «sagezza suprema» riesca a fare per noi quello che noi stessi non sappiamo fare. Questo sinergismo storico-filosofico si rompe nel corso del diciannovesimo secolo; il pensiero marxista è sostanzialmente l'ultimo vasto progetto di sistema che continua a percorrere i vecchi binari storico-filosofici. La soluzione che esso propone non è più moral-teleologica ma rivoluzionaria, mentre al vecchio sistema, il capitalismo, spetta il dovere di contribuire, con il suo essere in crisi – e cioè contro la sua volontà – contribuire alla maturazione delle condizioni oggettive per questa soluzione rivoluzionaria.

Altri pensatori furono meno ottimisti, a partire da Schopenhauer fino a giungere in un crescendo – lo avevo accennato brevemente – a Nietzsche. Se la storia non ha più alcun senso immanente, se è solo «brutale e insensata», vi sono solo due possibilità: o le si impone in uno sforzo sovrumano ancora una struttura umana, o ci si rassegna al processo dell'«oscuramento universale».

La storia della cultura di Jacob Burckhardt ha questo retroterra; un motivo che, arrivando ai giorni nostri, è comune anche ad altri pensatori storici. Essi conoscono l'idea di Max Weber che lo spirito originario del capitalismo si è allontanato da molto tempo dal mondo da esso stesso messo in opera e che questo mondo si è ora contratto trasformandosi in una «gabbia d'acciaio» intorno all'uomo. Questo è il grande tema della critica della civiltà nella prima metà del ventesimo secolo; la storia sta andando verso un irrigidimento mortale; essa è però, condizionata, in ultima analisi, dall'agire degli uomini, che ha creato strutture che si volgono ora contro i loro produttori. Ed è questo problema che tratterò per concludere, sprendendo spunto da un commento di Ernst Cassirer ad un saggio di Georg Simmel.

#### V. La «tragedia della cultura»

L'articolo di Georg Simmel proviene da una raccolta di saggi del 1911; egli fa notare che gli oggetti della cultura assumono una propria logica di sviluppo e che l'uomo si trasforma in un mero esecutore di tale imposizione esterna: «questa è la vera

tragedia della cultura. Infatti un destino tragico – diversamente da una triste sorte o da una sorte che derivi dall'esterno la propria rovina – è caratterizzato in questo modo: le forze distruttive dirette contro un'entità scaturiscono proprio dagli strati più profondi di questa stessa entità e con la sua distruzione si compie un destino che era innato in essa e che costituisce lo sviluppo logico della stessa struttura con cui l'entità ha costruito la propria positività». Questo pensiero è comune a tutti i suddetti saggi di Simmel: la cultura, in forza della propria dinamica di sviluppo, annienta se stessa e in se l'uomo. Contro questa idea ricorrente protesta Ernst Cassirer; dobbiamo prestare attenzione a come questa protesta è motivata sulla base del suo concetto di cultura e a quello che noi – in quanto storici della cultura – possiamo eventualmente apprenderne.

Cassirer ripercorre per prima cosa alcune tappe della critica della cultura; ricorda l'espressione di Schopenhauer, rivolta contro Hegel, dell'«infame ottimismo» e l'accusa di Rousseau contro l'Illuminismo; mostra ancora una volta come Kant riprenda Rousseau e rintracci la promessa della cultura non più nella «felicità» come stato ma nella «capacità di apprezzarla». Tuttavia anche questa soluzione nell'«intellegibile» sembra minacciata; Cassirer passa alla contrapposizione, comune all'inizio del ventesimo secolo, dell'«anima» e delle «forme». Lo sviluppo dei beni della cultura appare allora come un processo, che l'anima non può più riempire con la vita: «Quanto più in là va avanti il processo culturale tanto più il creato si mostra nemico del creatore. Il soggetto non solo non trova realizzazione nella sua opera, ma rischia alla fine di frantumarsi in essa». Questa è la tragedia che Simmel ha voluto descrivere. La critica principale di Cassirer è che se Simmel sembra parlare da scettico, in realtà parla da mistico. L'«io» del mistico non deve svanire nel mondo – tutti i simboli creati sono solo un'illusione, che deve venire infranta con lo scopo di unirsi a Dio.

Da questo punto Cassirer costruisce via via la sua posizione opposta: l'«io» non è una sostanza definibile al di fuori delle sue alienazioni simboliche, le forme della cultura, in lingua, religione ed arte. E non si tratta nemmeno di considerare soltanto i due poli della vita creante e del prodotto che, consolidato, si separa già dalla vita. Infatti l'opera viene ripresa da un altro soggetto, che la include nella propria vita, e poi viene ritrasformata nel mezzo da cui deriva. Queste idee sembrano divenire più chiare per lo stesso Cassirer quando egli non parla di soggetti, ma di epoche.

I grandi «rinascimenti» sono sempre stati – ora riprende motivi di Burekhardt, collegandoli però con riflessioni di Aby Warburg – «trionfi della spontaneità, non della mera ricettività». Le «formule di *pathos*» di Warburg appaiono ora come le «fonti di forza», che possono venire formate sempre in modo diverso. Per Cassirer c'è un *dramma* della cultura, ma questo dramma non deve trasformarsi in *tragedia*; il movimento creatore dello spirito non cessa mai e in questo processo non vi sono sconfitte definitive, così come non vi sono vittorie definitive.

