

ERIC WEIL

Dell'interesse
per
la storia



editrice petite plaisance

Publicato su Koinè [Metamorfosi della scuola italiana], Periodico culturale – Anno VII
NN° 1-2 – Gennaio/Giugno 2000
Reg. Tribunale di Pistoia n° 2/93 del 16/2/93
Direttore responsabile: **Carminè Fiorillo**

Dell'interesse per la storia

di Eric Weil

Ripresentiamo *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, il primo saggio di Eric Weil in lingua francese apparso nel 1935 per le «Recherches philosophiques» di Alexandre Koyré, poi inserito nel primo dei due volumi degli *Essais et conférences* (Plon, 1970-71; poi Vrin, Paris 1991). Una versione redatta in lingua tedesca è stata recentemente ritrovata nel lascito del filosofo depositato presso il «Centre Eric Weil» dell'Università Charles-de-Gaulle di Lille, e pubblicata nella monografia di Alain Deligne, *Eric Weil. Ein zeitgenössischer Philosoph* (Romanistischer Verlag, Bonn 1998, pp. 219-244). La presente traduzione italiana, di Ruggero Morresi, è già apparsa nella raccolta di saggi weiliani da cui prende il nome, *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, apparsa a cura di Livio Sichirollo presso l'editore Bibliopolis di Napoli nel 1982. Ringraziamo l'editore e il traduttore che hanno gentilmente autorizzato la ristampa.

In questo saggio, che costituisce l'esordio filosofico dopo gli studi rinascimentali con Cassirer, Weil affronta un tema di fondamentale importanza e che si ritroverà in tutta la sua produzione posteriore. In tutto il pensiero del filosofo, infatti, ritornano i temi della storicità della ragione, del discorso compreso nella sua storicità, del senso della storia. «Je comprends ma situation par l'histoire et l'histoire par ma situation», scrive Weil in queste sue pagine giovanili. C'è qui già la consapevolezza, con Hegel, che la filosofia raggiunge piena coscienza del suo carattere storico: essa è «il proprio tempo appreso nel pensiero», per dirla con la famosa formula della *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*. Non solo. Possiamo dire che l'intero sistema weiliano è elaborato a partire dall'assunto teorico dell'«identità di filosofia e storia», in un senso, però, completamente diverso da quello della tradizione neoidealistica italiana. Fissata dalla maggiore e sistematica delle opere di Weil, la *Logica della filosofia* (il Mulino, Bologna 1997, pp. 98-100), ma anche ripresa più volte in saggi quali *Filosofia e storia* (ora nella nuova silloge *Pensare il mondo. Filosofia dialettica realtà*, C.R.T., Pistoia 2000, pp. 45-51), questa identità resterà sempre un caposaldo della riflessione weiliana. «Storia umana e filosofia non sono così che i due aspetti di sé che l'uomo presenta a se stesso», come chiarirà la *Logica della filosofia*. Filosofia e storia, dunque, ma anche politica e storia: già considerate inseparabili in questo saggio del 1935, la storia è sempre storia politica (e non a caso nella pagina weiliana compare il nome di Max Weber), «possibilità dell'orientamento della decisione nel mondo umano (mondo suscettibile di essere trasformato dall'attività umana)». Weil ritornerà su questo punto, proprio nella sua *Filosofia politica* (Guida, Napoli 1973), aggiungendovi però il mondo della morale, del senso e del valore che diamo alle nostre azioni. Se la politica è, come ha insegnato Machiavelli, la morale in marcia, allora la storia porta con sé il senso che

svela all'uomo che agisce e pensa, che agendo e pensando comprende il mondo. Storia come autobiografia del genere umano, come si esprime lo stesso Weil.

L'interesse di Weil è dunque rivolto alla filosofia, cioè, nel suo linguaggio, alla storia e alla politica che nella loro connessione e nel loro intrecciarsi sono *comprensibili* dalla ragione (che la stessa storia ha prodotto) in un discorso che si vuole e sceglie di essere coerente. In fondo ritroviamo qui tutta l'attitudine del filosofo: la costruzione di una *logica*, una *morale* e una *politica* capaci di comprendere il proprio presente storico. Questa la lezione di Weil, e insieme la sua grande eredità. I nostri tempi, così assorti nella loro stessa arroganza, sembrano non curarsene. Ma rinunciare a discutere e a comprendere è pericoloso – e lo stesso Weil non finì mai di avvertirci, anche poco prima della sua morte: «Il declino della discussione, coinvolgendo e i principi e la loro applicazione, è un brutto segno: rischiamo di affondare nell'assurdo dei fatti incomprensibili quanto al loro senso; nel migliore dei casi diventeremmo animali ben nutriti, ben alloggiati, soddisfatti dei divertimenti che ci sarebbero offerti. Al che si può rispondere: perché no? E in realtà basterebbe non voler più comprendere». Ma possiamo, se lo vogliamo, cominciare a discutere – e a comprendere. E forse lo stiamo già facendo, da qui. (*marco filoni*).

I

Per filosofia della storia si intendono generalmente due cose. O la riflessione filosofica cerca il senso di ciò che è stato, e in questo caso è poco importante per il nostro problema che si pervenga, come Hegel, ad una soluzione che riconosca nella storia un'incarnazione dello Spirito o alla soluzione opposta, secondo cui il susseguirsi degli avvenimenti è solo una successione priva di ogni senso; oppure ci si interessa della storicità dell'uomo, e ci si domanda se ed in quale misura il fatto di possedere un passato è costitutivo dell'uomo, cioè se è un fatto filosofico.

Non è forse superfluo occuparsi di storia partendo da un altro punto di vista che, a quanto sembra, non sempre è stato tenuto nella dovuta considerazione, e riguarda la storia degli storici più direttamente di quanto non accada per gli altri due problemi, che si pongono piuttosto come conseguenze di una originaria intenzione filosofica: essi procedono a partire dal concetto di una storia che in qualche modo esiste in sé, sia come susseguirsi di avvenimenti sia come tradizione che, nella sua qualità di «divenire passato», forma l'uomo ed esiste in e per questa medesima azione. Altro problema è domandarsi ciò che fa nascere la storia, non la storia in sé, ma la storia come attività umana particolare. Che cosa porta l'uomo ad occuparsi del passato? È certamente possibile rispondere rinviando ai punti di vista indicati. Senza dubbio alcuno si può pervenire alla storia partendo da interessi di tipo sistematico. L'esempio di Hegel insegna. Ma per questo è necessario che già esista una storia non filosofica. Ci occuperemo proprio di questa storia «ingenua», la storia dell'uomo che legge opere storiche, che si interessa del passato della sua famiglia, della sua città, della sua patria. Non porremo il problema della «storia in

sé», né della «storicità dell'uomo». Cercheremo cosa vi sia di attraente per l'uomo nella storia, quale sia, in questo senso, il suo valore per lui, quale il fattore che rende l'uomo storico. L'interesse storico è o non è costitutivo dell'uomo?

