

Per chi si è reso conto dell'impraticabilità di una «genuina» e «disarmata» profezia religiosa nelle condizioni del mondo integralmente razionalizzato, per chi rifiuta il farisaismo delle profezie della cattedra o non aderisce alla chiacchiera borghese sull'interesse culturale per la religione, non resta, dice Weber, che compiere la sola opzione eticamente onorevole e cioè disporsi al sacrificio dell'intelletto e tornare tra le braccia delle antiche chiese⁴². Ma nemmeno questa scelta lo esonera, qualora decidesse di continuare a vivere nel 'mondo', dall'adeguarsi alle potenze della razionalizzazione universale.

Infine, una considerazione non conclusiva. Il valore assolutamente esemplare dell'intuizione weberiana sulla contestualità tra tramonto della profezia ed il sorgere della comune problematica, teologica e politica, della razionalizzazione della temporalità, traccia una linea incontornabile per la riflessione novecentesca sui rapporti tra religione e modernità. Tutti i grandi autori che soprattutto nei primi decenni del secolo hanno sempre di nuovo pensato questo problema in termini che restano ancora difficilmente eludibili, muovono – spesso inavvertitamente – dalla lezione weberiana. E questo vale, soprattutto, per quel che di pare essere il fuoco filosofico di questa lezione. E cioè per la inflessibile metodicità con la quale Weber ha mostrato la comune appartenenza di profezia, teologia e politica ad un medesimo destino. Al compimento di questo destino, non v'è nulla che possa ancora dissociarsi o pretendere una residualità, una eccedenza o una estraneità da questa coappartenenza. Altre e diverse possibilità, pratiche e di pensiero, non possono che ripartire da questa linea.

Il tempo della storia

Alessandro Russo

L'interesse nei confronti del tema del *tempo*, che da alcuni anni si manifesta anche tra gli storici, può essere considerato l'indice di una rinnovata esigenza di misurare le distanze tra un pensiero della storia e i suoi vicini più prossimi: il pensiero della filosofia anzitutto, ma anche quello della scienza e della politica. Studi tra loro pure molto diversi, come ad esempio il *Saggio sul tempo* di Elias, *L'ordine del tempo* di Pomian e *Spazio e tempo* di Kern, sono accomunabili dalla preoccupazione, presente in ciascuno di essi, di rivalutare una visione del tempo dal punto di vista del lavoro propriamente storiografico.

Elias è il più direttamente impegnato in una critica del punto di vista filosofico, del quale respinge la «determinazione del 'tempo' come universale invariabile 'al di là del tempo'»¹, sottolineando invece l'elemento di «irripetibilità» insito in questa categoria. Kern, pur meno programmaticamente antifilosofico, tratta peraltro i discorsi filosofici come una tra le varie fonti di un capitolo di «storia della cultura», indagando all'interno di una sequenza ristretta e densissima – dal 1880 al 1918 – proprio «i cambiamenti della visione del tempo» (oltre che dello spazio)². Pomian si propone dal canto suo una «trattazione storica» del problema del tempo, che «vorrebbe rispondere a domande che rientrano nel campo della filosofia»³.

¹ N. ELIAS, *Saggio sul tempo*, trad. it., Bologna 1986 (ed. or. 1983), p. 151.

² S. KERN, *Spazio e tempo. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, trad. it., Bologna 1988 (ed. or. 1983).

³ K. POMIAN, *L'ordine del tempo*, tr. it., Torino 1992 (ed. or. 1984), p. xxii. Varie parti del libro erano già state pubblicate come voci dell'«Enciclopedia Einaudi».

⁴² M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., p. 42.

Mi pare che studi di questo tipo mostrino soprattutto un potenziale spazio di dibattito, che però è restato ancora poco esplorato da contributi italiani. V'è una certa reticenza degli storici italiani a indagare direttamente sulla singolare intellettualità propria del loro «mestiere». Quali che ne siano le ragioni, ciò porta oggi ad aggravare una crisi di orientamenti che chi fa ricerca in questo campo non può non avvertire, almeno se non si accontenta di aggirarsi tra i temi imposti dalla *routine*.