Che tipo di pensiero è questo – vi chiederete forse ora; non si tratta forse anche in questo caso di «infame ottimismo»? Perché alla fine del ventesimo secolo dobbiamo cominciare con la sicurezza che il processo della cultura sia un processo della progressiva autoliberazione dell'uomo? Così devono avere pensato gli studenti in occasione del famoso «colloquio di Davos» tra Cassirer e Heidegger. Nel 1929 Heidegger, in tenuta da sci, con gli occhiali da neve sollevati, appariva come il moderno pensatore «esistenzialista»; Cassirer, vestito di tutto punto, sedeva sul sofa del *foyer*. Una scena da *cabaret* alla fine dell'incontro sottolinea la vittoria di Heidegger. «Dettata dalla misura corporea, così Bollnow rappresentava Heidegger e Levinas Cassirer. Bollnow ripeteva sempre: *'interpretari* significa mettere una cosa in testa'; e Levinas 'sono predisposto alla conciliazione', mentre, con lievi scosse faceva scendere polvere bianca dalla parrucca e dai pantaloni. Questo era chiaro». Oggi l'esito del colloquio sembra meno palese; ma certo non viviamo più nell'anno 1929. Oggi è possibile scrivere su Heidegger libri appassionati, che hanno anche un grande successo, il che significa sempre che la storia dell'efficacia di un pensatore sta volgendo alla fine. Al contrario Cassirer ritorna all'improvviso attuale; emergono i suoi rapporti con la scuola di Warburg e con la psicologia della *Gestalt*, con l'etnologia e con la filosofia del linguaggio: insomma non ci si può più sbarazzare di lui tacciandolo di «neokantismo».

Da che cosa dipende questo? Da una parte sicuramente dal cessare dell'interesse per i motivi della critica della civiltà. Dove gli uni riescono a distinguere solo decadenza, perdita e dimenticanza dell'essere, gli altri cercano almeno di riservarsi la possibilità di nuove oggettivazioni.

Dall'altra – e questa è un'esperienza storica del ventesimo secolo – si è sperimentato che i rappresentanti di una critica della cultura ad oltranza tendono a trasformarsi improvvisamente in sostenitori di soluzioni politiche radicali. Proprio questo è stato registrato da Cassirer, poco prima della sua morte nel 1945, ancora riguardo a Heidegger: «Una filosofia della storia

che consiste in sinistre profezie sul declino e l'inevitabile distruzione della nostra civiltà e una teoria che vede nell'«essere gettato nel mondo» dell'uomo una delle sue caratteristiche principali hanno rinunciato ad ogni speranza in un'attiva partecipazione alla costruzione e alla ricostruzione della vita culturale dell'uomo. Una filosofia del genere rinuncia ai propri ideali fondamentali, sia teoretici che etici. È allora che può venire adoperata come malleabile strumento nelle mani dei capi politici». Detto in altre parole: dato che il lavoro tenace e minuzioso per rianimare forme consolidate sembra vano, si attende la trasformazione mitica nel «totalmente diverso».

È giunto ora il momento di riassumere: che cosa significa e a quale fine si studia la storia della cultura? Ho cercato di mostrare che la «storia della cultura» ha sempre tenuto una posizione intermedia tra la cosiddetta «scienza storica vera e propria» e la «filosofia della storia»; è questo che costituisce la sua attrattiva. Non ha mai del tutto rinunciato al domandare filosofico, che era stato alla sua origine nell'età dell'Illuminismo. Il colore universale della illuminazione filosofica è mutato nel corso del tempo: da speranza nella perfettibilità dell'uomo era divenuto un profondo «malessere nella cultura». Avrete notato che queste domande filosofiche sulla determinatezza per mezzo di strutture e sulla possibile partecipazione dell'agire umano, trasmesso per mezzo di una spiegazione del senso simbolica, al cambiamento di dati di fatto penetrano anche nella impostazione metodologica della scienza specifica: ho cercato di delineare ciò nella contrapposizione tra una «storia sociale della cultura» e una «storia culturale del sociale». Tutti i campi di ricerca che sono stati prospettati sono nuovi; possono venire sviluppati solo inter-, o meglio transdisciplinariamente. In conclusione, una moderna storiografia della cultura soddisfa almeno potenzialmente una «funzione di orientamento» solo – proprio così – se si tappa le orecchie per difendersi dal canto delle sirene rappresentato dalla critica della cultura. Il nostro mondo non sa che farsene solo del semplicistico lamento che le cose vanno male.

Una prolusione non può comprendere l'intero ambito di una disciplina e tantomeno un riassunto può comprendere l'ambito di una prolusione. Ma ora, almeno fino ad un certo grado, possiamo rispondere ora alla domanda «che cosa significa e a quale fine si studia la storia della cultura?»: «significa questo e a questo fine si studia la storia della cultura» – e precisamente – fatemelo aggiungere – alla «Viadrina» di Francoforte sull'Oder.

## Tra violenza e sonnambulismo: la fin de siècle di Georges Sorel

Antonio Serrano González

«Mais, peut-être, après tout, la philosophie n'est-elle qu'une reconnaissance des abîmes entre lesquels circule le sentier que suit le vulgaire avec la sérénité des somnambules».

Georges SOREL (1908)<sup>1</sup>

«Unverloren und nicht minder schlafwandlerisch aber wirkt im Traumhaften die Sehnsucht nach Erweckung aus dem Schlaf... Hieraus ergibt sich notwendig das *neue* Problem: wohin wirkt die Sehnsucht nach Erweckung und Errettung, wenn sie in einer Zeit des Verfalls und der Auflösung der alten Werthaltungen nicht mehr in diese münden kann? Kann aus dem Schlaf und Traum übelsten Alltags ein neues Ethos entstehen?».

Hermann BROCH (1930)<sup>2</sup>

### *May be is the devil*

José Ignazio Lacasta, titolare della cattedra di Filosofia del diritto nell'Università di Saragozza, ha avuto nel 1992 l'occasione di pubblicare una scelta di scritti sparsi di Georges Sorel mai tradotti in spagnolo. Apparsi tra il 1898 ed il 1911, ottanta anni dopo l'editore li ha riuniti e ripubblicati per consentire al lettore odierno di seguire «l'evoluzione delle idee di Sorel rispetto a Marx e al marxismo»<sup>3</sup>. Ma il libro reca come titolo *El marxismo de Marx*, e abbiamo l'impressione che in realtà il suo obiettivo è quasi l'opposto: non tanto far conoscere l'evoluzione di Sorel rispetto a Marx, quanto illustrare alcuni aspetti dell'evoluzione del marxismo a partire da Sorel. Per chiarire, innanzitutto, che una cosa è il marxismo di Marx (il pensiero originale desunto

Traduzione di Francesco D'Esposito.