Come ogni attività dello spirito la storia si origina dallo stupore, cioè dalla riflessione. Essa è caratterizzata dal suo oggetto; come storici non ci meravigliamo delle cose inquietanti del presente, ci meravigliamo di ciò che è stato. È evidente che non si tratta affatto di qualcosa di assolutamente passato; un passato solo passato non sarebbe afferrabile. Per l'uomo, essere finito, una stella spenta da milioni di anni è introvabile, sebbene le sue tracce possano esistere per un'intelligenza infinita; per l'uomo non è mai esistita. Si tratta invece del passato in quanto afferrabile ancora nel presente.

«Ciò che è ancora» forma così il punto di partenza, ma l'intenzione dello storico è apprendere qualcosa concernente «ciò che è stato» di e attraverso ciò che esiste «ancora». Si tratta della realtà di un presente che è passato; si cerca di sapere ciò che è accaduto in un presente che non è più tale. Ma si ricerca per interesse, per propensione ad un argomento. Poiché la totalità degli argomenti è infinita, bisogna decidersi per una parte. Quale interesse orienta questa scelta?

Sarebbe importantissimo analizzare e distinguere le questioni dominanti nelle diverse epoche. Basteranno pochi esempi.

In Francia come in Inghilterra i secoli XVII e XVIII sono testimoni dell'incremento della storia antica; le traduzioni di Plutarco sono la lettura di moda. In Germania la prima metà del secolo XIX è caratterizzata dallo studio del Medioevo, la seconda dalle ricerche sulla storia politica dei tempi moderni, specie sull'unificazione delle nazioni. In Russia la scienza storica ha prodotto i suoi migliori risultati nel campo della storia bizantina. Si potrebbe continuare l'enumerazione; si potrebbero stabilire classificazioni nei vari paesi e per le diverse epoche; sarebbe persino possibile elaborare criteri secondo i quali assegnare ad ogni opera storica il proprio posto nel tempo e nello spazio. E non solo per quanto riguarda i libri eruditi: in effetti, qui il fenomeno si coglie più facilmente, ma si ritrova pure in tutte le province della vita; ovunque si ritrova ciò che costituisce l'argomento alla moda: il romanzo, la tragedia, il poema, i paragoni in letteratura, gli argomenti di conversazione nei salotti. Gli esempi si offrono ad ogni passo.

Il fattore che determina la scelta si scopre molto presto. I propri antenati e la propria origine: di essi ci si occupa e ci si interessa. Con questa constatazione, è ovvio, non prendiamo in considerazione un fatto verificabile. Ma l'importante sta proprio qui. Non vi sono antenati nel senso oggettivo della parola: lo storico li sceglie, li *trova* con un atto di decisione. Ci si può ingannare; si parla di importanza obbiettiva, di grandezza assoluta. Ma basta porsi il problema della misura di questa importanza o di questa grandezza per ritrovare l'atto della scelta. Nulla cambia se la scelta si esprime in un rifiuto che distrugge ciò che si frappone tra chi interroga ed i suoi «veri» antenati: proprio così Gibbon scrive la sua *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* o Georg Buechner la commedia del reuccio del XVIII secolo tedesco.

La storia serve così a rendere illustre e chiaro il proprio ideale di vita e a mostrare così che non si tratta di un sogno. Il Popolo di Dio di Cromwell, i repubblicani romani di Robespierre debbono la loro importanza a questa intenzione, sebbene nei due casi il pensiero abbia proceduto in maniera inversa: chi vi cerchi incoraggiamento e giustificazione pretenderà quasi sempre di aver imparato dalla storia. Tra il credere di aver trovato il proprio modello nella storia e il desiderare che venga da essa confermato, la differenza non è grande: si trova sempre se stessi perché è se stessi che si è cercato.

La storia è decisione. Occupandoci del passato, decidiamo di noi stessi. Ma la decisione, pur indirizzandosi ad un modello, pur ricercando nel passato la propria giustificazione, nel cercarvi la prova della sua possibilità reale decide del suo oggetto. Chi si rivolge al passato per interesse, per «curiosità», è costretto a fissare un punto nell'infinito estensivo; chi si decide, è sospinto dall'infinito intensivo dell'argomento a limitarsi ulteriormente. L'oggetto storico, realtà umana, come tale compresa dall'uomo, partecipa del carattere libero, inesauribile dell'umano. Resta da vedere come l'interesse, nel determinarsi, determini il proprio oggetto.

Di solito la decisione *su* l'oggetto non viene presa più esplicitamente della decisione *per* l'oggetto. Lo storico, scegliendo il suo argomento, sceglie se stesso. Sceglie, dunque, quell'argomento – astraiano da mediazioni come la moda, l'influenza di un maestro, ecc. – come sceglie la propria immagine, la propria essenza. Vuole l'oggetto a sua immagine perché si vuole ad immagine dell'oggetto. Cromwell plasma se stesso e la sua gente sul modello del Popolo di Dio, ma il Popolo di Dio come lo trova nella Bibbia presenta interesse per lui soltanto nella misura in cui permette l'identificazione con se stesso, Cromwell, ed i suoi. Il Popolo di Dio, per quanto modello, è imperfetto. La repubblica romana offre a Robespierre l'idea della «virtù», mentre il diritto matrimoniale e la schiavitù gli appaiono difetti accidentali. Nella concezione di Max Weber Roma può fare benissimo a meno del Senato, e l'impovertimento del mercato degli schiavi è una delle cause decisive della caduta dell'impero.

Si prende dall'oggetto ciò che interessa. Ma ora questa tesi assume un significato diverso. Infatti, scegliendo se stessi, si crede di non essere legati alla propria scelta (la dottrina della predestinazione fa eccezione a questa regola soltanto in apparenza: essa sceglie di sopprimere la storia). Dopo la scelta, la cosa è diversa. Si scelgono i Romani perché erano virtuosi, si sceglie l'uomo primitivo perché è più vicino alla natura che non il corrotto presente. Ma non è possibile utilizzare tutto ciò che si sa. Nella tradizione c'è quello che non si vuole realizzare e quello che si riconosce irrealizzabile. La scelta va al di là del sapere dello storico, per ciò che la scelta è la decisione dello storico su se stesso. Quello che egli non può accettare, cessa, dunque, di essere importante nell'oggetto; al limite, se la parte inaccettabile occupa uno spazio troppo grande, l'oggetto rimane abbandonato all'erudizione.

