



SCUOLA
NORMALE
SUPERIORE

CLASSE DI LETTERE
CORSO DI PERFEZIONAMENTO IN FILOSOFIA

**LA STORIA DI LEV TOLSTOJ NEI «MITI», NELLE
«PROSPETTIVE» E NELLE «IMMAGINI» DEL
NOVECENTO**

TESI DI PERFEZIONAMENTO

CANDIDATO
EKATERINA KUZMENKO

RELATORE:
Prof. SERGIO GIVONE

ANNO ACCADEMICO 2017/2018

INDICE

INTRODUZIONE.....	4
CAPITOLO 1. LEV TOLSTOJ NELLA FILOSOFIA DEL NOVECENTO	
1.1. Lo scetticismo metafisico e l'espressionismo.....	11
1.2. L'agnosticismo e il mitologismo	16
1.3. La storia delle «immagini» e delle «prospettive» nella filosofia contemporanea: dal «mitologismo» al «prospettivismo»	21
CAPITOLO 2. BENEDETTO CROCE E LEV TOLSTOJ	
2.1. Lo storicismo «postmetafisico»: la storia e l'individuo.....	25
2.2. La mitologia e i dualismi degli agnostici.....	30
2.3. «Cosa in sé»: il mito della storia	36
2.3.1. <i>Teoria e storia della storiografia</i> : gli effetti di Tolstoj.....	36
2.4. Croce negli anni Trenta: storia e «fantasmi».....	46
2.5. Croce negli anni Quaranta: la «cosa in sé»	48
CAPITOLO 3. RENATO SERRA E LEV TOLSTOJ	
3.1. L'agnosticismo di Renato Serra: da Croce a Tolstoj.....	53
3.2. Tra la storia e la vita: da Kant a Tolstoj.....	60
3.3. Isomorfismo della «storia» e della «vita», del «pensiero» e del «fatto»	66
CAPITOLO 4. ISAIAH BERLIN E LEV TOLSTOJ	
4.1. «Il senso della realtà» e i «dualismi» storici	72

4.2. «Il realismo scettico» di Tolstoj nella «prospettiva» marginale di Isaiah Berlin.	81
4.3. La semantica del «medium».....	86
4.4. «L'io empirico» di Lev Tolstoj.....	88
4.5. Il continuum degli «infinitesimali»: l'«Io positivo» e l'«Io negativo».....	93
4.6. L'evoluzione della visione storica di Tolstoj: dal «Medium» all'«Altro».....	101

CAPITOLO 5. LUDWIG WITTGENSTEIN E LEV TOLSTOJ

5.1. <i>Hadji Murat</i> nelle «immagini» di Ludwig Wittgenstein.....	106
--	------------

BIBLIOGRAFIA	127
---------------------------	------------

INTRODUZIONE

Obiettivo principale della ricerca è presentare Lev Tolstoj da un punto di vista nuovo: non dal punto di vista della sua poetica, ma dal punto di vista delle «prospettive filosofiche»¹ contemporanee disposte a conoscere e valutare il contributo tolstoiano allo sviluppo degli odierni studi di filosofia della storia. Tra i filosofi che esprimono tali prospettive possiamo annoverare Benedetto Croce (1866-1952), Isaiah Berlin (1909-1997), Renato Serra (1884-1915) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

A partire dai primi anni del Novecento, la critica filosofica non tende ad individuare i rapporti fra l'opera e l'autore, né a ricostruire attraverso i testi un pensiero o un'esperienza. Sia l'autore che l'opera si modificano col modificarsi della filosofia e della sua struttura, della sua forma intrinseca, dei suoi rapporti con la coscienza e con il linguaggio. In questa prospettiva risulta più produttiva la ricerca che sostituisce al quesito «che cos'è un autore», «che cos'è la sua individualità e il suo carattere creativo» l'interrogativo «che cos'è il testo»² e che conduce alla nascita di uno spazio a più dimensioni, il testo, in cui si congiungono e si oppongono svariate scritture, nessuna della quale è originale. Il testo, considerato come un tessuto di citazioni, provenienti da epoche e culture diverse, si afferma dunque nella prospettiva del «qui e ora» che trova la sua attuazione all'interno di una complessa rete di

¹ Il termine «prospettiva», come utilizzato in questa tesi, rappresenta una finestra mentale, una chiave di lettura, un'immagine del mondo o una visione che indirizza il ricercatore nella scelta di una metodologia individuale, di un punto di osservazione che determina il suo modo di vedere, di pensare e di sperimentare le cose del mondo.

² Nel testo novecentesco si presuppone il rapporto vitale con i testi del passato. Il testo contemporaneo dunque è una costruzione fatta in modo tale da includere il passato nell'attualità del presente. Si tratta di una sincronia assoluta. La comprensione del testo non risulta mai definitiva e resta sempre aperta, in modo tale che il senso si rivela sotto una luce nuova in ogni tappa del futuro.

interpretazioni. La fine del testo tradizionalmente inteso sancisce il rifiuto di una rappresentazione unitaria del mondo, della storia universale³. Non la storia, né l'avvenire ma la puntiformità dell'attimo costituisce l'orizzonte della scrittura contemporanea.

Nella mia ricerca mi concentro esclusivamente sull'analisi delle «prospettive filosofiche» di Benedetto Croce, di Renato Serra, di Isaiah Berlin e di Ludwig Wittgenstein che pongono sempre più al centro la teoria storica di Tolstoj. Le opere di Tolstoj, tra cui possiamo mettere in rilievo *Guerra e Pace* e *Hadji Murat*, aprono lo spazio ad una concezione della verità come pluralità, come frammento, come differenza. Secondo tale concezione, la narrazione di Tolstoj, come tutta la narrativa contemporanea, conduce la coscienza alla relativizzazione dei sistemi e degli schemi di interpretazione classici.

Questo spiega come Tolstoj si iscrive idealmente nelle immagini e nelle prospettive del Novecento. In Tolstoj e nella sua teoria delle «unità infinitesime» troviamo una concezione originale della storia come forma specifica di conoscenza e di riflessione. La sua rinuncia alla pretesa metafisica dell'unità implica un passaggio dal sistema al frammento, dalla storia alla molteplicità. Questo introduce una visione eccentrica nella storiografia classica: marginale rispetto al dibattito dell'epoca e allo stesso tempo contraddistinta da una grande carica innovativa.

Il dissolvimento della storia universale (Croce, Berlin e Wittgenstein) porta con sé la fine della narrazione classica, della sua forma metafisica: tutto si consuma nell'istante e come conseguenza l'individuo non intende più andare alla ricerca del

³ I problemi posti da una visione universale della storia, o dal tentativo di ridurre la storia agli schemi delle scienze naturali, sono risolti nel pensiero novecentesco. Il vero nodo filosofico è la questione della formazione del concetto storico che viene integrata con quella della rappresentazione dell'individuale, con cui il problema della conoscenza storica diventa del tutto compiuta.

fondamento sul quale costruire la propria esistenza, quanto piuttosto rendere visibile ogni frammento della sua storia individuale.

Tramonta definitivamente un punto di lettura che dia senso all'autore e alla realtà, in altre parole finiscono le ideologie e le pretese di cogliere la totalità come tale, secondo cui se tutto è spiegato, di tutto possiamo disporre davvero. Il concentrarsi sul testo anziché sull'opera di Tolstoj e la tendenza alla decostruzione della tradizione conducono all'affermarsi di un testo che non è più concepito come unità indissolubile e statica, ma come una rete di connessioni semantiche che noi concepiamo sostituendoci in parte all'autore.