<sup>1</sup> G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris 1990, p. 7.

<sup>2</sup> H. BROCH, *Problemkreis, Inhalt, Methode der «Schlafwandler»*, in H. BROCH, *Die Schlafwandler: eine Romantrilogie*, Frankfurt am Main 1978, p. 723.

<sup>3</sup> G. SOREL, *El marxismo de Marx*, a cura di J.I. LACASTA ZABALZA, Madrid 1992 (citazione a p. 37).

dalle pagine di questo autore o quello riportabile alle stesse), e altra cosa, certamente assai differente, è il marxismo senza Marx («il marxismo che segue immediatamente Marx, quello di suo genero Paul Lafargue in Francia, quello di Karl Kautsky in Germania, o quello di Plechanov in Russia», il marxismo che «a Benedetto Croce e a Sorel sembrava solo una disastrosa catechesi»<sup>4</sup>). Peggio (o meglio!) ancora: forse per suggerire, lasciar intendere, che il marxismo è un pensiero storicizzabile, storicamente dato, che si disperde e si frammenta nella storia; e che, proprio per questo e anche proprio perché tante volte non si è voluto vedere ciò, deve necessariamente assumere la *leggerezza*<sup>5</sup> dell'analisi storica, del libero gioco di uno sguardo che storicizza e si dirige senza timore verso tutto quello che è stato detto, che si è perduto o che si è eluso. In altre parole, nel momento di storicizzare e riattualizzare l'opera di Marx, lo strumento culturale più adeguato è costituito da un lucido cammino intellettuale per gli oscuri sentieri dell'obsoleto.

E poi, ci può essere per principio qualcosa più obsoleto della figura di Sorel? Di un Sorel «marxista in senso contrario», amico di Péguy, seguace di Proudhon, ammiratore di Lenin, spettatore affascinato della carriera iniziale di Benito Mussolini; di un Sorel attaccato alla *terroir*, protettore della tradizione, preoccupato per la religione, vicino al problema del diritto naturale, sensibile alla tradizione testuale delle Sacre Scritture, difensore dei costumi più profondi della Francia più profonda; di un Sorel attivista, sognatore delle borse del lavoro, difensore dello sciopero generale, apologeta della violenza sindacale; di un Sorel, infine, anarcoide, nemico degli intellettuali, antiaccademico, anticlericale, antisemita, anticapitalista, antistatalista e antidemocratico. La verità è che, da qualunque parte la si guardi, questa inclassificabile figura sembra il risultato di una complessa giustapposizione di frammenti culturali eterogenei e obsoleti: quello che, comunque, è evidente è che nemmeno uno di tali elementi di identità (di diversità?) pare oggi adattarsi al profilo culturale *standard*

<sup>4</sup> J.I. LACASTA ZABALZA, *Georges Sorel y el marxismo de Marx*, in G. SOREL, *El marxismo de Marx*, cit., p. 13.

<sup>5</sup> Leggerezza nel senso di Italo Calvino: «Dopo quarant'anni che scrivo fiction, dopo aver esplorato varie strade e compiuto esperimenti diversi, è venuta l'ora che io cerchi una definizione complessiva per il mio lavoro; proporrei questa: la mia operazione è stata il più delle volte una sottrazione di peso; ho cercato di togliere peso ora alle figure umane, ora ai corpi celesti, ora alle città; soprattutto ho cercato di togliere peso alla struttura del racconto e al linguaggio» (I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano 1988, p. 5). Si tratterebbe, pertanto, di *togliere peso* al marxismo.

degli intellettuali della Comunità Europea! Egli non reclama istituzioni democratiche, non è socialdemocratico in politica, non è uno spirito progressista, non è visceralmente anticlassista, non è di sentimenti antinazionalisti, non è un viaggiatore cosmopolita, non scrive con stile giornalistico, non è dotato di una forma fisica perfetta: l'ingegnere Sorel sembra giungere ad un'altra fine di secolo, la nostra, come uno spettro, ma uno spettro di fattura amletica, vale a dire demoniaca.

*May be is the devil*, si domanda, lo sappiamo, Amleto, dopo la macabra apparizione del re morto. E se questa fosse, più o meno, l'impressione che dal punto di vista culturale Sorel può causare al lettore attuale, allora bisogna valutare per quello che merita l'iniziativa culturale e editoriale di José Ignazio Lacasta. Perché il tentativo di evocare il nome e le parole di Satana non è cosa di tutti i giorni. Così come non tutti i giorni il fantasma del padre di Amleto ritorna dagli inferi. Invece Lacasta ha fatto questo tentativo, come abbiamo detto, nel 1992 e pochi mesi fa è tornato alla carica con un'eccellente monografia: *Georges Sorel en su tiempo (1847-1922)*. Il sottotitolo, naturalmente, sarebbe piaciuto anche a Belzebù. Suona così: *El conductor de herejías*<sup>6</sup>.

#### *Il diavolo nella lingua*

Quando si tratta, come in questo caso, di mettere in certo qual modo in pratica la tesi VI sulla filosofia della storia di Walter Benjamin<sup>7</sup>, è estremamente importante illustrare le ragioni per le quali è stata opposta un'*angelica resistenza* al ricordo e alla ricezione di questo Lucifero normanno (ricordiamo che sono fondamentalmente quattro le accuse mosse dalle persone assennate: essere marxista eterodosso, antidemocratico, antisemita e precursore del fascismo). Ancora: la composizione di questo quadro costituisce, deve costituire, lo specifico contributo dello

<sup>6</sup> J.I. LACASTA ZABALZA, *Georges Sorel en su tiempo (1847-1922). El conductor de herejías*, Madrid 1994.