Una volta compiuta la scelta, sono legato da ciò che mi ha fatto scegliere, anche e proprio in rapporto a ciò che ho scelto. Ma ho scelto, liberamente scelto, tra possibilità infinite di numero ed inesauribili nel contenuto, siano state pur vaghe le mie immagini e le mie idee. Scelto liberamente, perché – ecco la libertà della scelta

– posso dire «No» ad un numero infinito di possibilità, alla sola condizione di essere deciso, se necessario, a pagare quei *No* con la mia esistenza: *Qui potest mori non potest cogi*, l'uomo è libero perché è mortale. Ma la morte non viene mai scelta per se stessa. Soltanto se la realtà e quello che è stato scelto si trovano in una opposizione inconciliabile, viene scelta la morte come ultima possibilità di affermare la scelta. In se stessa, la scelta è scelta del vivente per la sua vita: egli sceglie la sua possibilità a rischio di essere condotto da questa possibilità ad una morte deliberata e liberamente accettata.

Ciò porta al di là della scelta. In realtà, tutto ciò che abbiamo detto dipende dal fatto che vi sono condizioni per la scelta. La scelta è essenzialmente una scelta nella realtà, nel mondo. E così è libera, ma non è arbitraria; ossia è libera *in* certi limiti, è libera *nella* realtà. Io mi decido nel mondo e per il mondo, scelgo fra le possibilità del mio universo. La mia decisione parte dai conflitti di questo mondo, e sono questi conflitti che mi impongono di decidere. Ecco il limite assoluto della libertà umana: non c'è possibilità di non prendere decisioni. Il limite relativo della libertà è definito dalla mia situazione: non si tratta di decidersi nel vuoto, ma per questa possibilità e contro quest'altra.

Poiché non mi decido alla cieca, la questione che pongo al mio oggetto non è neppure una questione qualunque. Quando risuscito il passato, non gli restituisco il suo presente se non per rendergli il suo avvenire. Quel presente e quell'avvenire debbono illuminare la mia decisione nella mia situazione. Cosa facevano i romani in presenza di un re ingiusto, cosa vi guadagnavano, cosa vi perdevano? Qual era il loro atteggiamento dopo la pacificazione dell'*orbis terrarum*, quali erano le conseguenze del fatto che il loro mondo diveniva un mondo chiuso?

Come si vede, si annuncia qui un'altra specie di riflessione. Volendo, possiamo dare con Nietzsche il nome di storia monumentale alla prima, alla riflessione che consiste essenzialmente nella scelta. La seconda sarebbe allora definibile come storia pragmatica. Un nome oggi un po' fuori moda; tuttavia va benissimo per un tipo di interesse storico universalmente diffuso. La storia viene interrogata in rapporto al suo avvenire (passato) a partire dalla propria situazione. In questo caso non ci sono domande oziose; infatti, veramente oziosa sarebbe la domanda che non riguardasse affatto chi la pone, cioè la domanda alla quale egli non penserebbe mai. Si può ricercare solo ciò che interessa, solo ciò che pone domande a chi lo interroga. Ma queste domande le poniamo solo in quanto abbiamo preso coscienza del carattere problematico della nostra situazione. La storia diventa così desiderio di conoscere le situazioni e le decisioni possibili.

L'espressione migliore di questo desiderio si trova nella sociologia. Qui, è vero, la ricerca delle situazioni possibili ha quasi del tutto soppresso quella della scelta – quasi del tutto, perché c'è sempre una decisione dietro «l'oggettività» delle scienze sociali: basta l'esempio della funzione svolta, nella teoria di Max Weber, dalla scelta del capitalismo da una parte, del calvinismo dall'altra. La sociologia storica, cercando tipi di evoluzioni, di atteggiamenti, di relazioni umane, fa ciò che abbiamo chiamato storia pragmatica. Essa vuole conoscere le conseguenze di quell'atteggiamento as-



sunto in quella data situazione o, con un'altra formula, più vicina a quanto ordinariamente si intende per storia pragmatica e norma pragmatica, quali atteggiamenti e quali mezzi sono tali da produrre o impedire, in una situazione data, determinati sviluppi. È così per tutte le scienze storico-sociali nella più larga accezione della parola. La storia delle costituzioni, dell'economia, della strategia è subordinata a questo interesse, quando essa non venga studiata come parte della storia monumentale, in rapporto ad un oggetto individuale e scelto in quanto tale.

II

Sembra che il problema dell'interesse della storia sia risolto, per lo meno a grandi linee. Forse si potrebbe tentare di mostrare come le due radici dell'interesse si sviluppino o come, per seguire Nietzsche, la storia monumentale produca una storia erudita (*antiquarische Geschichte*) o si voglia misura e giudice del presente. Potremmo domandarci come dalla storia pragmatica derivi la tendenza alla «razionalizzazione», come si sviluppino, a partire di qui, le teorie del diritto giusto, dell'economia giusta, della costituzione giusta, in breve, un giudizio critico e tecnico sul presente. Continueremmo chiedendoci quali sono le condizioni di questa evoluzione, evoluzione che è essa stessa un fatto storico; si studierebbe l'interesse storico come argomento per lo storico.

Qualunque sia l'importanza che si attribuisce a ricerche di questo tipo, per quanto sia desiderabile una storia dell'interesse storico, non è nostra intenzione prendere questa via. Lungi dall'aver esaurito il nostro argomento, non abbiamo fatto altro che raccogliere i materiali che ci permetteranno di porre il problema in modo preciso. In effetti, tutto ciò che si è detto parte da una specie di teoria della «tabula rasa» e dà l'impressione che l'uomo entri nel mondo privo, per così dire, di ogni contenuto e che soltanto la scelta gli dia il suo essere. È vero, abbiamo constatato che si sceglie in una situazione determinata e che questa situazione era di un'importanza decisiva anche per la storia pragmatica. Ma la situazione da cui si parte come da un dato fisso per interrogare la storia, non è anch'essa un oggetto dell'interesse? Non è addirittura il suo oggetto principale? E l'interesse che si ha per la situazione, sarebbe diverso dall'interesse che si ha per la storia? Anzi: che cos'è l'uomo prima del suo interesse per la storia? In che senso sarebbe ancora uomo? Oppure egli è sempre interessato, forse senza rendersene conto? Egli avrebbe in un primo momento un «avvenire vuoto» innanzi a sé, che riempirebbe soltanto con la scelta e la decisione? Oppure questo avvenire è sempre qualcosa di concreto, e l'atto di respingere una possibilità equivale alla scelta di un altro avvenire?

Ancora una volta dobbiamo supporre che l'uomo possiede la facoltà di stupirsi, cioè di porre domande (d'altra parte, proprio il fatto della nostra attuale ricerca ci

autorizza a supporlo). Senza dubbio, l'uomo non sempre pone domande, almeno in modo consapevole, e non sempre c'è il modo di condurlo a porle. Ma, non appena faccia domande e si riconosca come tale, pone domande concrete.