Si decostruisce allora la visione storica di Tolstoj mediante parole come ambiguità, discontinuità, pluralismo, rivolta, deformazione, parole che richiamano termini quali decentramento, dislocazione, differenza. Questa tendenza è evocata dall'idea della «prospettiva», sviluppata da Isaiah Berlin, dalle «descrizioni quotidiane» di Ludwig Wittgenstein che sono sempre in «gioco» e che ci consentono di conoscere il mondo, e dalla «mitologia» che fa parte delle riflessioni storico-logiche di Benedetto Croce. In una delle sue lettere Croce scrive: «Filosofo razionalista come sono, non mi è mai venuta in mente l'idea che si possa inaridire per sempre la sorgente dei miti. Credo che miti ne facciamo tutti, e se ne faranno sempre. Sono formazioni che appartengono alla dialettica della scienza»⁴.

pro, la tesi si articola nel seguente ordine.

Nel primo capitolo *Lev Tolstoj nella filosofia del Novecento* viene descritta la filosofia contemporanea con un accento spostato sull'interpretazione dell'«espressionismo», del «mitologismo» e del «prospettivismo». In questo primo capitolo mi occuperò in particolare di alcuni problemi principali. In primo luogo, si fornisce una descrizione generale delle «prospettive» contemporanee, in secondo

⁴ Croce a Prezzolini, gennaio 1907 – febbraio 1908, in *Le Lettere di Croce a Prezzolini*, a cura di O. Besomi e A. Lopez Bernasocchi, Bellinzona 1981 (Estr. da «Archivio Storico Ticinese, 1981, n.85, marzo 1981), p.52.

luogo, si introduce una «narrazione» tolstoiana che si apra alle teorie filosofiche contemporanee della molteplicità, del frammento, della differenza. Nel superamento delle opposizioni metafisiche – naturalmente proprie di Tolstoj – tra la sensibilità e la ragione, l'analisi e la sintesi, il concreto e l'astratto, - tali autori contemporanei si indirizzano alla ricerca delle origini della storicità. Si apre così la «possibilità» di una “storia frammentaria e individuale” che non è più l'archeologia, la filosofia della storia o la storia della filosofia.

Nel secondo capitolo *Benedetto Croce e Lev Tolstoj* si individuano come punti chiave alcuni concetti che hanno nel sistema di Croce un particolare significato tale da mettere in primo piano gli errori degli scrittori come Tolstoj. Allo scopo di «inaridire ogni sorgente» del «mito» e del «pensiero «mitico» Croce si rivolge all'analisi delle origini del pensiero che può cambiare a seconda di quello o di un altro modello storico, in cui viene usato.

Uno dei compiti che mi sono posta in questa tesi è mostrare la teoria della «presenza» e della «differenza». «La presenza» in questo caso significa un modo di essere di tutto ciò che ci si presenta come fatticità, una moltitudine dei contesti, in cui viene impiegata. Tolstoj dunque si iscrive nel «modello narrativo» degli agnostici, tra cui Croce annovera Renato Serra, Leopold von Ranke⁵, Johann Gustav Droysen⁶.

⁵ In *Teoria e storia della storiografia* Ranke è trattato nella parte dedicata alla «storiografia del positivismo», in quanto «eclettico campione della sintesi tra «storia diplomatica» e «storia filologica» (F.Tessitore, *Il giudizio di B. Croce su Ranke*, in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, p.372). In *La Storia come pensiero e come azione* Ranke, «storico senza problema storico», è criticato per non aver compreso «l'unità della storiografia con la vita e con il pensiero» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, pp.75-92). Nel libro *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Fulvio Tessitore descrive in questi termini il rapporto Ranke-Croce (cit., p.369): «Filosoficamente indifferente, inesperto e agnostico, Ranke tradusse le epoche storiche in epoche cronologiche, ossia un principio logico in un espediente mnemonico e ruppe «la continuità immanente del corso storico».

A tale conclusione si può giungere prendendo in considerazione la *Teoria e storia della storiografia* (1917). Come scrive Raffaele Folino Gallo nel suo libro *La storia nella filosofia dello spirito di Benedetto Croce* (1977), i «dualismi» e i «fantasmi» degli agnostici si pongono come quadro di riferimento nella «critica», a cui Croce dedica la maggior parte della sua attività. Nelle riflessioni sul «fantasma della cosa in sé» appare evidente che la mitologia tolstoiana si inserisce nella filosofia degli agnostici, e anzitutto nella scienza in generale. Il *secondo compito* che mi sono posta si realizza quindi nella necessità di mostrare quanto i «fantasmi» di Tolstoj promuovano una dinamica e uno sviluppo dello «storicismo» crociano.

Nel terzo capitolo *Renato Serra e Lev Tolstoj* faccio un parallelo tra i modelli di storia dei due autori. Nel tentativo di radicalizzare la cosa in sé Serra giunge alla necessità di accentuare la differenza tra il pensiero e le cose, tra la storia e i fatti, acquistando una «visione stereoscopica»⁷ della realtà, il cui scorcio dipende da chi guarda il mondo, da come lo guarda e da quale metodo adopera per rappresentarlo.

Nel quarto capitolo *Isaiah Berlin e Lev Tolstoj* mi interrogo sul senso-significato delle cose oltre il loro mero darsi. Vista la crisi di verità, delle verità universali, la «mitologia» di Tolstoj che viene offerta nelle pagine di *The Hedgehog and the Fox* (1953) si inserisce a pieno titolo nel momento contestuale della filosofia berliniana, nel preciso significato che essa ha all'interno della filosofia postmoderna. La

⁶ Nella teoria storica di Droysen vengono rintracciati segni di «agnosticismo, misticismo e scetticismo» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp.268-274), in quanto Droysen rappresenta «nella conoscenza storica non tanto un'immagine dell'accaduto in sé, ma della nostra concezione e della nostra spirituale deliberazione», cioè «rifiuta della conoscenza del reale inteso come oggettività, quale dato da riconoscere non da fondare grazie all'attivismo morale dell'individuo che agisce per intimo impulso della sua personalità, prendendo il posto dello Spirito universale di Hegel» (F. Tessitore, *L' "Istorica" di Droysen tra Humboldt e Hegel*, in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1995, p. 815).

⁷ G. Contini, *Serra e l'irrazionale*, in *Scritti in onore di R. Serra*, a cura di G. Comandini, B. Dradi, F. Guidazzi, E. Nori, C. Pedrelli, Garzanti, Milano 1948, p.90.

narrativa di Tolstoj si pone al confine tra il senso «per lui» (nel passato) e il senso «per noi», a seconda di una posizione, o di un punto di vista individuale.

Non si tratta di rifiutare la storia, di fuggire i suoi riduttivismi, ma di tornare al presente e alle sue proprietà. Possiamo concepire la storia spostando l'attenzione verso la dimensione della nostra coscienza, «privatizzando» un «Altro» e «proiettando» un'«immagine» o una «prospettiva» interna. Il realismo tolstoiano si trasforma dunque in «prospettivismo» in Isaiah Berlin, o in una «descrizione fattuale» in Ludwig Wittgenstein.

Nel quinto capitolo *Ludwig Wittgenstein e Lev Tolstoj* passo dal «pluralismo» alle «immagini» come «visioni» e come «modelli» del mondo che descrivono i fatti, combinazioni di fatti e sequenze di combinazioni. La conoscenza si moltiplica, le descrizioni si accumulano, i fatti rimangono i fatti, i quali non sono legati tra loro da un nessun vincolo causale. Rifiutando l'idea che la storia progredisca secondo uno sviluppo in sé razionale, comprensibile e inquadrabile nel suo senso, Wittgenstein offre lo stesso metodo da seguire usato da Tolstoj nella costruzione del racconto storico e altrove: *Hadji Murat*.