Per questi motivi il libro di Valerio Romitelli *Storiografia, cronologia e politica. Ipotesi sulla modernità delle questioni del tempo* (Napoli, Liguori, 1993) si presenta al momento giusto, e ha già cominciato a suscitare interesse, come si è visto nel corso di un dibattito al Gramsci di Bologna introdotto da Francesco Benvenuti e Pierangelo Schiera, ma le questioni trattate dal libro rivelano anche alcune difficoltà di ricezione legate secondo me a due circostanze. Una riguarda la diffidenza che gli storici provano nei confronti dei filosofi della storia. L'altra difficoltà, forse maggiore, è però che il libro non intende trattare di filosofia della storia, ma punta a investigare, attorno alla categoria di tempo, proprio i termini di una distinzione tra il pensiero della filosofia e quello della storia.

Anche quando, come spesso accade, la ricerca di Romitelli investe categorie filosofiche fondamentali, la posta in gioco è in ogni caso come trovare un principio di «s-legame», di «de-sutura-zione» (per usare dei termini spesso ripresi nel libro) della filosofia dalla storia e dalla politica. Aggiungerei anzi che all'autore non fa difetto un'attenzione nei confronti delle succitate diffidenze degli storici e delle loro preoccupazioni a tener a distanza, finché possono, i filosofeggiamenti sul loro lavoro nonché la pretesa di politicizzarlo. Il libro è, a suo modo, un'«apologia della storia», un elogio della sua singolarità intellettuale, fatto però da uno studioso che non fa lo storico, ma che non intende neppure muoversi su un terreno propriamente filosofico, pur padroneggiandone i riferimenti, e che anche sulle dottrine politiche (che è il campo della sua disciplina accademica) si rifà a prospettive originali.

È necessario a questo proposito, per chiarire alcuni dei principali punti di riferimento fondamentali di questo studio, segnalare subito che lo spazio problematico da cui esso trae alimento è quello di un importante dibattito apertosi in Francia da alcuni anni tra Alain Badiou e Sylvain Lazarus, e tuttora *in progress*.⁴

⁴ Di A. BADIOU va citata anzitutto l'opera fondamentale *L'être et l'événement*, Paris 1988. Inoltre: *Conditions*, Paris 1992, che raccoglie i suoi scritti filosofici

Romitelli ne ricava suggerimenti e piste d'indagine che rifonde in un progetto indipendente; ma poiché si tratta di posizioni che non hanno ancora avuto sufficientemente eco in Italia, può esser utile cercare di indicarne sommariamente alcuni temi importanti.

Il dibattito tra Badiou e Lazarus partiva dall'esigenza comune di cogliere nella crisi completa del marxismo (essi furono i primi a sostenerne, da un punto di vista non antimarxista, la completa irreversibilità) l'occasione di un ripensamento della radicale singolarità del pensiero politico. Entrambi, va precisato, condividevano da anni un forte sodalizio politico e intellettuale, che è entrato a un certo punto in una speciale tensione teorica, attorno a una questione che ciascuno formulava in modo *quasi* identico, ma con uno scarto decisivo: *Peut-on penser la politique?* si chiedeva Badiou in dei testi del 1983-84; *Peut-on penser la politique en intériorité?* domandava invece Lazarus in un intervento del 1985⁵.

La questione, posta da Lazarus, di una pensabilità «in interiorità» della politica indicava anzitutto l'urgenza di aprire uno spazio di ricerca completamente nuovo, volto a identificare un pensiero politico non derivato dalla filosofia («materialismo e idealismo», tanto per citare la coppia più nota) né dalla storia (classi, lotte di classe, Stati, Rivoluzioni...)⁶. Perché tale urgenza? Perché proprio la crisi del marxismo, indagata con spirito indi-

successivi (il capitolo «Filosofia e politica» è stato tradotto nel vol. collettivo *Politica*, a cura di M. ZANARDI, Napoli 1993) e il recente *L'ethique. Essai sur la conscience du mal*, Paris 1993 (trad. it., *L'etica*, Parma 1994). Di questi libri si annunciano traduzioni italiane. In italiano sono da segnalare anche le traduzioni del *Manifesto per la filosofia*, Milano 1990, e dello scritto *Si può pensare la politica?* (v. nota successiva). Tra gli scritti recenti di S. LAZARUS va segnalato *Althusser, la politique et l'histoire*, negli atti del convegno su Althusser svoltosi a Paris VIII nel 1991. Cfr., *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, sous la direction de S. Lazarus, Paris 1993. Inoltre: *La catégorie de révolution dans la révolution française*, Paris, Les Conférences du Perroquet, 1988; *Lénine et le temps*, Paris 1989. In Italia è stato pubblicato il saggio in versione originale *Le bien et le mal comme catégories de la conscience politique*, in «Scienza & Politica», 3, 1990, e la traduzione del saggio *Si può pensare la politica in interiorità?* (v. nota successiva). Del suo libro *Anthropologie du nom* sono finora uscite solo alcune anticipazioni.