<sup>7</sup> Riportiamola parzialmente: «Per il materialismo storico si tratta di fissare l'immagine del passato come essa si presenta improvvisamente al soggetto storico nel momento del pericolo. Il pericolo sovrasta tanto il patrimonio della tradizione quanto coloro che lo ricevono. Esso è lo stesso per entrambi: di ridursi a strumento della classe dominante. In ogni epoca bisogna cercare di strappare la tradizione al conformismo che è in procinto di sopraffarla. Il Messia non viene solo come redentore, ma come vincitore dell'Anticristo. Solo *quello* storico ha il dono di accendere nel passato la favilla della speranza, che è penetrato dall'idea che *anche i morti* non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince. E questo nemico ha smesso di vincere» (W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, trad. di R. Solmi, Torino 1976, pp. 74-75).

storico, dal momento che – come sa molto bene e mette in pratica lo stesso Lacasta – lo storico può portare a termine il suo compito solamente riportando rigorosamente al proprio contesto culturale l'autore maledetto, con le sue abbaglianti, infernali parole.

Per iniziare, non c'è contestualizzazione senza epistemologia, e da questo punto di vista lo stesso senso comune che è proprio dello storico fa sì che alcune cose vadano da sé. Vediamo: da un lato, come d'altronde fa correttamente Lacasta, si deve sempre usare molta cautela quando si tratta di utilizzare le parole di un autore per fatti o avvenimenti storici che, essendo posteriori a lui, egli non ha potuto vivere; e, d'altra parte, come è stato spiegato già molto tempo fa da Michel Foucault ne *L'archeologia del sapere*, l'utilizzazione di definizioni complessive, sintetiche, unificatrici, per una vita o un'opera è assai problematica, dal momento che le vite e le opere, sottoposte come sono alla discontinuità; disseminate come sono di punti morti e di vie che si biforcano; scosse come sono dal desiderio, dalla vita e dall'incoerenza; attraversate come sono dalla necessità e anche dal caso, non si lasciano tanto facilmente addomesticare dalla drastica disciplina semplificatrice del Titolo e del Nome Proprio (detto con meno parole: la prima cosa che deve fare il biografo è disilludersi...).

E ci pare che, dalla prospettiva dello storico, si possa dire ancora qualcosa di più, qualcosa su cui forse Lacasta non insiste abbastanza. Ha a che fare con ciò che potremmo chiamare una sorta di *cesura culturale* determinatasi dopo la II Guerra Mondiale. In effetti si ha l'impressione che lo sforzo che hanno fatto i saperi dopo il 1945, dopo le barbarie, per manifestarsi in modo *political correct*, ha fatto in certo qual modo dimenticare (non voler ricordare) atteggiamenti culturali ed espressioni politiche, sociali e scientifiche che erano frequenti ed ovvie tra la seconda metà del XIX secolo e la prima del XX secolo, ma che oggi sarebbero condannate come elitarie o perfino sospettate di razzismo. Forse solo se postuliamo l'esistenza di questo curioso – e, secondo me, pericolosissimo – processo di deterioramento della memoria storica, di perdita della coscienza rispetto alla tradizione culturale dei nostri saperi, riusciamo a trovare una spiegazione al fatto che le proposte antidemocratiche o i riflessi antisemiti di Sorel possono oggi causare spavento. Tanto abbiamo dimenticato, a tante cose preferiamo ormai non guardare, così senza ritegno abbiamo cessato di ricordare, che c'è voluto, per esempio, lo stupendo libro di Peter Gay per svegliarci e mostrarci che quello che soprattutto si è coltivato nel fertile campo della

cultura occidentale contemporanea, nella sua università, nei suoi istituti, nei suoi trattati scientifici, sui suoi giornali, nei suoi romanzi, nel coro delle sue voci, nel fumo dei suoi sigari, nei suoi salotti è stato l'odio?<sup>8</sup> Siamo così sradicati culturalmente da dimenticare che, per esempio, il discorso sulla razza non è solo nera materia *völkisch* né pestifera cenere di olocausto, ma che esso ha informato di sé quasi tutti gli ambiti dove ha albergato un giorno l'intelligenza dell'Occidente, che ha reso fertile le scienze naturali e, da esse, anche le scienze sociali, che si è pregiato delle parole dei migliori, che ha attraversato con gli indoeuropei di Jhering la scienza del diritto, che ha fornito anima e bussola al colonialismo, che ha discriminato tra le culture da salvaguardare e le culture che possono essere dimenticate, che ha popolato la storia dell'Europa (e della Spagna!) di vigorosi ariani contrapposti a smorti semiti, che si è intrufolato nei calcoli antropometrici dei criminologi o nelle pagine canoniche del marxismo?<sup>9</sup> In questo senso, ci pare, Sorel è figlio di un'epoca in cui anche coloro i quali si schierano contro lo Stato e i suoi dispositivi – dai meccanismi parlamentari a quelli militari – e in fondo pensano alla società come *ciò che ancora non è*, non possono staccarsi in un alcun modo da una matrice culturale eurocentrica, base di un insieme condiviso di certezze antropologiche, giuridiche e politiche insensibilmente radicatesi nel linguaggio: in questo caso, la comune nozione, alla fine così soreliana, di cultura francese.

La questione delle razze e delle culture, quindi, è intimamente connessa con il linguaggio colto di un'epoca. Questione appiccicosa, astuta, insidiosa (a suo modo, anche, diciamolo!, demonia-

<sup>8</sup> P. GAY, *The bourgeois experience Victoria to Freud. III. The Cultivation of hatred*, New York-London 1993, dove il nome di Sorel appare nel capitolo dedicato al potentissimo culto della virilità (in questo caso, del sindacalismo rivoluzionario) di fronte ad alcuni valori femminili (in questo caso, delle classi medie) considerati come socialmente decadenti (pp. 95-116). Lacasta, nel suo libro, finemente e con sensibilità, richiama anche molte volte l'attenzione sul conservatorismo di Sorel in relazione alle donne, sebbene non giunga a collegarlo ermeneuticamente in un modo così diretto con il problema politico.