La ricerca, dunque, rappresenta quattro diverse «immagini» del mondo che appaiono come il rifiuto della forma più espressiva del pensiero moderno, e cioè la metafisica che unifica la molteplicità dei dettagli dell'esperienza in una visione globale che ne esprime il senso. La crisi del senso si traduce nella riscoperta della teoria tolstoiana che rivive il senso del frammento, del residuo, della decadenza, della perdita irrimediabile della totalità. Abbiamo dunque a che fare con degli orizzonti il cui avvenire non sarà mai la produzione o la riproduzione della loro forma nella presenza: da ciò scaturisce l'ambiguità, ossia il doppio senso del testo, che non possiamo rifiutare e che non possiamo superare. Nascono così i tentativi di includere il realismo tolstoiano nel proprio «contesto»: non importa se si tratta dei «miti», delle «prospettive» o delle «immagini».

La *metodologia*. Nella ricerca si adoperano due metodi storico-filosofici: il metodo *storico-genetico* e quello *storico-comparativo*.

Ricorrere al metodo *storico-genetico* permette di uscire dal dilemma «fatto storico e storia come unità» e di concentrare l'attenzione sui concetti di «mito», «prospettiva», «immagine», e sul «testo» stesso, in cui questi concetti intrattengono rapporti di dialogo o contestazione. Si aggiunga l'idea di un pensiero non ossessionato dall'unità e dal sistema e che rimette al centro una «galassia di significati». Tale approccio lascia emergere positivamente i rapporti tra il testo *classico*, a cui va riportata senza dubbio la narrativa di Lev Tolstoj, e il testo *non classico*, novecentesco, che si produce nel pensiero di Isaiah Berlin, di Ludwig Wittgenstein e, in una certa misura, nel pensiero di Benedetto Croce.

Il metodo *storico-comparativo* fa parte infatti del metodo *storico-genetico*, nella misura in cui nella storia dei concetti è importante il confronto che consente di «guardare nel passato» e di capire come si forma e si afferma «l'immagine» dell'epoca e da che cosa essa dipende. Tale metodo rende bene l'idea dei connubi a prima vista impossibili, del dettaglio come unica realtà significativa, dotata di senso. Si tratta, dunque, dei connubi tra il testo tolstoiano, in cui convivono i concetti e i valori tradizionali, e il testo non classico, novecentesco che intende abdicare al senso del tutto, del sistema, del fondamento.

L'importanza della ricerca teorica. Nella mia ricerca cerco di ampliare la conoscenza di alcune prospettive contemporanee della filosofia del Novecento che si sviluppano, con modalità diverse, anzitutto sotto l'influenza della teoria storica di Lev Tolstoj.

CAPITOLO 1. LEV TOLSTOJ NELLA FILOSOFIA DEL NOVECENTO

1.1. Lo scetticismo metafisico e l'espressionismo

Uno scrittore davvero originale che si pone al confine tra popoli e culture, tra filosofia e letteratura è senza dubbio Lev Tolstoj. Uno scrittore “del confine” piuttosto che uno scrittore “senza confine” è uno scrittore che, secondo le parole di Christian Salmon, «traccia frontiere e abita la frontiera, ne è il pendolare. Coltiva la frontiera, la sfrutta, la rende propizia»⁸. Tolstoj sceglie la storia come tema che, in maniera sottile, pervade tutta la sua scrittura, in una forma ora palese ora nascosta. Il suo interesse prevalentemente storico-artistico - che arricchisce la trama e la tessitura dei suoi romanzi - favorisce il formarsi di quella temperie culturale che, nel XX secolo, si volge alla ricerca dello spazio interiore, del proprio infinito ignoto che soffre, che ha linguaggio, cognizione e sensibilità, che si abbina a una genesi della conoscenza secondo la linea che da Renato Serra (1884-1915), Thomas Mann (1875-1955), Isaiah Berlin (1909-1997), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) arriva *ai confini interiori della coscienza*.

La sede dell'angoscia diviene l'«Io empirico» di Tolstoj, percepito da un'angolatura un po' particolare e forse differente da quella a cui siamo abituati. Ogni volta che lo si legge, Tolstoj appare diverso, soprattutto nuovo, anche se la sua esposizione sembra accessibile, il suo linguaggio è limpido ed equilibrato, senza forzature ed ambiguità.

Complesse e variopinte sembrano le opere di Tolstoj, di cui ogni lettore trova la propria chiave di lettura, il proprio approccio. Si è scritto molto della rilevanza e della

⁸ C. Salmon e J. Hanimann, *Diventare minoritari. Per una nuova politica della letteratura*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p.85.

potenza del pensiero tolstoiano, un esempio sono le parole di Thomas Mann: «Questa grandezza e solitudine di Tolstoj è di una paganità primigenia e selvaggia anteriore a ogni morale... Quel vegliardo sapiente, in contatto con tutte le forze della natura..., evoca un mondo oscuro e inquietante di sentimenti preumani, un mondo di sussurri e di rune».⁹

In Tolstoj si incarna lo spirito di contraddizione verso «chi crede di possedere la verità e la chiarezza»¹⁰. Siamo di fronte dunque a un progetto storico, profondamente personale, tipico di un diario, destinato a convincere, commuovere e istruire il destinatario. L'interesse rivolto all'uomo e alle forme della conoscenza umana da parte di Tolstoj trova un *humus* favorevole nel pensiero novecentesco che matura tra Italia, Inghilterra e Austria, pervenendo ad anticiparne risultati particolari.

La visione storica di Tolstoj esercita una indubbia attrattiva sui filosofi novecenteschi, e in particolare su Isaiah Berlin, Ludwig Wittgenstein e Renato Serra. Nel suo tentativo di sottrarsi a una forma metafisica, a un ordine preciso Tolstoj influenza la «prospettiva individuale» di Berlin, la teoria dell'«immagine» di Wittgenstein, la realtà «stereoscopica» di Serra.

L'idea di riflettere criticamente su tale tematica nasce nel pensiero di Benedetto Croce (1866-1952), filosofo, storico e critico letterario. Croce definisce Tolstoj come un «agnostico»¹¹ che mette in crisi l'idea di una natura delle cose, di una esteriorità della realtà. In questo ambito di ricerca, fortemente impegnato sul versante epistemologico, Croce pubblica due lavori, *Teoria e storia della storiografia* (1917) e *Storia come pensiero e come azione* (1938).

Contro questa tendenza a considerare la storia nell'ottica agnostica muove il tentativo di riduzione di essa a variante prospettica di una visione del mondo più

⁹ T. Mann, *Goethe e Tolstoj, frammenti sul problema dell'umanità* (1921), in *Nobiltà dello spirito ed altri saggi*, a cura di Andrea Landolfi, Mondadori, Milano 1997, p.96.

¹⁰ T. Mann, *Goethe e Tolstoj, frammenti sul problema dell'umanità*, cit., p. 93.

¹¹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano 1989, p. 57.

complessiva e potenzialmente infinita, di cui fa parte, accanto alla filosofia berliniana, la filosofia di Wittgenstein.

L'elaborazione, da parte di Tolstoj, della sua matura prospettiva storica, è un processo assai lungo e complicato, che trova il suo approdo compiuto nel trattato *Che cosa è l'arte?*, pubblicato nel 1897. Dall'esame di quest'opera Henry Pickford¹², un filosofo inglese, ricostruisce, anche attraverso i testi, tutta la problematica di Tolstoj: «This account of understanding, which Tolstoy will defend in *What is Art?*, I shall call expressivist»¹³. Tolstoj - continua Pickford - cerca di superare il dualismo tra ideale e reale, tra soggetto e oggetto, caratteristico della gnoseologia classica. L'indagine sulla storia si trasforma, dunque, in un'indagine sulla realtà, in cui non esiste più un ponte tra un «intero» psichico chiuso in se stesso e l'«esterno» della realtà.