⁵ Questi scritti furono raccolti e tradotti in italiano da Romitelli e da me nel volume *La politica è pensabile?*, Milano 1987.

⁶ Va anche precisato che non si trattava di una versione francese del dibattito italiano, ormai di qualche anno fa, intorno al «politico» e alla sua «autonomia», categorie che entrambi gli autori considerano ancora indistintamente politico-filosofiche, ma di una riformulazione della questione «Che cosa significa pensare?» su un terreno non dominato dalla filosofia, bensì aperto a una visione di una molteplicità di razionalismi.

pendente, mostrava molto di più di quanto non sospettasse l'antimarxismo medio, attestato sui temi dei «diritti umani» e dell'«antitotalitarismo», e infine dissoltosi nell'opinione più superstiziosa e diciamo pure più piattamente reazionaria.

La fine del marxismo mostrava infatti che a chiudersi irreversibilmente era stato non solo una serie di apparati partitico-statali, ma un intero spazio di sapere, un'intera epoca di riferimenti culturali della politica, di cui il marxismo era stato il risultato più originale e più profondo. Ma esso era stato anche il pensiero che aveva maggiormente valorizzato e intensificato quella rete di categorie comuni tanto alla politica, quanto alla filosofia e alla storia, che hanno caratterizzato l'intera *epistème* moderna. L'«Età della Storia», come la chiamava Foucault, ma anche l'età della politica storicamente (e filosoficamente) fondata. Finita la quale – e c'è poco da illudersi del contrario – che cosa resta, al di là dell'opinione «postmoderna» che negli anni scorsi ha propagandato come inevitabile e perfino desiderabile un'*impasse* insormontabile del pensiero, proclamando l'abbandono definitivo di ogni ricerca di verità filosofica e di politica emancipatrice?

Lo spazio di ricerca che da alcuni anni quel dibattito tra Badiou e Lazarus ha cominciato ad delineare è un buon segno, indica con grandi risultati di pensiero che è possibile non rassegnarsi al presente «disastro oscuro»⁷. Esso mostra, come nel caso de *L'être et l'événement* di Badiou, che il pensiero della filosofia può sprigionare un enorme potenziale di idee svincolandosi dalla rete di «suture» con la politica, senza con ciò rinnegarla, ma trattandone la singolarità indipendente come una delle «condizioni» della filosofia stessa. E mostra anche che un'espressione come quella del «pensiero politico della politica» proposto da Lazarus è solo apparentemente una reiterazione paradossale. Essa non è che il segnale della necessità di trovare un dispositivo di identificazione di quanto può esserci stato, nell'Età appena chiusasi alle nostre spalle, di invenzione propriamente politica, di pensiero politico dell'emancipazione, di sperimentazione collettiva di forme di uguaglianza. Se qualcosa del genere può esserci esistito – è questa l'ipotesi fondamentale – lo fu in misura essenzialmente inderivabile dalle visioni filosofiche o storiche che strutturavano lo spazio di sapere entro cui quel pensiero può aver circolato.

Dopo queste lunghe e spero non inutili premesse, veniamo finalmente a *Storiografia Cronologia e politica*. Il proposito del libro è di fondare una «cronologia» come operatore dello s-legame

⁷ Riprendo il titolo del recente pamphlet di A. BADIOU, *D'un désastre obscur. Droit, Etat, Politique*, Paris 1991.

tra pensiero della politica e della storia. Benché la «cronologia» proposta da Romitelli sia evidentemente da considerare ben al di là del senso corrente di tecnica della datazione, è altresì essenziale una sua precisa delimitazione temporale. Essa infatti non si pretende una «logica generale del tempo»⁸, ma una serie di ipotesi sulla pensabilità di *un* tempo: quello moderno, che include la storia e che è databile, alle origini, tra gli effetti della Rivoluzione francese e, alla fine, nel recente irreversibile esaurimento di ogni riferimento politico «rivoluzionario».