<sup>9</sup> Della complessissima morfologia di questo discorso sulla razza si parla già, anche se brevemente, nella conclusione del libro di Lacasta, dove si tratta della critica dell'antisemita Sorel all'uso del discorso sulla razza nell'opera di Marx. A parte il citato libro di Gay, si veda il libro di carattere generale, che allude esplicitamente alla componente razzista della tradizione socialista, di M. FOUCAULT, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Firenze 1990 (è meglio consultare l'edizione italiana del corso tenuto da Foucault al Collège de France nel 1976 perché la versione spagnola – *Genealogia del razzismo*, Madrid 1992 – non contiene le discussioni seguite alle lezioni, nelle quali la questione veniva posta correttamente).

ca), che arriva a contaminare i tre rami del grande tronco dei discorsi della politica e del diritto di fine secolo: quello che si dispiega prendendo come base la società (*société*), quello che riceve impulso a partire dal primigenio Stato hegeliano (*Staat*) e quello che lo fa rivitalizzando sociologicamente il vecchio concetto di Popolo (*Volk*)<sup>10</sup>. Ma che, per quanto ci è dato a vedere, poiché il tessuto linguistico alla fine è comune agli uni e agli altri, non lascia immuni nemmeno i controdiscorsi a cui tali discorsi danno origine. Parafrasando Lacasta, quando parla dell'antisemitismo di Sorel, «quello che fa da sfondo è un *contesto*» dal quale non è affatto facile uscire.

### *L'eresia nel testo*

Concludendo: Sorel può essere un Lucifero contemporaneo, ma a costo di non dimenticare gli inferi che abbiamo dimenticato. Ma ora facciamo un passo avanti, servendoci per l'ultima volta di questa metafora del male.

Ricorderemo allora Hermann Broch, quando affermava, a proposito del nazismo, che il demoniaco ha sempre qualcosa di banale, nel senso che ha bisogno di un punto fondamentale, imprescindibile, di banalità: *Der dämonische Mensch ist archaisch und er ist infantil, aber dank seiner Banalität ist er realitätsangepasst*.<sup>11</sup> L'uomo diabolico è arcaico e infantile, ma è con questa banalità che si rapporta alla realtà. Banalità qui si può allora intendere come ossessione semplificatrice o – preferiremmo ora dire – linguaggio ossessivamente semplificato. In effetti, l'uomo banale potrebbe essere per Broch quello che, a differenza dell'uomo geniale, prende la parte per il tutto, vale a dire che riduce radicalmente la complessità del modo; si tratta così di una figura i cui limiti mentali (linguistici) comportano necessariamente la perdita della capacità di comprendere e sviluppare con la propria opera (con il proprio linguaggio!) la fantastica complessità del mondo (nella bella formulazione di Broch: ... *mit seinem Werk immer die logische Gesamtmasse der Welt weiterentwickeln*)<sup>12</sup>. A partire da questo errore, da questo punto irriduci-

<sup>10</sup> Per questa classificazione dei saperi giuridico-politici del XIX secolo, mi attengo alla recentissima ricerca di P. COSTA, della quale ha da poco offerto suggestive anticipazioni nella relazione *État et citoyenneté au XIXe siècle*, presentata nel ciclo dei seminari *Historia política e historia del derecho* (sesión III: *La codificación jurídica, constitución política de la sociedad contemporánea*), organizzato dalla Casa de Velázquez (Madrid, 8 e 9 maggio 1995).

<sup>11</sup> H. BROCH, *Zur Diktatur der Humanität innerhalb einer totalen Demokratie* (1939), in H. BROCH, *Politische Schriften*, Frankfurt am Main 1978, pp. 24-71, citazione a p. 39.

bile di banale chiusura al mondo, il demoniaco può ormai dispiegarsi sulla terra, impadronirsi degli spiriti, realizzarsi: imporsi e affermarsi, per esempio, politicamente. Il discorso demoniaco si disumanizza allora nella misura in cui, eliminata l'umanissima lucidità propria di colui che si dà conto della tremenda complessità del suo mondo (dai piccoli gesti quotidiani alle grandi azioni politiche), non corre mai il rischio di sviarsi, di perdersi, di diventare, con la sua impazienza, poetico (*Dichten war stets eine Ungeduld der Erkenntnis*, la poesia era continua impazienza di conoscenza, diceva Broch evocando i tempi della generazione anteriore alla sua, quella di Sorel<sup>13</sup>).

Orbene, a noi sembra che l'obbiettivo principale di Lacasta rispetto al demonio Sorel è quella di restituirci una sua singolare e interessantissima *dimensione angelica*. Esattamente questa: quella propria di un personaggio che con fermezza si oppone alle ossessioni semplificatrici del linguaggio, *cominciando da ognuna delle ossessioni semplificatrici del marxismo della sua epoca*. E, in effetti, il libro di Lacasta, delicatamente costruito con attenzione a far parlare Sorel il più possibile, costituisce prima di tutto un esercizio poetico di rielaborazione della complessità del linguaggio rivoluzionario di fine secolo.

Epoca fin-de-siècle, vale a dire, complessa. E ciò significa (per ripetere la stessa cosa con altre parole): che tutte le parole di Sorel, tutto il suo itinerario intellettuale – l'itinerario intellettuale che lo porta a Renan, l'itinerario postale che lo porta a Croce, l'itinerario ferroviario che lo porta a Bergson –, i suoi scritti, i suoi libelli, le sue lettere, le sue tranvie) sono posti da Lacasta sotto il segno dell'ossessione – *Besessenheit*, dal momento che non sappiamo ben tradurre la parola usata da Broch – di elevare il linguaggio rivoluzionario all'altezza del suo tempo.