Si determinano i due piani, dell' «interpretazione» e della «comprensione», il primo «dentro» il pensiero e il secondo «fuori» di esso o, meglio dire, «prima» di esso (sebbene un 'fuori' non sia un altro luogo, è anch'esso un 'dentro'). Rompendo con la tradizione della metafisica classica, Tolstoj si colloca ai confini, sul piano dell'ontologia, per ritrovarvi il comprendere non più come un modo di conoscenza, ma come un modo d'essere.

Molti romanzi di Tolstoj sono stati composti con questa visione della vita umana. In tale ottica sono comprese le vite di Levin in *Anna Karenina*, e, in *Guerra e Pace*, di Pierre Bezuchov che vaga smarrito sul campo di battaglia e del principe Andrej che, ferito gravemente, si rende conto della confusione degli esseri umani davanti alla storia. L'io libero e volitivo al confine tra la storia e l'insieme degli

¹² Henry Pickford è un filosofo inglese contemporaneo. Un rilievo particolare spetta sicuramente al suo celebre libro *Thinking with Tolstoy and Wittgenstein: Expression, Emotion and Art*, Northwestern University Press, 2005.

¹³ H. Pickford, *Of rules and rails: On a motif in Tolstoy and Wittgenstein*, *Tolstoy studies journal*, vol.22, 2010, p.40.

individui, indefiniti e indefinibili, mappa la vita umana attraverso un reticolo di rotte, nella cui molteplicità noi sappiamo riconoscere solo la potenza dell'Inconscio. Questo pensiero giunge alla sua espressione nell'opera di Isaiah Berlin *The Hedgehog and the Fox* (1953): «Soltanto l'attività inconsapevole dà frutto. Tentare di capire qualcosa con mezzi razionali equivale a garantirsi il fallimento».¹⁴

Questo esempio mostra l'ampiezza di una teoria storica di Tolstoj che sposta l'attenzione sullo sviluppo del comprendere, dell'«espressione» che non si può accertare logicamente, ma che si può provare ad exteriorizzare, manifestare, evidenziando cioè che c'è nel suo intimo. Come scrive Pickford: «In *Anna Karenina* Levin, like Tolstoy, seeks salvation from the metaphysical skepticism attending Cartesian structure. If his friends described Tolstoy as “the greatest of skeptics” (Amfiteatrov in Eikhenbaum, *Sixties* 120). We recall Levin confessing on the eve of the wedding: “My chief sin is doubt. I doubt everything and for the most part live in doubt”. Levin arrives, like Wittgenstein, at a “therapeutic solution” to his doubts; he overcomes his crisis by quieting his will to pose the skeptical question after he experiences moments of understanding that do not require the step of interpretation between external behavior and internal intentional state, cases of immediate, will-less understanding»¹⁵.

Tolstoj non vuole più impantanarsi nella filosofia cartesiana. Ha, dunque, come obiettivo quello di elaborare una «teoria della relazione», una relazione tra l'essere storico e l'insieme degli individui, che gli sembra più originaria del rapporto soggetto-oggetto della «teoria della conoscenza» di matrice cartesiana: «By denying the necessity of the step of interpretation in understanding, expressionism denies the structural feature characteristic of the Cartesian picture of the mind».¹⁶

Nell'analisi di Tolstoj corporeo e spirituale si confondono: il secondo diviene

¹⁴ I. Berlin, *Il Riccio e La Volpe*, Adelphi, Milano 1986, p.89.

¹⁵ H. Pickford, *Of rules and rails: On a motif in Tolstoy and Wittgenstein*, cit., p.42.

¹⁶ H. Pickford, *Of rules and rails: On a motif in Tolstoy and Wittgenstein*, cit., p.40.

simbolo e anche causa della forza del primo. Tolstoj appare quindi distaccato rispetto a ciò che è ordinario, o perlomeno, aspira ad esserlo. Una necessità di rinnovamento che è profondamente sentita dagli osservatori obiettivi di Tolstoj, non critici, porta alla sperimentazione di nuove idee centrate sulle «prospettive» e sulle «immagini».

Opponendosi alle regole sociali, Berlin e Wittgenstein vengono gradualmente convincendosi di costituire la punta di diamante del pensiero occidentale novecentesco, assumendo per garantito che il pensiero tolstoiano sia necessario. La prodigiosa nascita della coscienza, della capacità di riflettere consente a Tolstoj di inserirsi idealmente nel nuovo «contesto», nelle «prospettive» e nelle «immagini» del mondo. Da «esteriorizzazioni» e «espressioni» viene poi ricavata la struttura interna della «coscienza», la realtà «in noi».

Un nucleo interpretativo inizia a maturare nel corso degli anni fino a sfociare nel romanzo-epopea *Guerra e Pace*. Nonostante il realismo dello scrittore, il suo mondo vitale si pone nell'alveo del pensiero novecentesco come «immagine», come «prospettiva», in cui la coscienza non può più essere considerata come un'essenza isolata dalla realtà. È appunto, ricercando che cosa è la storia e qual è la sua vera natura che, nella coscienza di Tolstoj, compaiono le risposte alle domande essenziali: da dove giunge la vita, quali sono le sue origini, i suoi gusti e le sue preferenze, i comportamenti umani.

Nel libro *La formazione della classe dirigente. Studi sulla filosofia italiana del Novecento* Michele Maggi segnala che, nelle nuove tendenze storiografiche, ogni riflessione filosofica si può ridurre a «sintomatologia descrittiva di *cultures*, tradizioni, magari etnie, classi sociali, *gendres...*»... e al pensiero che «ogni cosa è sintomatica e niente è reale, qualsiasi forma espressiva ha il suo spazio riservato e nessuna ha significato universale». ¹⁷ La coscienza concepita come «immagine», come «prospettiva» rimuove ogni ostacolo ed ogni limite artificiale. La conseguenza

¹⁷ M. Maggi, *La formazione della classe dirigente. Studi sulla filosofia italiana del Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p.150.

è una tendenza a teatralizzare il mondo che apre nuove linee di confine, rendendo il lettore partecipe della coscienza. La situazione scenica riporta i lettori alla «realtà in noi», piena di vigore poetico, originalità e di una magia tale da non temere confronti. L'uomo – scrive Berlin – è «alla ricerca di qualcosa che immagina simile a uno scenario teatrale, a una battaglia dipinta dagli storici o dai pittori»¹⁸.

1.2. L'agnosticismo¹⁹ e il mitologismo

Molto prima dell'accettazione della teoria della storia di Tolstoj da parte di Berlin e di Wittgenstein, ci sono vari tentativi di dare una valutazione critica dello scrittore, definendone i termini e stabilendo qual è l'eventuale contributo che da lui può provenire alla storia. Senza dubbio uno dei primi filosofi a fare un passo in questa direzione critica-interpretativa è Benedetto Croce. Tra i costruttori di sistemi, seguaci della tradizione, Croce eccelle per il fatto di ritenere necessario parlare della «critica» come del principio generale della *storicità*.

¹⁸ I. Berlin, *Il Riccio e La Volpe*, cit., p.89.

¹⁹ Si tratta di un termine relativamente recente che merita qualche breve cenno. La parola era stata coniata dallo scienziato Thomas H. Huxley nella seconda metà dell'Ottocento (1869) per designare la propria posizione che contemplava l'identificazione di tutto ciò che è reale con l'ambito 'fenomenico' e la congiunta affermazione dell'incapacità del pensiero umano di superare tale ambito e quindi di afferrare l'essenza intima della realtà. Diffuso nell'ambiente positivista (si definì agnostico, fra gli altri, Herbert Spencer), il termine entra nel dibattito culturale italiano, dove s'incontrano tuttavia posizioni peculiari, quali quella di Andrea Angiulli, un antico allievo di Bertrando Spaventa che era poi approdato al positivismo, prendendo però le distanze dall'agnosticismo: «Il dichiarare soltanto inaccessibile l'oggetto della vecchia metafisica, come fa l'agnosticismo, è un conservarlo per metà, in una forma assurda, contraddittoria». L'agnosticismo si configura comunque, in generale, come orientamento tipico delle correnti laiche positiviste, combattuto come tale dai cattolici integralisti che ne individuano fin da subito le radici nel Kant della *Critica della ragione pura*.