La coestensività tra Età della Rivoluzione e Età della Storia discussa in questo libro viene anche riesaminata e approfondita dall'autore nel successivo *Sulle origini e la fine della Rivoluzione* (di prossima pubblicazione). La tesi cruciale di entrambi i libri è che la categoria moderna di Storia debba la sua nascita allo spazio di pensiero aperto con la Rivoluzione francese, e in particolare alla radicale temporalizzazione del pensiero politico sorta con essa. È dentro questa apertura che si costituì un pensiero storiografico propriamente moderno, caratterizzato da forme specifiche di intelligenza del tempo, di cui l'autore intende mostrare sia il debito fondatore col pensiero politico, sia il punto di fondamentale eterogeneità.

La tesi dell'origine della storia a seguito della Rivoluzione francese (che sviluppa prospettive implicite soprattutto nell'opera di Foucault⁹ e in parte anche di Koselleck¹⁰) fa scaturire un duplice paradosso, cui l'autore fa ripetutamente riferimento, e intorno al quale sviluppa alcune tra le sue argomentazioni più importanti. Il pensiero propriamente politico della Rivoluzione francese resta sì alle origini della moderna categoria di storia, senza purtuttavia rientrarvi: esso resta per così dire «pre-istorico», quindi refrattario ad essere investigato come se fosse omogeneo alla visione della storia (e dei rapporti di questa con la politica) sorta solo *dopo* la Rivoluzione francese. Inoltre la sostanziale transitività di storia e politica che ha caratterizzato l'*epistème* politica moderna è stata a sua volta un effetto della ricezione culturale (della «traduzione» in termini filosofici anzitutto) di quella singolare forma di intelligenza del tempo apertasi con la Rivoluzione francese, la quale peraltro non fu essa stessa né «storica» né filosofica. È stata quella indistinzione corrente di storia e politica che ha fatto, fino a poco tempo fa, l'immensa fortuna del significante «rivoluzione». L'odierno definitivo discredito di

⁸ In questo senso non è una «cronosofia» come quella proposta da Pomian.

⁹ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, trad. it., Milano 1967.

¹⁰ R. KOSELLECK, *Futuro passato*, trad. it., Genova 1986.

quest'ultimo segna peraltro la conclusione di quello spazio di sapere in cui vigeva la transitività storica della politica e politica della storia, e apre la necessità di un radicale ripensamento¹¹.

Ponendo, fin dal titolo, la «cronologia» all'incrocio tra storiografia e politica, l'autore propone di distinguerle in quanto modi diversi di intellegibilità del tempo. Nella triade presente-passato-futuro, ciò che esse hanno in comune è una spinta a distaccarsi dal «presente», ovvero dalle opinioni correnti in un certo spazio di sapere, ma le loro disposizioni proprie le orientano verso due opposte direzioni: il «passato remoto», la prima, il «futuro anteriore», la seconda. Tramite il dispositivo separatore della cronologia, la storiografia si caratterizza come rivolta al passato in quanto passato, mentre la politica è pensiero del tempo rivolto all'anticipazione di un futuro.

La storiografia è essenzialmente «descrittiva», ma l'operazione che compie non è «realistica», non funziona presupponendo una realtà sostanziale del passato (anche quando lo crede), bensì operando una «messa a distanza» della singolarità temporale del passato dalla prossimità con l'opinione presente. È questo un tema che sviluppa un elemento di fondo dell'etica della storiografia moderna, nel senso in cui Bloch raccomandava agli storici di tenere il cervello al riparo dai «virus del presente»¹². La storiografia tratta dunque il passato in quanto *remoto*, giacché la *descrizione* storiografica è in realtà principalmente una distruzione, o almeno un'interruzione, di una certa transitività, *via* presente, tra passato e futuro. Rompendo i ponti del passato col presente, dice l'autore, la storiografia interrompe anche le vie al futuro che attraverso tali ponti transitano, e così facendo tiene aperte altre possibili forme – politiche anzitutto – di intelligenza del tempo.