Elevazione che, naturalmente, si deve intendere poeticamente, alla maniera di Hermann Broch. Perché l'elevazione del linguaggio passa attraverso la sua *complicazione*. Complicazione, eretica secondo Lacasta, che nel suo libro si presenta almeno in questi due livelli<sup>14</sup>:

I. *Linguaggio e tempo*. – *La belle époque*, bolscevichi, Gesù di Nazareth, socialisti, Carl Schmitt, ebrei, Kautsky, l'Immacolata Concezione, Lenin, Flaubert, le ragazze di Avignone, Leone

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>13</sup> H. BROCH, *Über die Grundlagen des Romans «Die Schlafwandler»* (1931), in H. BROCH, *Der Schlafwandler*, cit., pp. 728-733, citazione a p. 731.

<sup>14</sup> Naturalmente stiamo semplificando le complicazioni che il libro racchiude.

XIII, Sant'Antonio, miracoli, pittori e ippodromi: tutto questo, tutto questo e molto di più il lettore trova nella geniale e densa introduzione alla figura e all'epoca di Sorel. Geniale e densa, tra le altre cose, per la dimensione temporale che indirettamente fornisce al linguaggio di Sorel. Questa dimensione che si stabilisce tra il tempo e i testi nel libro non passa solo attraverso la difficile ma felicemente conseguita ricostruzione dello spirito dell'epoca, di un ambiente parigino fin de siècle dalle idee appassionate e dai cupi ideali, come lo vide a suo tempo questo piccolo spagnolo, questo omuncolo «felicemente minimo» che si chiamava Ramón Gómez de la Serna (pp. 15-16). Ma che soprattutto si concretizza in una particolare visione soreliana della profonda implicazione delle categorie temporali di passato e futuro al momento di valutare affidabilità, rispondenza e fortuna del linguaggio sociale e politico (specialmente del linguaggio marxista). In effetti, tutte le idee di Sorel convogliate nel libro di Lacasta, sebbene non giungano – né c'è bisogno che lo facciano – a formare un corpus dottrinale o programmatico unitario, sembrano essere condizionate, attraversate da due presupposti concettuali: uno, in relazione con la visione del passato, e l'altro, con quella del futuro.

In primo luogo potrebbe dirsi che, sebbene è evidente che il passato ormai non è più, deve comunque essere tenuta nella giusta considerazione la capacità che hanno le forme culturali sedimentatesi nel corso della storia di continuare a fornire elementi a quei discorsi politici nati con il preciso scopo di rompere con il passato e di intervenire sul presente. In altre parole: quando Sorel pone il discorso rivoluzionario (non solo quello marxista, ma anche quello giacobino) in una connessione ineludibile con i fatti culturali già verificatisi, con ciò che deve essere richiamato dal passato, egli è continuamente impegnato nell'accrescere la complessità di tale discorso: l'abbondante flusso di parole – quelle di Taine sulla morale, quelle di Proudhon sulla giustizia, le importantissime «concrete indicazioni di un viaggiatore» chiamato Tocqueville – che alimenta l'ottocentesco *thesaurus* morale della nazione francese (pp. 77 ss.); la tangibile, palpabile e realissima materialità della tradizione intesa come «una specie di spontaneità strutturata e intelligente, con vita e nutrimento propri, imperitura» e dalla «fisionomia più convincente di quella di artifici quali la volontà generale o l'uomo astratto» (p. 133); i persistenti modelli rurali di rappresentazione della proprietà e della vita, tanto disprezzati e rimossi dalla moderna cultura urbana di fine secolo, sia marxista che no (pp. 24 e ss.) e, infine, ma soprattutto, la religione. In effetti, per svariate ragioni, per-

ché siamo in un secolo di rivoluzioni ma anche di miracoli (la Francia di Sorel è anche la Francia della Madonna di Lourdes), perché il suo è il discorso politico per eccellenza, dogmaticamente avvolto nella tradizione dei suoi testi, ma è anche il discorso che conferisce anima e forza a una cultura (p. 89), la rivoluzionaria riflessione di Sorel si riporta indietro, ad una necessaria riflessione preliminare sulle radici culturali di tutte le parole dette. Il linguaggio acquista così senso, la politica ontologica, il presente passato e la cultura sociale memoria sociale. Parafrasando Kelsen, la stravaganza dell'inquieto e diabolico Sorel pietosamente «si ricongiunge in ogni aspetto a quello che è già successo»<sup>15</sup>. E allora il risultato più sorprendente di questo radicamento soreliano della rivoluzione è un libro, quello di Lacasta, che potrebbe essere perfettamente classificato dai bibliotecari nella sociologia della religione: in esso, infatti, si parla soprattutto delle tesi di Renan, del Sant'Antonio, di Flaubert o del libro di Daniele<sup>16</sup>. Un vero rivoluzionario è, allora, un essere radicato nella cultura, e solo gli stupidi, i socialdemocratici «hanno un'estrema repulsione per le considerazioni etiche e trattano la morale con lo stesso disprezzo con cui i volteriani trattano la religione» (p. 295).

D'altro lato, Sorel delinea e ribadisce con insistenza una seconda idea-forza di ordine temporale: il discorso non può intervenire sulla realtà futura, la speranza che contiene è sempre ingannevole, il linguaggio non può prevedere, il futuro non può cominciare. In modo inversamente proporzionale alla pregnanza culturale dei vecchi discorsi politici, della religione o del diritto, che sono capaci di sopravvivere anche in quelle regioni testuali dove sono letteralmente assassinati (pp. 113-114), l'idea di Sorel consiste semplicemente nel negare ogni capacità di previsione ai discorsi che vogliono determinare il futuro o intervenire in esso. Come era da aspettarsi, il principale destinatario della spietata critica soreliana del progresso, dell'utopia e della rivoluzione *prevedibile*

<sup>15</sup> J.I. LACASTA ZABALZA, *Georges Sorel en su tiempo*, cit., p. 289, dove l'autore richiama opportunamente l'opinione di Kelsen su Lasalle.