Significativo appare in tal senso il modo in cui matura in Croce, a differenza che in buona parte della cultura italiana, l'atteggiamento critico verso Tolstoj che viene definito come un «agnostico» che non riesce a sottrarsi a una mentalità fortemente mitica. Qui il «mito» viene identificato con la contraddizione, con la teoria che sia vera e non vera insieme, vera e falsa, il che rende il discorso, qualsiasi discorso in cui tale contraddizione sorge del tutto insignificante.

Croce si propone quindi un metodo di ricerca che intende interpretare la «mitologia» come strumento che deve indicare il cammino verso la verità. La «mitologia» – scrive Croce in *Teoria e storia della storiografia* (1917) – perde il suo fondamento di «universale concreto», diventa vuota, degenera e muore. L'unica cosa che rimane è la «premessa estetico-sentimentale dell'evento scientifico»²⁰ che intende essere concetto e che non lo può raggiungere mai. Tale «pretesa»²¹ rimane per sempre una questione aperta: «la pretesa logicamente infondata e che non dimostra sé medesima, come ha luogo invece .. nel giudizio storico». E ancora «ai concetti che dovrebbero rischiarare i fatti si sostituiscono dunque rappresentazioni, che formano falsi predicati»²².

L'unica forma che travalica la frontiera che divide la filosofia dalla storia è la «critica». Applicata da Croce al concetto della storia, la critica prende la forma dell'«ermeneutica»²³, o come dice Gianni Vattimo, della «filosofia della

²⁰ S. Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 372.

²¹ B. Croce, *Logica* (1909) e B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (1917)

²² B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti, Bibliopolis, Napoli 1996, p.303.

²³ B. Croce, *Interpretazione storica delle proposizioni filosofiche*, in *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1935, p.360.

modernità»²⁴. Già nel libro della *Logica (1909)* Croce introduce il suo progetto storico, in cui non esiste più «un problema fondamentale» della filosofia, ma esiste «l'infinità dei problemi filosofici che la storia presenta»²⁵.

Croce sviluppa una teoria della storia che richiede infatti un ripensamento, il ripensare «dentro di noi» la relazione tra il nucleo storico e i suoi miti. «Ripensare» vuol dire «riprodurre in sé»²⁶ la verità o la falsità. Il momento della critica per Croce diviene un momento storico che rievoca l'enunciato, il contenuto, il significato che pone il problema²⁷.

Schierato contro l'infondata «pretesa» di Tolstoj, Croce costruisce un proprio sistema del mondo. In questo percorso egli vuole valutare «il significato e il valore di una proposizione» agnostica ossia ciò che essa «confuta». ²⁸ Si tratta della storia paragonata alla '*cosa in sé*', universale e assoluta, che conduce – afferma Croce – la mente umana al di là delle forme sensibili e logiche del pensiero.

Il tema verrà riproposto nelle pagine della sua *Critica*. Qui scrive che la storia «getta»²⁹ gli agnostici in mezzo all'«infinità dei fatti» che riescano a «domare» e «frenare» i fatti «nella loro furia individualistica». ³⁰ In tal modo, gli agnostici tendono a presentare e a descrivere la storia nella forma del noumeno inconoscibile, il

²⁴ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, p.7.

²⁵ F. Tessitore, *Sulla storiografia di B. Croce*, in R. Franchini-G.Lunati-F.Tessitore, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Rusconi, Milano 1990, p.46.

²⁶ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bibliopolis, Napoli 2014, p.117.

²⁷ B. Croce, *La poesia* (1936), Laterza, Bari 1966, p.77.

²⁸ B. Croce, *Interpretazione storica delle proposizioni filosofiche*, cit., p.364.

²⁹ B. Croce, *Lo storicismo e l'inconoscibile*, in "Quaderni della Critica", V, agosto 1946, p.17.

³⁰ Ibid.

cui processo infinito non si lascia ridurre a un flusso di singoli fatti, ai destini storici individuali.

La storia, concepita come una totalità inconoscibile e inattingibile alla coscienza, composta da fatti che non siano connessi tra loro, si afferma come un fondamento assoluto di tutto ciò che avviene e che è relativo alla storia. Come scrive Renato Serra: «Non c'è rapporto fra una cosa e l'altra, fra un individuo e l'altro... tutto si fonde nell'armonia universale, fanno rabbia quando si pensa alla realtà che è l'uomo: lui solo. Ogni uomo, ogni momento è senza relazione e senza compenso con gli altri»³¹.

Croce vede chiaramente le conseguenze di tale concezione. La tendenza all'unilateralizzazione della realtà mette in dubbio l'interezza o la veridicità della conoscenza storica, paralizza l'attività del soggetto, bloccando il suo pensiero nella ricerca della verità. È questo il compito del nuovo idealismo che intende depurare i sistemi di pensiero e mettere a punto dei concetti con i quali sempre si pensi alla verità.

I rapporti tra i concetti sono paragonati allo «spettacolo della vita».³² Il concetto si rapporta alla storia come la parte all'intero che gli attribuisce il carattere *universale*, agli altri concetti da cui nasce *il concetto individuale*, e infine, allo spazio logico, in cui si forma *il concetto singolare*. La definizione del concetto, la sua effettualità, dunque, non può che realizzarsi mediante il concetto, come la filosofia, ad esempio, si realizza mediante l'arte. Pur essendo legati da un nesso di intima e reciproca implicazione, esse conservano la propria autonomia. Nel passare da un concetto all'altro «lo spirito nega l'arte e insieme la serba come forma espressiva della filosofia».³³ La filosofia non può sussistere o realizzarsi separatamente dall'arte,

³¹ E. Raimondi, *Il Lettore di provincia. Renato Serra*, Felice Le Monnier, Firenze 1964, pp.136-137.

³² F. Tessitore, *Sulla storiografia di B. Croce*, cit., p. 41.

³³ B. Croce, *Ciò che è vivo, ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1907, pp. 88-89.

appunto perché nessun concetto sussiste separatamente da intuizione, immagini, segni e metafore.

Spesso la critica di Croce sembra attenuata da una considerazione estetica, nella quale si distingue un primo Croce sistematico da un ultimo Croce più aperto alla teoria del «doppio grado»: «il doppio grado estetico e logico, dell'attività teoretica ha un importante riscontro, finora non messo in luce come si doveva, nell'attività pratica. Anche l'attività pratica si partisce in un primo e secondo grado, questo implicante quello. Il primo grado pratico è l'attività meramente utile o economica; il secondo l'attività morale».³⁴

Vi è un altro aspetto della teoria crociana che consiste nel produrre enunciati che intendono asserire qualcosa di vero o di falso intorno all'agnosticismo. Partendo da questa idea, Croce attribuisce l'agnosticismo agli errori logici, o a vicoli ciechi senza risposte. Queste considerazioni fanno riflettere Croce su come controllare e evidenziare gli errori al livello della logica. «Non a caso la sua refrattarietà “ad ogni assunzione mitica” [...] si esprimeva, appunto nella continua dichiarazione del proprio strumentario logico-retorico».³⁵

La «pretesa» tolstoiana così analizzata confluisce nel sistema logico di Croce. «Ma come si fa a sapere dove c'è purezza nel concetto, dove filosofia e dove mitologia? Alla domanda che spesso gli veniva posta (ad esempio dai leonardisti), Croce rispondeva in modo fin troppo semplice (sebbene quasi sostenendo una *persuasione* dal fondamento “*flebile*”, ma con la vocazione a trovare un accordo “forte”): è sufficiente, a suo avviso, che la prima “provi di non sostituire rappresentazioni a concetti, di fondarsi rigorosamente sul pensiero e di adoperarne il metodo»³⁶.