Se la storia è «descrizione di un passato remoto», la politica è invece dell'ordine del «prescrittivo», essa riguarda modi collettivi di intelligenza del tempo che anticipano il futuro. Qui bisogna precisare che «c'è politica e politica», che ciò di cui si parla è la politica emancipatrice, la politica «in interiorità», e che quanto si designa con questo termine è in realtà oggi un campo di ricerca di cui si comincia appena a intravedere la novità. Per coglierla è

¹¹ Rispetto alla distinzione tra tempo della storia e tempo della filosofia discusso nei libri citati all'inizio, il lavoro di Romitelli sposta la prospettiva, sottolineando la necessità che tale distinzione passi anzitutto tra tempo della storia e tempo della politica, anche perché egli fa propria la tesi filosofica di Badiou che riconosce un fondamento *nullo* al tempo; il che permette di ridimensionare la critica di Elias: non del tempo ma dell'eternità la filosofia si occupa.

¹² M. BLOCH, *Apologia della storia*, trad. it., Torino 1969, p. 50.

però necessaria un'indagine che operi una de-suturazione dei precedenti vincoli con la storia, nonché con la filosofia.

La visione del «tempo della politica» che viene proposta nel libro è largamente (e liberamente) ispirata, come s'è detto, sia dalla ricerca filosofica di Badiou (specialmente per quanto riguarda il «futuro anteriore»), sia dalle prospettive deliberatamente a-filosofiche di un «pensiero politico della politica» sostenuto da Sylvain Lazarus. La tesi principale di Lazarus riguarda la rarità e sequenzialità della politica. La politica, intesa come singolare forma di pensiero, esiste solo in determinate e rare sequenze finite, nelle quali operano categorie tanto inderivabili quanto irripetibili.

Come si può dunque investigare una politica del passato, una sequenza politica compiuta e esaurita, individuandone le categorie proprie? Recentemente Lazarus ha proposto (in un'anticipazione della sua *Anthropologie du nom*) di scartare ogni ipotesi di ricorso alla storia nell'investigazione delle sequenze politiche, considerando ciò comunque un residuo di credito a un'investigazione della politica in termini di continuità e di cumulazione¹³. La discussione di quale consistenza potrebbe avere, alla luce di queste considerazioni, la «storiografia politica», mi pare dunque aperta in due direzioni di ricerca.

La proposta di Lazarus di una radicale destoricizzazione, che lasci il pensiero della politica nel suo «dénueement absolu», nella sua «assoluta indigenza», mira a privarsi di ogni altra risorsa esterna, per spingersi verso un'identificazione esclusivamente «in interiorità» della politica stessa. È un progetto ambizioso e profondo, di cui sono da valutare gli sviluppi che queste anticipazioni preannunciano. Da questo punto di vista, però, alla storia, esclusa dall'intelligenza dei fenomeni propriamente politici, sembra restare negli altri campi un vasto credito residuo, che rischia di estendersi anche allo storicismo in misura per ora difficilmente contenibile.

La proposta di Romitelli di slegare «cronologicamente» politica e storia punta del resto proprio alla liquidazione del credito storicista rispetto alla storiografia in generale (e non solo alla storiografia politica). Insistendo sulla presa di distanza della storiografia dall'essere presente, in direzione della singolarità «remota» del passato, egli identifica nella storiografia moderna un modo di intelligenza del tempo che, praticato coerentemente, può apri-

¹³ S. LAZARUS, *La politique et l'histoire*, in «La distance politique», n. 7, juillet 1993. «La déshistoricisation – egli scrive – est le prix à payer pour que la politique soit pensable» (p. 1).

re verso altri modi di intelligenza del tempo. In particolare può «prefigurare» una intellegibilità politica, la cui configurazione positiva, però, non può che sfuggire alla storia stessa.

D'altra parte quando si parla di eventi propriamente politici del passato le questioni si complicano notevolmente e il «semaforo cronologico» per regolare le divergenti direzioni di storia e politica rischia di non evitare l'ingorgo di traffico. Come si distingue un'intelligenza storica da un'intelligenza politica di un evento politico del passato? Se la storia «descrive una infratemporalità tra passato e presente» e la politica «prescrive una contemporaneità a venire», come adoperare questa separazione cronologica a proposito della «storiografia politica»? Di quest'ultima Lazarus farebbe volentieri a meno, mentre Romitelli non sembra pronunciarsi univocamente sulla questione.