Spieghiamoci. Anzitutto: l'uomo pone una domanda la cui risposta gli importa, una domanda, abbiamo detto, che gli è imposta dalla sua situazione. Ed egli vuole una risposta che abbia valore in questa situazione, che gli apra una strada o gli sia indispensabile a tale scopo. Come trova quella domanda, come gli riesce di formularla in modo da rispondere alla situazione? Certamente, la sua domanda è determinata dalla sua situazione. Ma come può essere sicuro che la domanda che gli sembra imposta dalla situazione è, in verità, la domanda essenziale della sua situazione? Come cogliere la situazione, come cogliere se stesso? Per sé l'uomo esiste soltanto a mezzo della sua decisione e dopo di essa; solo quando si è deciso, la situazione è divenuta veramente la sua situazione e non più un momento qualunque della durata infinita del tempo «oggettivo». Soltanto dopo aver colto la sua situazione, dunque, l'uomo può porre una domanda sensata, può decidersi in un modo ragionevole.

In apparenza cadiamo in un circolo vizioso. In realtà si tratta di un falso problema: l'uomo si è già deciso, sempre. Egli non si volge d'un tratto alla storia, vive sempre in essa. Egli possiede degli antenati prima di cogliersi come «io», prima di essere preoccupato dalla domanda e dalla necessità di decidersi. La lingua che parla, il mito a cui crede, le conoscenze che guidano il suo orientamento, i costumi che segue lo pongono nell'unità di un'esistenza che è concreta e concretamente determinata per ciò che si è sviluppata attraverso le decisioni consapevoli ed inconsapevoli del passato. L'uomo vive in un mondo umano. Non sarebbe uomo, né per sé né per gli altri, se non fosse uomo in questo modo determinato.

Tuttavia, a questo livello, l'uomo è soltanto l'essere che ha la facoltà di domandare, non è ancora colui che pone domande. Egli può restare su quel piano. La sua vita può essere scandita dal suo mestiere, dalle forme di vita tradizionali, da quelle risoluzioni che sono in rapporto più con le cose, con ciò di cui ci si occupa, che non con colui che si decide. Non è necessario che l'uomo «venga a sé». Troverà se stesso quando la sua domanda non sarà più diretta all'oggetto, ma al soggetto, domanda dell'uomo a se stesso: nella situazione decisa e tuttavia non decisa da lui, l'uomo trova la possibilità della domanda e della decisione.

Per cominciare, la questione non riguarda direttamente chi interroga. Egli cerca dalla parte della sua situazione e non si occupa di sé, ma degli altri e dei fattori che determinano la sua condizione. Non si tratta di se stessi, ma di un'altra situazione: il mondo è compreso come il campo dell'azione umana. Non si tratta più di risolvere questioni isolate, ma del cambiamento della situazione. L'uomo vede la possibilità di una situazione «assolutamente cambiata».

Solo a questo punto sorge il problema dal quale abbiamo preso l'avvio. L'uomo non può restare nella rivolta dell'«io non voglio». Se vuole vivere, bisogna che realizzi quel nuovo che, solo, può respingere il vecchio. Non si tratta di un *ideale* arbitrario, ma di un fine da raggiungere in questo mondo, nelle condizioni di questo mondo: anche se viene concepito soltanto sotto forma di idea, è sempre concepito come



realizzabile. Bisognerà allora conoscere questo mondo nel quale voglio cambiare la situazione, con le sue condizioni, con le vie che in esso portano al successo.

Alla base di questo interesse per la storia si scopre una tesi considerata evidente: nella realtà umana nulla è unico in assoluto. La storia non si ripete, è vero, perché niente si riproduce tale e quale. Eppure, si può imparare dalla storia: posso volgermi al passato per conoscere ciò che è necessario alla realizzazione del mio disegno, a condizione che io conosca le classi di elementi la cui cooperazione produce i fatti desiderati. Evidentemente non sarebbe ragionevole richiedere una risposta completa, perché ciò supporrebbe che la mia situazione nel suo intero si sarebbe già presentata in modo identico; ma posso cercare in situazioni paragonabili fattori separati che hanno agito e possono dunque agire.

Questa domanda io la pongo dal punto di vista particolare del mio interesse personale. E questo rivela il carattere storico della domanda stessa. Procedendo dalla mia situazione, essa non è pura teoria. Il mio sentimento può rivoltarsi contro una situazione data, ma ciò non basta per portare alla decisione di cambiarla: la risoluzione implica una conoscenza della situazione, conoscenza che è sempre un'interpretazione. Io non comprendo la situazione se non rapportandola ad altro. Ora, per questo, non c'è che la storia: la domanda che rivolgo alla storia partendo dalla mia situazione e la domanda che pongo alla situazione servendomi del linguaggio della storia sono una sola e medesima cosa. Comprendo la mia situazione mediante la storia e la storia mediante la mia situazione.

Abbiamo parlato poc' anzi delle storie della strategia, della politica, ecc., e delle scienze sociali storiche, che hanno tutte la loro origine in questa fonte. Ma, nella loro forma oggi tradizionale, l'ideale della «oggettività scientifica» ne rende difficile l'accesso. In compenso, l'interesse votato alla situazione appare in primo piano nella teoria politica. Così il marxismo, per analizzare la situazione dell'uomo nella società moderna, procede mostrando nel passato le radici di ciò che caratterizza il presente. E quindi non ha altro linguaggio a sua disposizione che quello della storia: dove, se non nella storia, si potrebbero prendere i concetti ed i tipi necessari? Come cogliere una forma di produzione se non in rapporto ad un'altra? L'analisi di ogni nozione «teorica» del marxismo offrirebbe altre illustrazioni. Ora, questa analisi del presente a mezzo del passato svela al tempo stesso le forze valide del passato. Ciò che rende comprensibile il presente illumina al tempo stesso il passato; niente può entrare nella storia che non si trovi nel presente. Forse si sono commessi degli «errori», ci si è indirizzati cioè verso scopi che io non approvo; ma io non posso ricostruire la situazione di quel passato che era presente e lo ridiventa per me, e non posso ricostruire l'avvenire in quel presente passato se non a condizione di possedere le categorie che me ne rendono possibile l'accesso – in altre parole: se non a condizione di trovarle nel mio attuale presente. La riprova è facile. Io posso constatare, come fatto, ciò che è decisivo per l'uomo «primitivo»; non è possibile comprenderlo come decisivo dal punto di vista della mia storia: perché l'uomo primitivo è primitivo e «astorico». All'inverso, io potrei decidermi in modo ragionevole (e non «agire per reazione») solo a condizione di analizzare la mia situazione mediante categorie tratte dalla storia nell'intenzione di conoscere le forze agenti ed i mezzi applicabili.