<sup>16</sup> In questo senso, ci sembra che il sottotitolo, di impeccabile natura teologica (*El conductor de berejias*), costituisca il vero titolo del libro. Sul frontespizio e nelle prime due pagine appare composto con caratteri visibilmente (vergognosamente?) ridotti. Certo, in un'epoca come la nostra, in cui, già lo si è detto, il linguaggio della politica e del diritto ha cancellato l'interrogazione forte sulle proprie origini culturali (perché quando si scava in profondità si arriva alla religione), forse questa trasformazione editoriale del vecchio linguaggio non è senza motivo. Nella nostra epoca le eresie sono paccottiglia tipograficamente ridicibile?

era il marxismo dei suoi contemporanei. Questa è l'eresia maggiore e quella più elaborata concettualmente: perchè l'anatema che qui Sorel fa ricadere sul marxismo finalizzato di fine secolo sorge come risultato di una diabolica e complessa *via crucis* senza meta, che ha come stazioni la critica alla *Critica al programma di Gotha*, alla complessa nozione borghese di progresso e di evoluzione democratica, alla nozione filosofica di casualità, alla nozione giuridica di una giustizia immanente, alle profezie scientifiche, alla candida o sinistra stupidità degli ottimisti, al potere puramente esoterico delle grandi parole e delle grandi utopie, all'armamentario legalista, determinista e di cattiva derivazione hegeliana del marxismo, alla supposta razionalità del reale, alla fatalità delle leggi storiche. Più o meno, affermerà il fin de siècle Sorel, «tutte queste marionette sono destinate a rimpiazzare la vecchia Provvidenza di Bossuet» (p. 375).

II. *Linguaggio e vita*. – Se non si può pensare il futuro ma solo il presente, allora questa concentrazione della riflessione sociale e politica obbliga, secondo lo stesso Sorel «a considerare i fenomeni in tutta la loro complessità e con le loro qualità vive» (p. 258). In altre parole: la predizione confonde, la complicazione chiarifica, il futuro è morte, il presente è vita. In questo senso è chiaro che, per esempio, come segnala Lacasta, «dal momento che non pensa per tappe (capitalismo - socialismo - comunismo finale), e non immagina – scagliandosi contro quelli che immaginano – 'il domani sociale', Sorel è assai preoccupato per questioni come *la protezione del bambino da suo padre*» (p. 373). Vale a dire che la singolare antiscatologia di Sorel sembra doversi trasformarsi positivamente nella ricerca e denuncia delle vive e attualissime manifestazioni del potere. Ma, come anche si dà a intendere nel libro, questa messa a fuoco dello sguardo, questa sorte di ontologia politica del presente ha ripercussioni culturali e politiche di ordine qualitativo, e non semplicemente strategico. Infatti, alla fine l'unica cosa reale non solo per il pensatore rivoluzionario ma per qualunque politico, sociologo e giurista dell'epoca, risulta essere la vita. L'osservazione della vita. La vita, che è irriducibile, come unico referente, come impegno principale.

Naturalmente qui siamo ormai a Bergson. Un Bergson epistolare e discreto che esce ben saldo dalla lettura del libro di Lacasta e che ci pare essere in definitiva la figura centrale di tutta questa storia. Perché si ha l'impressione che è Bergson quello che alla fine mette a posto le cose di Sorel. Dobbiamo dirlo? Senza Bergson, che sarebbe stato dell'ingegnere, extrauniversitario,

appassionato Sorel? Sorel acutamente afferma che «il posto della filosofia di Bergson è nelle scienze sociali» (p. 126), e Bergson, in effetti, gli dice esattamente *quello che non bisogna fare* in questo campo. Gli insegna che non è possibile prevedere le azioni dipendenti dalla volontà (e così Sorel ha i mezzi per attaccare lucidamente il marxismo senza Marx). Gli indica la fondamentale, strutturale relazione esistente tra l'uomo e le macchine (e così Sorel può riflettere con nuovi mezzi sul problema della condizione umana nel mondo della tecnica e del lavoro). Oppure lo avverte della gravissima impostura consistente nel libero e facile trasferimento di concetti dalla fisica, chimica o biologia alle scienze sociali (e di qui l'evidente limite epistemologico dell'antisemitismo di Sorel che ne riduce la pericolosità). Ma, soprattutto, lo mette in guardia, semplicemente, sul carattere irriducibile della vita. Irriducibile al discorso della politica e al discorso della scienza.

Le conseguenze che Lacasta trae dal presupposto bergsoniano dell'irriducibilità della vita costituiscono, a nostro giudizio, la chiave di volta della lettura di Sorel. Dal momento che si scontra con questa difficoltà già nel punto di partenza, il discorso dell'autore normanno si vede obbligato a transitare necessariamente per nuovi e moderni sentieri epistemologici, nella regione autonoma dell'intuizione, dell'immagine e del simbolo. E anche, perchè no, chiaro che sì, nell'ambito più interessante del pensiero: quello dei motori, delle macchine termiche, dell'acciaio fuso. È vero, ce lo racconta il libro, che Sorel rimproverò espressamente a Bergson ciò che considerava una critica eccessiva allo «scientismo» ed anche «questo grande uso di immagini nelle sue esposizioni», fuori dalla tradizione delle scienze biologiche (p. 183). Ma, come d'altronde spiega Lacasta, addirittura l'originalissima costruzione, centrale nel pensiero soreliano, dello sciopero generale costituisce un dispositivo teorico-politico di fattura epistemologica bergsoniana: là, dove il movimento generale è contemplato come un «tutto invisibile», nel dramma dello sciopero generale, si concentra tutto il socialismo come un «atto che comprende una successione di insiemi di immagini capaci di evocare *in blocco e per mezzo della sola intuizione*, innanzitutto analisi riflessiva, la massa di sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra intrapresa dal socialismo contro la società moderna» (pp. 342-343).