Questione che è comunque importante che risulti aperta e che lasci da pensare. Proprio rispetto agli eventi politici, la fiducia nelle capacità di intelligenza storica del tempo dovrebbe per lo meno accompagnarsi all'esigenza di moltiplicare la vigilanza rispetto agli equivoci della transitività storico-politica. Quando tratta di politica, è necessaria da parte della storiografia una grande capacità di autolimitazione, dato che la pretesa di far derivare la politica dalla storia, di trattare gli eventi politici come passibili di un'intelligenza storica illimitata, è raramente assente nella storiografia politica, o almeno è ciò rispetto a cui la storiografia è sospinta incessantemente a resistere. Richiede davvero un impegno serio trattare del carattere raro, finito, saluario, dei fenomeni politici, senza cedere non dico alla boria storicista, ma alla tendenza a sfumare proprio questa rarità e sequenzialità in favore di una più tranquilla continuità nel vasto affresco di un tracciato storico, dove le discontinuità sono in fondo casi particolari e le rarità sono a loro volta l'effetto di regolarità.

Come diceva Finley, fin dall'antichità gli storici non hanno mai smesso di lottare contro «l'idealizzazione dell'eterno e dell'immutabile», spinti a ritentare ciò «da ogni situazione o sviluppo straordinario»¹⁴. È in fondo nei risultati, certo tutt'altro che scontati, di questa lotta che si misura la profondità del pensiero degli storici. La stessa opera di Finley si caratterizza proprio per aver qualificato la democrazia ateniese come «invenzione», inderivabile e irripetibile, e per aver limitato a determinate epoche lo studio della politica nel mondo antico¹⁵. Ma non per nulla proprio sul

¹⁴ M. FINLEY, *Mito, memoria, storia*, in M. FINLEY, *Uso e abuso della storia*, trad. it., Torino 1981, p. 35.

¹⁵ M. FINLEY, *La politica nel mondo antico*, trad. it., Bari 1985.

senso di questa limitazione ha incontrato le maggiori critiche e resistenze da parte della corporazione di Clio.

Un ultimo esempio che mi pare significativo dell'intrico del problema è la questione della datazione della «categoria di rivoluzione» nella Rivoluzione francese: quella proposta da Lazarus¹⁶ – dal 1792 al 1794 – è fondamentale per tutto il ragionamento portato avanti da Romitelli sia in questo libro che nel successivo; ma è certamente di una ristrettezza, e di una acutezza, senza precedenti nel pur vario panorama storiografico sull'argomento. Non mi risulta che essa sia stata presa finora in considerazione dagli storici, ma mi meraviglierebbe che venisse accolta senza forti resistenze.

La «cronologia», proposta da Romitelli in quanto dispositivo dello slegame tra politica e storiografia, si trova altresì esposta a un certo rischio di ristabilire un legame di natura filosofica. L'autore prende rispetto a ciò varie precauzioni importanti: il dispositivo resta sì esplicitamente debitore di categorie filosofiche – anzitutto della visione heideggeriana che esclude la pensabilità del tempo a partire da una «visibilità» del presente – ma col proposito ricorrente di limitarne la pretesa ontologica, cioè di liberare la pensabilità del tempo da vincoli ontologici (riconoscendone invece una pluralità di modi, due dei quali sono appunto quello storico e quello politico). Essenziale per porre in atto questa precauzione è il riferimento al pensiero di Badiou, nel quale la filosofia è posta «sotto condizione» di modi di pensiero singolari e indipendenti dalla filosofia stessa, quali la politica, l'arte, l'amore, e soprattutto la scienza, alle cui invenzioni matematiche è strettamente limitato il discorso propriamente ontologico¹⁷.

¹⁶ S. LAZARUS, *La catégorie de révolution dans la révolution française*, cit., e *Le bien et le mal comme catégories de la conscience politique*, cit. La ricerca di Lazarus ha portato alla luce una distinzione celata in un'omonimia. La scoperta che «rivoluzione» fu una categoria intellettuale propria di un modo di pensare la politica limitato alla Rivoluzione francese, e solo ad essa, permette infatti di distinguere, nella cultura politica moderna, un'altra «categoria di rivoluzione», la quale però non si riferisce a una speciale sequenza politica, ma ha funzionato, come dice Lazarus, da «categoria circolante», da ponte tra la politica, la filosofia e la storia. Vi fu dunque la «rivoluzione» come singolare modo di pensare la politica circoscritto a determinati eventi francesi (il periodo giacobino della Convenzione), e la «rivoluzione» come essenziale «punto di volta» dello spazio di sapere moderno: quello dell'*épistème* storicista, e rivoluzionaria per l'appunto.