La storia e la politica sono così inseparabili. In effetti, per la politica si tratta di cogliere un avvenire concreto, con i mezzi del passato; per la storia l'avvenimento importante (l'avvenimento storico) è riconoscibile in quanto tale solo mediante la domanda che verte sulle decisioni che erano possibili nella situazione passata, e queste possibilità possono cogliersi solo mediante le possibilità presenti e concrete quanto alle domande e alle decisioni. Non è necessario insistere su questo punto: proprio da questo punto di vista Max Weber si è occupato della storia, e noi possiamo limitarci a rinviare alle sue ricerche, dove ha dimostrato che è sempre una decisione a formare il fondamento dei giudizi del tipo «importante per l'evoluzione», «causalità adeguata», «fatto storico». Si potrebbe certamente discutere la sua nozione di «valore»; non meno incontestabile è il suo «volontarismo». (Egli si arresta lì, e questo presenta un inconveniente: la sua teoria corre il rischio di ricadere nell'idea della «tabula rasa». La decisione stessa si costituisce costituendo la storia; la decisione non precede la storia).

Quindi, la storia si caratterizza come la possibilità dell'orientamento della decisione nel mondo umano (mondo suscettibile di essere trasformato dall'attività umana). L'uomo si comprende mediante le sue condizioni e, cambiando queste condizioni, vuole modificare se stesso. Ma non lo desidera consapevolmente. Egli non è soddisfatto delle condizioni e vuole modificare le condizioni, non se stesso. Agendo sulle condizioni, egli vuole restare quello che è; vuole trasferire il proprio io, come esso è al presente, in circostanze favorevoli. Se stesso e la propria situazione gli appaiono cose distinte; le condizioni gli appaiono esterne a se stesso e non fanno parte del suo essere; esse gli offrono soltanto la materia della sua attività. La storia è per lui l'oggetto del suo interesse, ma egli non è ancora *per sé* nella storia. Egli non vede da sé ciò che l'analisi della sua attitudine rispetto al passato fa vedere a noi.

La sua attitudine cambia non appena la riflessione non si occupa più della situazione, ma del carattere di «conformità» della situazione. Io voglio che la situazione mi sia conforme. Ma io chi sono? Come posso parlare a me di me stesso? È chiaro che ciò che valeva per la comprensione della situazione vale anche qui. Posso cogliere il concreto soltanto attraverso il concreto ed il paragone con il concreto. Come avevo bisogno della storia pragmatica per comprendere la situazione e l'attitudine, così devo cogliere la scelta per sapere qualcosa su me stesso. Solo l'accettazione ed il rifiuto delle possibilità concrete e totali della vita umana possono condurmi verso me stesso. Allora non si tratta più di aspetti circoscritti e parziali del passato, ma dell'esistenza umana nella sua libertà, nel suo essere inesauribile. Non si tratta nemmeno dell'utilità di un comportamento in rapporto ad un fine possibile in una situazione data; io mi occupo dell'essere di chi si trova in questa situazione. Io non cerco di pervenire a uno scopo, cerco il *sensu* di questo scopo.

Dai mezzi dell'attività la riflessione si volge verso il *sensu*. Ha un senso per me volere ciò che può essere voluto in questa situazione? Soltanto con questa domanda si rivela, a chi riflette nella sua situazione, ciò che l'analisi ha appena constatato: l'origine della libertà come la possibilità reale di respingere ciò che la situazione offre – la quale deriva dalla possibilità di morire. Si può rifiutare la situazione e le occasioni che essa comporta. Ma la si rifiuta sempre così com'è per sceglierne



un'altra, e si sceglie la morte solo se le possibilità della situazione e la possibilità essenziale del proprio essere non sono riconciliabili.

L'uomo scopre così l'unità di questi due momenti, del suo essere e della sua situazione: egli è ciò che sono le sue possibilità, egli è la sua situazione. Ma non è questo un controsenso evidente? Non significa dimenticare ciò che abbiamo appena constatato, cioè che l'uomo si realizza realizzando la situazione desiderata, ma la situazione presente può essere contraria al suo desiderio sino ad imporgli la morte? E come sarebbe diversamente? Nella situazione data, con la situazione voluta davanti agli occhi, l'uomo e la sua situazione data, non sarebbero nonostante tutto una sola e medesima cosa?

Il problema è quello della costituzione dell'uomo *per se stesso*. L'uomo è sempre in una situazione, poiché scopre se stesso solo come «situato», come uomo in un mondo determinato. Quindi, per cominciare egli parla della situazione e soltanto più tardi di se stesso: potrà farlo, lo farà, quando avrà compreso che ciò che desidera può essere irrealizzabile. Che cosa sono io? Innanzitutto io non sono io. Il mondo in cui vivo, i costumi che io sono, la lingua nella quale penso, non io li ho scelti. Sono prodotti dell'attività umana, ma non sono io ad averli prodotti; con la mia nascita io mi trovo in queste condizioni, ma non ho scelto io questa nascita. Tuttavia, non posso parlare di queste condizioni senza conoscerne altre, non posso cogliere la mia vita senza sapere che vi sono altre forme di vita, non so di parlare una lingua determinata senza sapere che ve ne sono molte altre. La vita altrui, essa sola, interrogata circa la sua forma ed il suo «senso», mi permette di cercare un *sensu*, una *forma*, una *unità* alla mia propria vita.

Se questa vita si rivela a me in quanto mia solo mediante il confronto con altre vite, l'altra vita, da parte sua, non è «altra» se non in rapporto a me, è il «mio altro» per me. (Non ne consegue che sia, proprio io, il «suo altro» per l'altro, il quale, ad esempio, può condurre una vita non riflessa o pervenirci a forza di riflettere). Io non sarei ciò che sono senza questo altro, nel quale mi colgo: non c'è altra via affinché io sia concretamente *per me*, e possa cercare il senso della mia vita. Quindi, essendo ciò che sono e nella situazione in cui mi trovo, mi volgo alla storia per formarmi *per me*.

Io mi rivolgo necessariamente alla storia. Infatti, la totalità dell'esistenza umana, che ne è il senso, può cogliersi solo nel divenire totale. Cerco la totalità dell'unità, e solo un'attitudine fondamentale conservata attraverso la totalità temporale può darmi il senso. Non si tratta più, per prima cosa, di ciò che decido, ma di ciò a partire da cui ed in vista di cui io mi decido. La situazione è unica, l'attitudine può essere ripresa. Ciò che mi fa prendere posizione sono le attitudini umane concrete che incontro – anche se fosse solo per oppormi a tutte quante: ogni comprensione, ogni giustificazione si elaborano di fronte alla storia.