³⁴ B. Croce, *Estetica*, cit., p.79.

³⁵ S. Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, cit., pp. 344-45.

³⁶ S. Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, cit., p.345.

1.3. La storia delle «immagini» e delle «prospettive» nella filosofia contemporanea: dal «mitologismo» al «prospettivismo»

La «coscienza» tolstoiana, assunta da Croce come «falsa coscienza», come causa di «false storie» che corrode il senso storico, cede il posto alla «coscienza prospettica» che rinforza ancora di più il culto dell'«Io» e dell'individuo empirico, delle sue confessioni, memorie e desideri.

In questa ricerca dei limiti e della possibilità del sapere storico, Isaiah Berlin, un liberale inglese, crea all'interno dell'unico tessuto testuale una polifonia semantica che permette a più voci di intrecciarsi e di sovrapporsi. Da «narrazioni false», i «miti» di Tolstoj si trasformano nelle «immagini» wittgensteiniane e nelle «prospettive» della filosofia berliniana. Si può affermare che letteralmente Berlin «porta sul palco» le vicende tolstoiane che rappresentano se stesse, mostrano se stesse, cioè sono fatti presenti nei nuovi fatti, immagini nelle nuove immagini, prospettive nelle nuove prospettive.

Così Berlin delinea la nuova «prospettiva», la «storia delle idee», una metodologia che può presentare solo un «punto di vista» dell'autore, la sua «singolarità» e la sua «originalità» che tuttavia conosce e abbraccia le varie «prospettive» e anche quelle del passato. Sulla metodologia della «coscienza prospettica» Berlin riflette: «The goal of philosophy is always the same, to assist men to understand themselves and thus operate in the open, and not wildly 'in the dark'»³⁷.

In «una nuova prospettiva» Berlin rivela nient'altro che la rappresentazione della storia empirica e individuale. Jean Claude Galipeau scrive: «the history of ideas is one part of contemporary selfknowledge and knowledge of society. It's a crucial

³⁷ I. Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, ed. by Henry Hardy, Pimlico, London 1999, p.11.

part because it enables one to know ‘from inside’»³⁸. Approfondendo se stesso, cercando di autoconoscersi e di discendere nella «conoscenza di sé», Berlin torna alla «cosa in noi» che cerca e scopre, a differenza di Croce, proprio nel romanzo storico *Guerra e Pace*.

L'idea di «cosa in noi», sviluppata nella «teoria prospettica» di Berlin si trasforma nella teoria del «medium». Entrambi i concetti si formano sotto l'influenza della visione storica di Tolstoj (se ne parlerà nel capitolo 4). Il desiderio di vedere in Tolstoj un agnostico, uno «schiavo» della «cosa in sé», viene rimosso nelle teorie di Berlin e di Wittgenstein. E qui nasce una realtà complessa che, per essere attuata compiutamente, richiede una stratificazione di idee che si sovrappongono alla percezione e al sentire individuale dello scrittore. L'ambiguità si rivela attraverso una dinamica tra la realtà passata e la realtà presente.

Berlin, quindi, ripensa la nozione di «pensare storicamente». Sia il *logos* sia il *mythos* sono destinati in Berlin a fondare una nuova «narrazione storica» che arricchisca e crei il “nuovo canone” storico-filosofico, introducendo nella filosofia contemporanea un nuovo tipo di discorso. La realtà dunque si risolve nell'area del linguaggio, nei rapporti con il passato attraverso le iniziative di ridescrizione e reinterpreteazione come parte della narrazione storica. Oltre a quella della lingua, la realtà è concepita come ontologicamente insensata, caotica, sottratta alla possibilità di una rappresentazione adeguata³⁹.

Tale concezione permette di innescare importanti meccanismi di decentramento e di decostruzione della storiografia classica. Decostruire il sistema significherebbe ripensare la storia come uno dei possibili modelli. Se la storia è una condizione principale della possibilità che si attualizza ogni volta e si realizza nella descrizione del passato, tuttavia la nuova filosofia della storia dà nuova vita al presente che la

³⁸ C. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon Press, Oxford 1994, p.14.

³⁹ D. Pease, *Sublime Politics*, in the *American Sublime*, ed. Mary Arensberg, State University of New York Press, Albany 1986, pp.38-39.

coscienza contemporanea, avendo nuovi metodi e nuove modalità di conoscenza, «porta a compimento»⁴⁰.

E quindi similmente alla «storia» di Tolstoj che arricchisce la «prospettiva» storica di Berlin, «la storia» di Croce si inserisce nella *Metahistory* di Hayden White⁴¹ (la dimensione letteraria della storiografia), nella dinamica delle sue «immagini» che permettono ai filosofi di abbandonare i limiti imposti dalla storiografia classica. «La storia», dunque, si trasforma nelle «immagini» e nelle «prospettive». Al loro cambiare cambia l'aspetto contemporaneo della realtà.

Sulla linea di rottura tra l'esterno e l'interno, tra il soggetto e il predicato, si rompe il sistema dialettico di Croce. Alla «totalità dei fatti» si aggiunge l'«immagine» come «fatto» essa stessa, l'essere si identifica con l'«immagine», o con la «prospettiva»: «Noi ci facciamo immagini dei fatti[...] – e –L'immagine è un fatto [...]. Essa tuttavia è come un metro apposto alla realtà»; dotata di «antenne» con cui tocca la realtà»⁴².

Nonostante le tendenze realistiche, Renato Serra, dunque, ottiene una visione «stereoscopica» della realtà, una realtà che viene proiettata nella prospettiva: «Ciò per cui Serra è Serra, e per cui Serra una parte dell'atteggiamento della critica moderna, è la gerarchizzazione, la messa in prospettiva e il rilievo come stereoscopico del testo letto, anteriormente a ogni giudizio preordinato; lo sforzo, anzi, di ricavare un giudizio ricco e adeguatamente sfumato tutto da questi materiali stereoscopici, da questi excerpta privilegiati e colpiti di necessità nei quali soffia intero lo spirito poetico, una volta che l'orecchio attento ha saputo differenziare

⁴⁰ H. Paul, *Hayden White: The Historical Imagination*, Polity Press, Cambridge 2011, p. 148.

⁴¹ H. White, *Metahistory: The historical imagination in Nineteenth-century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1973.

⁴² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di Amedeo G.Conte, Giulio Einaudi Editore, Torino 1964, p.8.

quella liscia superficie»⁴³. Come «osservatore», o come «spettatore indifferente»⁴⁴, Serra riesce a sovrapporre due immagini in un punto, in un rilievo volumetrico. «Secondo i casi della vita, secondo la nostra curiosità, la nostra potenza di realizzare le virtualità, noi potremo ottenere tante proiezioni, ognuna delle quali è rappresentata in iscorcio nell'altra, e si può svolgere e arricchire a sua volta risalendo più addentro. Tutte queste sezioni e la possibilità indefinita di muoversi dall'una all'altra creandone delle nuove che rappresentano le vecchie e viaggiando per una via di cui la direzione è nota, ma il punto d'arrivo ci sfugge innanzi all'infinito»⁴⁵.

La vera «filosofia», come scrive Norberto Bobbio, è «la filosofia del dubbio»: «Il compito degli uomini di cultura è più che mai oggi quello di seminare dei dubbi, non già di raccogliere certezze»⁴⁶. La coscienza, dunque, trova consolazione nel «silenzio» e nei «dubbi», nelle «forme vuote» che accostano la filosofia in misura ancora maggiore alle forme del «decadentismo» contemporaneo.