¹⁷ La monumentale dimostrazione di questa tesi in S. LAZARUS, *L'être et l'événement*, cit. L'articolazione tra la filosofia e le sue «quattro condizioni» è sintetizzata nel *Manifesto per la filosofia*, cit., e sviluppata nei saggi raccolti in *Conditions*, cit.

Ciò detto, e riconosciuto anche che la presa di distanza dall'opinione corrente – detta qui «il presente» – è essenziale per ogni pensare, ci si può domandare se l'accezione heideggeriana (la «presentificazione») non resti troppo stretta per gli obbiettivi di de-suturazione «cronologica» che il libro si propone; se cioè il «presente» in quanto categoria filosofica non sia ciò che finisce per imporre troppa rigidità al «semaforo» cronologico.

Inoltre: è il presente un punto definitivamente escluso alla pensabilità? È esso strettamente inintelligibile al di fuori dalle due traiettorie divergenti verso «passato remoto» e «futuro anteriore»? Si può cercare una strada che non parta dalla filosofia? In Heidegger il «presente» si configura «onticamente», in opposizione alla preoccupazione ontologica, e il rigetto del presente è una prima mossa per incamminarsi sulla via dell'ontologia fondamentale; ma mantenendo una visione «ontica» del presente non si è costretti a fare troppe concessioni al «pesante fardello ontologico», in altri termini non si resta in una prospettiva intrafilosofica?

Un'altra via potrebbe essere di considerare il presente né come «presentificazione» e neppure come il «sempre presente» hegeliano che lega ogni configurazione temporale, ma come il luogo di una decisione sul tempo, di una separazione del futuro dal passato. Ora, è certo che questa decisione è rara, che il presente solo raramente è pensabile nelle sue capacità separatrici, che il presente è raro, quanto il tempo.

Teoria statistica dello Stato e potere amministrativo (1797-1805)

Francesca Sofia

Con «teoria statistica dello Stato» si è adusi indicare in via prevalente quella particolare riflessione sull'ordine e sulla costituzione che fa capo alle *Staatswissenschaften* elaborate dalla scuola storica di Gottinga nella seconda metà del Settecento. Dal lato degli assetti del potere, tale riflessione è vista fare da supporto al «sistema politico dell'assolutismo illuminato», di cui fungerebbe da elemento insieme legittimante e propulsivo. Da qui anche la sua connaturata ambiguità, consistente nel presentarsi come un Giano bifronte che congiunge, senza sintesi alcuna, passato e avvenire: la «teoria statistica dello Stato» può così leggersi sia come ultima e aggiornata versione della concezione amministrativa dello Stato già in via di superamento – *zwischen Reform und Revolution* – sia come primo incerto apparire del ruolo «costituzionale» della scienza tedesca, e della epistemologia storica ad essa peculiare¹.

Scienza, amministrazione, costituzione sono anche le parole chiave di una diversa stagione della teoria statistica dello Stato, sulla quale vorrei fissare in questa sede l'attenzione. Si tratta di quell'improvvisa e vivacissima comparsa di temi e discussioni «teoriche» sulla statistica sviluppatasi in Francia tra il Direttorio

¹ Sulle implicazioni politiche e filosofiche dei dotti di Gottinga rimando in via generale a L. MARINO, *I maestri della Germania. Göttingen, 1770-1820*, Torino 1975; G. VALERA (ed), *Scienza dello Stato e metodo storiografico nella scuola storica di Gottinga*, Napoli 1980; R. VIERHAUS, *Die Universität Göttingen und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert* e M. BEHNEN, *Statistik, Politik und Staatengeschichte von Spittler bis Heeren*, ambedue in H. BOOCKMANN-H. WELLENREUTER (edd), *Geschichtswissenschaft im Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen 1987, rispettivamente pp. 9-29 e 76-101. Si veda inoltre la dissertazione di dottorato di M. SCATTOLA, *August Ludwig Schlözer e le Staatswissenschaften del XVIII secolo*, Università degli studi di Torino, a.a. 1990-1991.