III

La storia è così il luogo della costituzione dell'uomo per se stesso; sembra risultarne, allora, che la storia si presenta soltanto all'uomo in quanto essere che medita, e solo l'uomo che riflette, ed in quanto riflette, impara qualcosa dalla storia. Come abbiamo visto, la conseguenza si giustifica nella misura in cui l'interesse che si ha per la propria vita sia l'origine prima della storia. Ma è nella vita che questo interesse si sviluppa, in una situazione vissuta, di fronte ad una decisione. Non si tratta di imparare, si tratta di decidersi. E se è vero che tale decisione si compie per il tramite della riflessione ed è, pertanto, *teorica* (in altre parole: l'uomo è un essere ragionevole), non è meno vero che l'uomo è un *animale* pensante, cioè il suo pensiero e la sua vita attiva non sono due cose distinte, due facoltà, due sostanze. Può darsi che l'uomo serbi un'attitudine teorica, può essere matematico o biologo o può fare la critica delle fonti. Ma non è mai esclusivamente questo o quello e se non cerca sempre il senso della sua vita, può sempre farlo. Interpretazione e giustificazione sono attitudini dell'uomo in quanto essere attivo e pensante. L'origine dell'interesse storico è la possibilità della decisione riflessa che l'uomo prende sul proprio essere e questo essere si rivela nell'azione, senza di che non si tratterebbe di una decisione, ma di un sogno.

Ciò non toglie che questo interesse possa servire da fondamento ad una teoria. Esiste una storia «scientifica» che tenta di neutralizzare l'individualità, l'esistenza e la situazione dello storico: si vuole sapere come gli avvenimenti si sono svolti «in realtà». L'origine di questa attitudine si svela facilmente: essa proviene dall'interesse di colui che deve decidersi. L'ampiezza del suo orizzonte, la diversità delle possibilità intraviste, la solidità delle basi della sua ricerca sono per lui della massima importanza. Una visione più ampia e più esatta rende più certo il suo giudizio. Ma l'unità della storia e della vita attiva può venire dimenticata, il problema scientifico diventa autonomo e si finisce per cercare la realtà del passato in quanto tale e, come si dice, per il suo valore intrinseco.

Ora, questa attitudine si risolve nel suo contrario. Ricercavamo la verità obbiettiva sul passato. Ma essa si rivela inaccessibile, per ciò che non potrebbe essere altro che la totalità. E si vede facilmente che questa totalità non può venire attinta: bisognerebbe esaurire l'infinito con mezzi finiti. Le lacune della tradizione non impediscono affatto la realizzazione di una storia completa; al contrario, è l'infinito del passato. Nessuno storico ha mai dubitato della necessità della scelta. Ci sono avvenimenti importanti, altri che non lo sono; ma solo i primi preoccupano lo storico.

La storia scientifica ci riporta così al punto di partenza. In effetti, essa rivela ben presto che il problema dell'importanza di un avvenimento, il problema di sapere quali fatti entrino o meno nella storia, sono inevitabili, e rivela inoltre che la storia, così come è presentata, è sempre fatta da un punto di vista determinato. Nulla ha un'importanza assoluta; l'importanza esiste solo in rapporto a certi valori, attitudini, ideologie. Paradossalmente, la storia scientifica giunge a questa constatazione attraverso il cammino della ricerca della verità assoluta; essa si serve infatti del peso della verità: ogni studio del passato offre soltanto vedute prese da certi punti; ora,



tali punti di vista, ammesso che permettano una valutazione di tutto il materiale accessibile, si equivalgono, perché sono solo punti di vista e, di conseguenza, non esiste conoscenza valida dell'oggetto storico.

Ecco il ragionamento della scienza che ha perso le sue illusioni. Essa avrebbe bisogno di un metro riconosciuto da tutti, dovrebbe esistere qualcosa di analogo al termometro di Celsius, i cui gradi corrispondono in maniera ben definita ai gradi di ogni altro termometro e che permette di vedere, per ogni corpo, se il suo calore si trova al di sopra o al di sotto dello zero. I punti di vista rispetto alla storia sono incommensurabili; se ciascuno di essi, nel caso ideale, offrisse un'organizzazione dell'intera materia storica, non si potrebbe immaginare nessuna regola metodica in grado di ridurli l'uno all'altro.

Ecco capovolte tutte le nostre riflessioni. Se non c'è nessuna verità storica, non si vede alcuna possibilità per l'individuo di interpretarsi e chiarirsi a se stesso, se non in modo arbitrario. Basta considerare i punti di vista come storici, sviluppati nella storia, e applicare ad essi il ragionamento precedente, per far cadere tutta la storia. Infatti, per quanto l'origine di un problema, secondo il concetto di verità oggettiva, sia nettamente determinata dalla causalità storica, tale causalità è essa stessa inaccessibile. La storia e l'io storico non possono essere colti in sé e nella loro genesi. La riflessione sulla storia e sull'esistenza umana nel mondo storico può anche seguire l'analisi dei «valori» ultimi a mezzo di nozioni della massima precisione tecnica o delucidare le regole ed i metodi dello storico: resta comunque il fatto che partendo da un altro punto di vista, ogni presentazione della storia può venire «smascherata» come «ideologia». Proprio perché devono esistere una verità oggettiva ed una storia oggettiva non esiste verità sul passato.

La difficoltà è inevitabile. C'è solo da chiedersi se bisogna considerarla definitiva. In effetti, se la storia, che esiste per l'uomo, costituisce l'uomo per se stesso, l'opposizione, una volta riconosciuta come insuperabile, equivarrebbe alla necessità di rinunciare ad ogni chiarimento non arbitrario di se stessi e del mondo. Si potrebbe dire che quella costituzione dell'uomo per se stesso si compie nella vita e di conseguenza tutta quanta l'aporia non è poi gran cosa: emersa dalla teoria, essa deve tacere di fronte alla decisione ed alla situazione vivente e vissuta. Si procederebbe dicendo: importa poco che si tratti sempre di «ideologia», l'uomo non ne fa una malattia e gli scrupoli dello scienziato contano ben poco per lui: è vero solo ciò che è produttivo; e la nozione di produttività avrebbe in questo caso il vantaggio di essere relativa come quella di verità. Ancora, si potrebbero seguire queste idee e applicarle a se stesse: la presente ricerca è soltanto un prodotto di una realtà storica che esiste in se stessa, è condotta da un certo punto di vista, è ideologia secondo un altro punto di vista; lo scetticismo relativista sarebbe completo e, se rinuncia ad ogni tesi sull'«in sé», al sicuro da ogni attacco. Ma non bisogna dimenticare che restiamo così nel campo della teoria: nel mondo vivente e vissuto questa risposta, per quanto seducente, non basta. Non solo ciascun punto di vista normalmente prende per ideologia solo gli altri punti di vista, e mai se stesso (il che forse sarebbe soltanto un dogmatismo molto ingenuo); ma è dal mio punto di vista che io voglio formare il mio volere, cioè stabilire la mia attitudine nel mondo. Io cerco il giusto, il bene, l'utile, o meglio, ciò

che è tale per me; voglio sapere la verità per conformarmi ad essa.