Grazie a questa bella complicazione della realtà, la lotta politica diventa necessità estetica, come anche il contrario. E l'azione politica arriva ad imparentarsi, grazie alla cinematica e alla termodinamica, con la forma plastica. Secondo questa prospettiva,

Sorel potrà essere un rivoluzionario antiutopico se si vuole; ma non c'è dubbio che non lo è per anacronismo, bensì, esattamente al contrario, per l'alta sincronizzazione del suo pensiero con il tempo in cui vive:

Con un tempo che, come abbiamo visto diceva Broch, era agitato dall'impazienza di conoscere. Impazienza di conoscere, *Ungehduld der Erkenntnis*, che non è altro che sinonimo di poesia. Concludiamo: questa inclassificabile, difficile, irriducibile configurazione della violenza sindacale non può essere visto come il poema più originale ed eccelso del poeta Sorel?

### *Il sonno nell'immagine*

«In questa Parigi, che è un meraviglioso alveare, e nella quale ognuno lavora, essi – l'élite repubblicana – sono i soli che non fanno nulla; guardano come gli altri lavorano. E perfino il loro sguardo è inutile, perchè non sanno nemmeno guardare come gli altri lavorano» (p. 15). Sorel anticipando alla sua maniera la comparsa di quella singolare scintilla della coscienza culturale europea che sarebbe stato Karl Kraus, è un brutale nemico dell'intellettuale. Perché vivendo sulla propria pelle la crisi di fine secolo della vecchia Europa, della cultura *alteuropäisch*, del marxismo *alteuropäisch*, rendendosi conto, come tanti altri, che il XIX secolo saluta il XX con il regalo avvelenato e pericolosissimo di un discorso di massa costruito dall'industria giornalistica con la terribile imposizioni delle *frasi fatte*; e avendo pertanto la lucidità di sapere che la lotta sociale è soprattutto una lotta spirituale, e che la rivoluzione e la salvezza devono dipendere dalla trasformazione profonda delle «fibre psichiche sociali» (pp. 334 ss), farà ricadere sull'intellettuale la maggior delle colpe: quella di non essere capace – proprio lui, la figura che dovrebbe essere specializzato nell'avventura del linguaggio non mistificato – di impegnarsi, per mancanza di coraggio, in questa lotta per lo spirito e contro la banalità<sup>17</sup>.

La Grande Guerra suggellò a livello di cultura il trionfo della banalità sullo spirito. E obbligò quelle singolari, belle «figure della transizione», che erano state educate ai valori della solidarietà, del pensiero collettivo e dell'azione organizzata, ad affrontare la sfida di forgiare una nuova differente spiritualità per la

<sup>17</sup> Su Karl Kraus e sulla sua lucida coscienza dei limiti morali e personali degli intellettuali, si veda M. POLLACK, *Une sociologie en acte des intellectuels. Les combats de Karl Kraus*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 36-37, 1981, pp. 87-103.

politica, la cultura e la società del XX secolo<sup>18</sup>. Kraus, Musil o Broch penetrarono con chiaroveggente lucidità nelle tenebre del nuovo secolo e della miseria del nuovo uomo senza qualità, dell'uomo sociale mosso dall'inconscio, dal sesso, da desideri infantili, notturni e poco governabili; cominciarono a parlare, in una parola, dello *Schlafwandler*, del sonnambulo, del nuovo sonnambulo che, quando si sveglia, si lancia in modo antintellettuale alla vita, e si riempie di vita, e fa sport, e va al cinema, e sente musica, e ascolta la radio.

Come straordinariamente presagì Hermann Broch, il nuovo spirito si formerà nel bene o nel male, non a partire dal rivoluzionario attivo, ma dal nuovo rivoluzionario passivo del XX secolo, il quale non fa direttamente la rivoluzione e *tuttavia la fa*.<sup>19</sup> *Der Mensch von heute ist ein visueller, ist ein auditiver Mensch, aber er ist radikal anti-intellektualisiert*, afferma Broch già nel 1931. È il secolo dello sport, del cinema e del *music-hall*<sup>20</sup>, è un secolo, il nostro, nel quale Georges Sorel, fermamente trincerato nella sua virile e ottocentesca morale proudhoniana del sublime, sonnambulo, quindi, alla fine più del XIX che del XX secolo, in conclusione, forse non arriva ad entrare.

<sup>18</sup> Su tali questioni si veda il brillante studio di D.S. LUFT, *Robert Musil and the Crise of European Culture 1880-1942*, Berkeley 1980, con esplicito riferimento a Sorel, secondo le linee che stiamo tratteggiando, a pp. 147 e 152.

<sup>19</sup> «Er allein [Hugenau, l'ultimo protagonista della trilogia di Broch] kann daher fortbestehen, er allein ist in der 'autonomie dieser Zeit', in der sich ein revolutionäres Ringen nach Freiheit ausdrückt. Er ist der passive Revolutionär, wie eben die Masse der Revolutionäre jede Revolution passiv mitmacht und doch macht» (H. BROCH, *Ethische Konstruktion in den «Schlafwandler»*, in H. BROCH, *Die Schlafwandler*, cit., p. 727).

<sup>20</sup> «Niemals war die Welt mit so viel Bild- und Musikwirkungen erfüllt wie heute», segnalava inoltre Broch. E aggiungeva: «Über die Rolle der Musik im modernen Wertsystem wäre noch besonders zu sprechen» (H. BROCH, *Über die Grundlagen des Romans «Die Schlafwandler»*, in H. BROCH, *Die Schlafwandler*, cit., p. 729).