In ogni riflessione sulla storia, la figura di Tolstoj si inserisce idealmente, forse più di altri narratori. Nelle «prospettive» scopriamo il realismo che gli è proprio e nelle «descrizioni» misuriamo le profondità della sua «coscienza» scettica. Si tratta di due «letture» differenti che cogliamo nelle «prospettive» e nelle «immagini». Torna sul palco «la visione» manieristica della realtà, le «varie maniere», «scritture», «stili». Al posto della realtà esterna si afferma la realtà piena di «riflessioni», «immagini» e «prospettive».

⁴³ G. Contini, *Serra e l'irrazionale*, cit., p.90 (corsivo nostro).

⁴⁴ E.Raimondi, *Un europeo di provincia: Renato Serra*, Il Mulino, Bologna 1993, pp.83-84.

⁴⁵ Ibid., p.84.

⁴⁶ N.Bobbio, *Invito al colloquio*, in *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, p.15.

CAPITOLO 2. BENEDETTO CROCE E LEV TOLSTOJ

2.1. Lo storicismo «postmetafisico»: la storia e l'individuo

A partire dai primi anni del Novecento, si rispecchia e si accentua la crisi del mondo accademico, lo spegnersi dei valori classici, la dissoluzione delle antinomie e dei dualismi, in cui resta intrappolato il pensiero tradizionale. La filosofia, a questo punto, può negare la trascendenza religiosa e metafisica, avvalendosi degli apporti dei filosofi «moderni» e «post-moderni». Il suo superamento conduce il pensiero sempre più verso la rinuncia alla linea generale – la logica dello sviluppo – che non ha né principio né fine, né direzione né passato. Non ha più il limite di una inattuabile exteriorità e non ha più bisogno di scindere la realtà in due: «la cosa in sé» e «la cosa in noi».

Al fine di svincolarsi dal paradigma classico che resta, tuttavia, ancora dominante, Benedetto Croce insiste nel segnalare gli aspetti patologici. «Croce rigettava, cioè, non solo l'unilateralizzazione delle singole forme dello spirito, ma anche l'assolutizzazione delle dimensioni estatico-temporali – cioè il futuro dei futuristi, il passato dei passatisti romantico-decadenti, il presente dell'edonismo decadente – che, nell'epoca della progressiva velocizzazione della vita pratica, andava affermandosi annunciando l'uomo post-moderno, a cui contrapponeva il presente come contrazione di passato e futuro nell'attimo dell'evento poetico»⁴⁷.

Il passato diventa il «passato presente»: «L'intelligenza della situazione presente, intelligibile solo nella sua genesi, ossia nel suo passato»⁴⁸. Il passato entra nel divenire dei fatti, nel nucleo principale della storia, costituendo in tal modo la storia che produce se stessa. Il presente che sta nel continuo divenire e che non ha

⁴⁷ S. Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, cit., p. 372.

⁴⁸ R.V. Cavaliere, *Storia e umanità*, Loffredo Editore, Napoli 2006, p.51.

ancora né forma né contenuto concreto, a parere di Croce, può bloccare e paralizzare il processo di conoscenza. Per saper agire e operare su tale livello Croce invita a rivolgersi alla «comprensione storica».

Comprendere crocianamente vuol dire conoscere il passato, interrogare il presente, anche se l'azione presente conduce a un momento di incertezza e di inadeguatezza. Nel suo sforzo di offrire un orientamento, Croce propone di stimolare la nostra continua risposta alle domande del presente. E qui appare chiaro che si tratta di una corretta fusione degli orizzonti del passato e del presente che si ottiene nel ripensamento e nello studio della storia, la storia che rielaboriamo secondo il nostro bisogno spirituale.

Il dibattito innescato da questa tesi produce un continuo confronto con l'ambiente culturale del Novecento. David Roberts, ad esempio, nel suo libro *Nothing but history* del 1995 dedica a Croce un capitolo, in cui avvicina il filosofo italiano alle avanguardie, che si muovono con l'affermarsi dell'individuo come una «piega» intesa come spazio mentale, dove è possibile una riflessione e una cultura, un pensiero e una immagine. Da questo punto di vista, Croce - scrive Roberts - dichiara posizioni molto simili a quelle di Gilles Deleuze («playful fold of the self»): «His approach can be compared, for example, with that of Gilles Deleuze, who explored “the playful fold of the self” in an effort to posit something like individuality, and even some scope for novelty, without positing a self distinguishable from the universe enveloping it»⁴⁹.

Siamo di fronte quindi a una tessitura universale concreta, in cui riconosciamo solo gli infiniti ripiegamenti di cui siamo costituiti. Il merito di Croce – sostiene Roberts – va piuttosto ricercato nell'aver saputo produrre una teoria della realtà. Croce invita a liberare l'individuo, in tutta la sua potenza, dall'ego cartesiano, così da fondare i nuovi rapporti tra l'universale e l'individuale.

⁴⁹ D. D. Roberts, *Nothing but history. Reconstruction and Extremity after Metaphysics*, University California Press 1995, p.89.

In questo modo Croce si sottrae ai primati metafisici, all'individualità intesa come finita, come essere condizionato da ciò che è esterno, dal mondo, dalla natura. Continuando su questo tema, Croce rimuove la separazione tra esterno, visibile, sensibile e rappresentabile, e ogni rottura che separa l'individuo dalla storia, dalle sue forme e dalle sue manifestazioni particolari. Questo fatto porta a rivedere profondamente i rapporti tra l'universale e l'individuale. L'universale esprime la sua unicità e la sua concretezza: «non più si libra sopra le cose, ma vive nelle cose, e, anzi, è la cosa stessa nella sua individualità»⁵⁰.

Tale realtà può piegarsi – dichiara Roberts – e il suo dispiegarsi segue la piega fino al formarsi di un'altra piega: l'interno piega l'esterno, il concavo piega il convesso. Croce, in tal modo, riesce a «concettualizzare» il principio concreto e individuale. E per mostrare che l'uno si contiene nell'altro, che il fatto è il concetto, che l'esistenza è l'essenza, e nello stesso tempo la storia reale è la storia ideale⁵¹, procede alla revisione di tutta una serie di concetti, in particolare *storiografia*, *storia*, *storicità* e *storicismo*. Ognuno di questi concetti assume connotazioni diverse nei vari periodi dell'attività crociana e rientra a pieno titolo nell'orizzonte dello «storicismo assoluto»⁵².

Partendo dal concetto della *storia*, il filosofo sostiene, come abbiamo già visto, che essa si trova non «fuori di noi», ma «dentro di noi»: «Chi taglia fuori della storia gli individui, osservi bene, e si accorgerà che o non li ha tagliati punto via, come immaginava, o ha tagliato fuori, con essi, la storia stessa».⁵³ Analogamente si legge

⁵⁰ B. Croce, *Suggerimenti dell'Estetica. Per riforme in altre parti della filosofia*, in "Quaderni della Critica", n.38, 1940, p.278.

⁵¹ F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, in Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, p. 232.

⁵² Il termine «storicismo» compare soltanto nel 1938. Nello stesso anno Croce respinge l'idealismo, considerandolo una espressione da abbandonare, una forma tipica dell'astratto razionalismo.

⁵³ TSS, p. 117.

ne *Il carattere della filosofia moderna*: «La storia concepita fuori e sopra degli individui e che preme sugli individui imponendo presunte leggi e regole fisse è, tutt'insieme, annullamento della storia e annullamento di ogni dovere, perché annulla l'unica realtà della operosa e travagliosa vita spirituale»⁵⁴.