Allarghiamo il campo di questa riflessione. Non è soltanto in fatto di storia che veniamo a trovarci di fronte a questa difficoltà. Anche in rapporto alla natura esistono (almeno) due orientamenti: il sistema quantitativo della fisica moderna, il sistema qualitativo della fisica magica (del Rinascimento ad esempio). I due sistemi sono completi, entrambi integrano e comprendono, in linea di principio, tutti i fenomeni, entrambi sono autonomi, indipendenti l'uno dall'altro. Una riflessione analoga alla precedente conduce allora all'idea che la natura è un «in sé», di cui cogliamo solo alcuni aspetti, mai l'essenza, mentre ci interessa moltissimo conoscere l'essere «reale ed oggettivo» del mondo. È notevole il fatto che i due sistemi, nonostante la loro reciproca indipendenza, si combattono. È ancor più degno di nota che in questo scontro l'utilità tecnica è fuori discussione; anche la magia possiede la sua tecnica, e se quest'ultima appare insufficiente al sistema opposto, tale giudizio dimostra soltanto la divergenza delle intenzioni. Non si raggiungono i medesimi risultati, è ovvio; ma siccome la base teorica condiziona l'orientamento, fini possibili e realizzazioni possibili sono in armonia. Nondimeno vi fu lotta fra le due fisiche ed essa è esplosa – fatto imbarazzante per l'interpretazione pragmatica – quando la fisica quantitativa era soltanto pura teoria e si trovava di fronte ad una tecnica magica molto sviluppata. In questa discussione sono in giuoco altri fattori. La fisica matematica tenta di ridurre gli accadimenti ad una sola categoria, quella di quantità; con ciò essa rinuncia ad ogni conoscenza dell'interno della natura. La magia, al contrario, dà la massima importanza alla molteplicità degli esseri e delle forze: l'uomo, l'essere che può tutto assoggettare, è il centro del mondo, il signore di una natura che tuttavia egli non comprende per analisi e riduzione. Egli constata le relazioni delle cose, ma tali relazioni non hanno denominatore comune: somiglianza, opposizione, parentela, odio non derivano da un'unica radice. La natura è in sé quale si presenta all'uomo; trovandosi in essa, egli ne fa parte, è al centro di essa, la conosce, ne realizza l'unità totale cogliendola e persino, ad un livello più primitivo, trattenendola a mezzo di atti che procedono da quella conoscenza. La fisica quantitativa descrive gli avvenimenti naturali; l'uomo, quand'anche divenga il suo oggetto, è un fenomeno come tutti gli altri; diversamente, è l'osservatore che si trova di fronte alla natura e ne interroga le leggi.

Possiamo fermarci qui. Non ci importa la soluzione del problema, ma il problema in se stesso. Concezioni indipendenti, autonome e, per così dire, chiuse, possono venir poste in rapporto le une con le altre. Difendendosi in modo «ingenuo», ciascuna parte considererà insufficiente o falsa ogni tesi contraria, senza possibile conciliazione. Eppure noi le abbiamo paragonate, ridotte cioè a categorie comuni che devono dunque essere riconosciute almeno da noi, se non da parte dei contendenti. Una riflessione sul nostro procedimento, utilizzato qui con semplicità, potrà aiutarci a trovare un'indicazione per risolvere il nostro attuale problema.

Nel nostro paragone i concetti fondamentali erano quelli di mondo, uomo, dominio della natura, in sé, fenomeno, ecc. Abbiamo parlato di punti di vista applicabili alla natura mediante nozioni che non possono essere colte a partire da tali punti di vista: «orientamento» non è un concetto della fisica, ma, come suol dirsi, un concetto



filosofico. Con lo stesso metodo noi vediamo che, in effetti, nel campo della storia i diversi punti di vista sono «chiusi» l'uno nei confronti dell'altro, ma non per questo incomprensibili, cioè esistono categorie con le quali possiamo coglierli. Si dirà che queste stesse categorie sono di natura storica: è facile avanzare questa obiezione, ma è altrettanto facile confutarla e non vale certo più dell'osservazione che la fisica può essere compresa solo come fenomeno fisico, dato che essa è costituita da parte di un essere che, essendo un corpo, è sottoposto alle leggi di questa scienza: i due argomenti presuppongono la validità della scienza che contestano e proprio nel senso in cui la contestano. Senza l'idea di verità contro cui si rivolgono, quelle categorie sono prive di senso.

Ma di che tipo di verità si tratta in questo caso? La «verità» di un punto di vista è facile da caratterizzare. Le due condizioni necessarie e sufficienti sono quelle di comprensione integrale e connessione completa. Da una parte si richiede che ogni avvenimento trovi il suo posto e possa essere apprezzato nel quadro della storia costituita da quel punto di vista e dall'altra che le valutazioni procedano da uno stesso principio e l'importanza di tutti gli avvenimenti venga misurata con lo stesso metro. Ogni controversia fra le «vedute» ruota intorno a questi due criteri; si cerca di dimostrare all'avversario che certi avvenimenti gli sono sfuggiti perché il suo punto di vista non gli ha consentito di vederli, sebbene non possa in realtà negarne l'importanza; oppure gli si obietta che, per esempio, in una presentazione ritenuta causalistica si sono insinuate valutazioni di tipo teleologico, che egli non può passare sotto silenzio se vuole essere esauriente.

Tuttavia quei due caratteri non sono sufficienti per il nostro problema: infatti, dobbiamo domandarci come le «storiografie», soprattutto se sono *vere* nel senso indicato, si rapportino l'una all'altra. Dove si trova *la* verità, non del punto di vista, ma dei punti di vista? Quale è il senso del punto di vista in questo rapporto?

Che non ci possa essere storia senza punto di vista è deducibile dalle nostre riflessioni generali e, in particolare, dal fatto che la storia ingenua del «che cosa è accaduto in realtà?» finisce nello scetticismo della teoria delle ideologie: la storia è fatta dall'uomo, da quel determinato uomo. Ma d'altra parte abbiamo visto che l'opposizione dei punti di vista non è assoluta, che esistono categorie di una *synopsis* ed esse trascendono il piano del punto di vista. Allora, in rapporto a che dobbiamo interpretare i punti di vista?

L'interesse dell'uomo per la storia nasce dalla riflessione su se stesso e sulla sua situazione o meglio su se stesso nella sua situazione. L'uomo si costituisce per se stesso prendendo coscienza di ciò che il punto di vista è. Per noi che vogliamo comprendere i punti di vista, le categorie fondamentali sono quelle di situazione, mondo, riflessione, io. Ma non è tutto. Infatti, questa comprensione pretende di poter essere discussa e provata; essa è diretta dall'idea di verità. In tali condizioni diventa inevitabile domandarci che tipo di verità sia, come possa venire fondata una discussione che si vuole suscettibile di decisione. Tale questione, è superfluo dirlo, non è altro che il problema della filosofia e in questa sede può essere trattata solo

in rapporto al nostro particolare tema e persino entro questi limiti potremo tentare soltanto un abbozzo di risposta.

L'uomo accede all'esistenza *per se stesso* rivolgendosi alla storia. È chiaro che questa non è la sola via: anche questa nostra riflessione lo porta verso se stesso; anch'essa, essendo di natura storica, utilizza nozioni che hanno una storia, si dà la sua forma discutendo un passato che esiste ancora. Ma l'intenzione di questa riflessione non è di carattere storico: essa cerca l'essenza della storia. Essa domanda, ad esempio, se la storia esiste «in sé» (cosa che nega), constata che la storia è sempre «per l'uomo» ecc. Da dove vengono problemi di questo genere? In ultima analisi, dal principio che una risposta a tali problemi è possibile, che il mondo, in altre parole, è ragionevole. Il mondo di cui l'uomo si occupa è il mondo dell'uomo, è l'uomo ad occuparsene, l'uomo di questo mondo. Egli non è senza mondo, il mondo non è privo dell'uomo. E soltanto l'uomo ha un mondo; l'animale possiede solo un ambiente (*Umwelt*), non c'è per lui *conoscenza* (ragionevole) dell'esistenza, perciò non fa domande. Da ciò non si deduce affatto che l'uomo riconosca il suo mondo necessariamente come ragionevole. All'inizio conosce quel carattere di ragionevolezza non meglio di quanto pensi la sua stessa ragione. È il problema della ragione a rivelargli il fondo ragionevole del mondo. L'uomo in quanto animale vive sempre in un ambiente, ma questo animale, per sua essenza, ha la facoltà di fare di tale ambiente un mondo volgendosi ad esso. Siccome non sempre l'uomo indirizza il proprio sguardo verso il mondo come tale, egli non cessa di imbattersi nell'irragionevole, nell'insensato. Tuttavia egli può comprendere tale irragionevole come l'irragionevole della particolarità, cioè dell'ambiente – e questa comprensione è ragionevole: il suo mondo è ragionevole per ciò che si costituisce con la domanda posta dall'uomo in quanto si vuole essere ragionevole.

La storia allora è ragionevole come aspetto del mondo dell'uomo. Ma ciò non significa sostituire un'altra nozione di storia a quella di cui ci siamo sinora serviti? Una «storia assoluta»? Non stiamo ristabilendo una «storia in sé», sebbene abbiamo visto che la storia è necessariamente «storia per l'uomo»? La storia è ragionevole – cosa significa questa frase se non c'è storia se non per un uomo determinato in una situazione determinata? Non produce ogni uomo la sua propria storia? Come può una storia *tout court* accordarsi con le storie degli uomini?

Possiamo forse trovare una risposta generalizzando il problema. Come si costituisce la natura, dal momento che per ogni uomo si costituisce una natura propria a ciascuno? E così, come si costituisce l'oggetto, dal momento che ciascuno percepisce un suo proprio oggetto? Si dirà che ciò dipende dalla scienza, cioè dalla logica, logica trascendentale, s'intende. Il che equivarrebbe a dire: per mezzo della ragione, la ragione essendo ciò che libera l'uomo dalla contingenza della prospettiva, non già perché sopprime la particolarità, ma perché la comprende. È la ragione che, nel senso proprio del termine, strappa l'uomo dall'isolamento: l'uomo possiede un linguaggio che è suo proprio pur essendo di tutti, egli può parlare con gli altri, è sempre con gli altri, e possiede così una tradizione, possiede (*in sé*) la storia.



Questa storia fa sì che l'essere *in sé* dell'uomo divenga il suo essere *per sé* sotto la norma della ragione, a partire dalla vita concreta dell'individuo agente: la storia si realizza nell'individuo che, tuttavia, non è individuo nel senso assoluto della parola. Gli uomini, per quanto si attengano a differenti punti di vista, hanno la possibilità di discutere nell'intenzione di pervenire alla verità della storia. Non è una verità *in sé*, una verità che verrebbe a trovarsi di fronte all'uomo: è la verità dell'uomo per l'uomo. Ma non è neppure la verità dell'essere isolato; per il fatto che non esiste ragione particolare, non c'è verità dell'individuo assoluto.

Ne consegue che la discussione fra uomini dai differenti punti di vista non appartiene all'ordine dello storico. Su questo piano, una discussione del genere resta impossibile: gli avversari, a meno che i loro punti di vista non siano insostenibili secondo i criteri già indicati, sono al coperto da ogni attacco, sono addirittura inafferrabili l'uno per l'altro: solo partendo da un medesimo punto di vista diventa possibile discutere se un fatto è un fatto storico o un avvenimento trascurabile. Ma l'uomo, che non si trova se non nella storia, non esiste mai per se stesso soltanto nella storia (mediante la sua «storicità»). Egli può cercare che cosa significhi la sua storicità, e tale questione non si pone e non si risolve nelle categorie storiche. Come tutto ciò che deriva dall'uomo, può essere trattata in modo storico; di più, essa deve essere compresa come se possedesse la propria storia: infatti, lo sforzo dell'uomo per cogliersi, per esistere *per sé* non può arrestarsi di fronte al problema del come l'uomo si coglie nella storia: ma l'uomo non si accontenterà di accettarlo come un fatto – egli vorrà comprenderlo. Ma tale comprensione non risolverà il problema, perché la comprensione stessa cadrà nella dialettica dei punti di vista. Se c'è una soluzione, si troverà a condizione di porre il problema alla ragione, cioè all'uomo la cui storicità, comprensione di sé e ragione non sono che attributi.

La riflessione è ritornata sui propri passi per la seconda volta: la storia *in sé* era divenuta storia *per l'uomo*; ora, dallo scetticismo dei punti di vista è emersa la storia come *esistenza ragionevole*. Il «punto di vista» non risulta per questo soppresso: ogni storia concreta, in quanto storia necessariamente particolare di un individuo, possiede la sua prospettiva, e tuttavia non è privo di senso parlare di storia *tout court*, poiché l'aspetto nella storia è un aspetto ragionevole e l'uomo, nella particolarità della sua storicità, è un animale ragionevole.

Sarebbe superfluo dire che non abbiamo risposto alla domanda decisiva: ci siamo limitati a porla. Cos'è l'uomo? Cos'è la ragione nell'uomo? Abbiamo soltanto indicato il fatto, la fatticità della ragione; non ci chiediamo che cosa ciò significhi. Ci si attiene al *fatto* che l'uomo può discutere con l'uomo e tale discussione è «sensata». Ci fermiamo dopo aver condotto la nostra indagine sull'interesse della storia sino al punto in cui si trasforma nel problema della ragione dell'uomo. Questo, è chiaro, è il problema principale: la ragione che, nell'uomo, cerca se stessa, è il fondamento di tutto e di se stessa. Arriviamo solo sin qui: la ragione è l'*in sé* dell'uomo e del suo mondo. Non compiremo il terzo passo della riflessione, non porremo la questione – che ora dovrebbe esser posta – come la ragione coglie se stessa, non più soltanto come ragione nei suoi oggetti, ma come ragione in se stessa e quindi per se stessa.