Si può intendere l'autentica realtà della storia solo se comprendiamo che la storia dell'individuo è, nella sua essenza, universale concreta. Con ciò Croce non intende riaffermare il ruolo dell'individuo in quanto «creatore» degli eventi o «autore» del «progresso storico», come avviene nell'attivismo volontaristico delle «filosofie della prassi» da cui distingue la sua «filosofia della realtà».⁵⁵ Fondamentale è l'«azione», in cui nasce il «fatto», ossia il «processo», lo «svolgimento» del vero principio della storia e la sua «contrazione» a seconda del compimento e della realizzazione del «fatto». Così nasce la storia, tessuta dai fatti, dagli eventi e dalle azioni degli individui. Si pretende di ricercare – scrive nei *Paralipomeni del libro sulla “storia”* – cosa fu veramente Dante senza i suoi poemi, Michelangelo senza le sue sculture, Cavour indipendentemente dalla sua opera per fondare un'Italia libera; e lo stesso vale per i popoli, come quello ateniese o quello francese. «Ma il vero è che quelle “intimità” individue, di cui si vorrebbe apprendere il carattere proprio, singolare e originale, non sono conoscibili, perché non sussistono, cioè sussistono solo come opere e non come individualità per sé stanti».⁵⁶ Senza i fatti, la storia non può essere conosciuta, così come l'individuo non esiste indipendentemente dall'energia e dalla forma della prassi.

Se Tolstoj, in particolare nelle ricerche del primo periodo della sua attività, separa la storia, da un lato, e l'individuo, dall'altro, Croce, invece – e questo si farà

⁵⁴ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963, p. 209.

⁵⁵ M. Maggi, *Archetipi del Novecento. Filosofia della prassi e filosofia della realtà*, Bibliopolis, Napoli 2011.

⁵⁶ B. Croce, *Paralipomeni del libro sulla “storia”*, in «La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia», 38, 1940, p. 16.

evidente soprattutto nel suo «storicismo assoluto» – riconduce interamente l'individuo all'attività dello Spirito, fuori del quale niente può esistere. Identificando la realtà con la storia, tende a presentare la storia come attività infinita, in cui gli atti, compiuti dagli individui, diventano i simboli, la «situazione» della storia, mentre la storia diventa l'unica attività del principio spirituale.⁵⁷

Croce non cerca le «impronte» della storia nell'individuo, dal momento che la storia è storia degli «atti» e delle «azioni» e non degli individui: «la storia è sempre delle opere e non degli individui per sé, nella loro individualità priva di qualità e la cui immagine è un fluttuare quantitativo della comune indivisa umanità»⁵⁸. Se l'aspirazione primaria dell'individuo, che compie l'azione, inizia con la «conoscenza di se stesso» («Il primo dovere di ogni individuo che voglia efficacemente operare, consiste nel cercare sé medesimo»⁵⁹), alla fine essa perde la sua rilevanza storica. In tal modo, avviene il passaggio dall'esame dell'individuo a un'attenta e meticolosa indagine dell'atto storico, che si concretizza nell'azione, nel 'fatto', in un'opera determinata: «Queste opere non sono mai personali, ma sempre sovra personali, volute dalla storia e da Dio che la regge».⁶⁰ Così, la storia sopprime l'individuo, gli lascia solo il «nome»⁶¹. Se la storia può fare a meno dell'individuo, allora cosa

⁵⁷ Francesco Olgiati sostiene che il primo periodo di Croce può essere caratterizzato attraverso la formula di Agostino «noli foras ire, in te ipsum redi» (ossia «non uscire fuori, rientra in te stesso»), mentre a conclusione dell'ultimo volume della «Filosofia dello spirito», la realtà si rivela come «azione», mettendo in atto la storia, il suo potere e il suo significato. Da ora in poi, secondo il filosofo neoscolastico, «si ha storia quando il *foras ire* ci fa dimenticare e disprezzare le sorgenti interiori, dalle quali pure sgorgano le opere» (F. Olgiati, *Benedetto Croce e lo storicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1953, p. 134).

⁵⁸ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, Laterza, Bari 1950, p. 24.

⁵⁹ B. Croce, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1915, p. 161.

⁶⁰ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, cit., p. 24.

⁶¹ B. Croce, *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1942.

rimane? Rimane senz'altro la storia, conclude Croce, ossia la vita che è nella sua essenza «universale».

2.2. La mitologia e i dualismi degli agnostici

Nel 1909, l'anno della seconda *Logica*, Croce fa un attento esame degli «errori», delle teorie che non sono più sorrette dalla «vigilanza del pensiero» e dal «testimone della coscienza»⁶². È necessario, a questo punto, riportare il seguente brano: «scetticismo (o agnosticismo) si estendono così ai problemi strettamente logici (cioè alla possibilità, in genere, di conoscere la realtà)... Tale è la deduzione degli errori filosofici»⁶³.

Il terreno su cui Croce sceglie di combattere l'agnosticismo è quello della logica. Impegnato in questa lotta, Croce contrappone la sua filosofia a quella degli empirici (o degli agnostici): «E quando si procura di serbare tutt'insieme la forma vera e quella inadeguata, ha luogo il dualismo gnoseologico»⁶⁴. È necessario, dunque, indirizzare la nostra attenzione alla «realtà logica», esaminare le ragioni della sua posizione, o più precisamente, quella che possiamo chiamare la sua posizione 'critica'.

Esplicitando il suo dissenso nei confronti delle scienze, Croce si chiede se è possibile espellere i concetti scientifici dal dominio della conoscenza. La scienza può comunque evidenziare una serie di errori, in particolare, allorché la scienza prende il posto della storia-filosofia. Croce conduce il lettore ad un pensiero che non deve limitarsi alla scienza o pseudoscienza, ma deve dedicarsi interamente allo studio della realtà. Croce mira a tornare alla vera realtà, dimostrando che i concetti scientifici non

⁶² *Atti del convegno Croce filosofo*, a cura di Giuseppe Cacciatore, Girolamo Cotroneo, Renata Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, volume II, p. 550.

⁶³ B. Croce, *Logica*, cit., p.281.

⁶⁴ *Ibid.* p.281.

sono né rappresentazioni né, appunto, errori logici, bensì finzioni logiche o concettuali.

Nei termini crociani, gli pseudoconcetti sono suddivisi nelle due categorie: pseudoconcetti empirici (gatto, tavolo, ecc.) e pseudoconcetti astratti (triangolo, il moto della libertà). Non vale la pena –afferma Croce – far coincidere la scienza con la non-verità. Le scienze appartengono più alla sfera pratica che a quella teoretica, conoscitiva⁶⁵.

Croce si muove, quindi, dall'errore alla verità nella concezione della «realtà»: «tutta la filosofia, che andiamo svolgendo, dimostra che non vi ha nulla di esterno allo spirito»⁶⁶.

La realtà, nel momento in cui si conosce, rimane sempre dentro e non va mai all'esterno. Non rimane spazio al non essere, alle «esteriorità» e alle «apparenze». L'unica cosa che rimane è la concretezza, l'unità profonda e vivente di finito e infinito, di tempo ed eterno, di individuale e universale.

Continuando nel suo ragionamento, Croce delinea i limiti dell'agnosticismo. Gli agnostici si aggirano senza senso, in un «guazzabuglio» caotico: «presso i filosofi ai quali abbiamo alluso; perché dal guazzabuglio che essi maneggiano, risorge sempre, ora col nome d'Inconoscibile, ora col suo proprio vecchio nome»⁶⁷. Il problema di fondo resta quello, di cui abbiamo discusso, dell'errore logico. Croce scrive: «la falsa credenza di una esteriorità ed eterogeneità tra realtà e pensiero» è individuata nella sostituzione, «al concetto puro e alla sintesi a priori», dei «concetti astratti con gli annessi giudizi analitici, vuoti di contenuto rappresentativo», o dei

⁶⁵ B. Croce, *Logica*, cit., p.236: «E quelle scienze, in verità, non offrono puri fenomeni o meri fatti, ma concetti rappresentativi, un qualcosa di mezzo tra rappresentazione e concetto, che si elabora per ragioni pratiche».

⁶⁶ B. Croce, *Logica*, cit., p.120.

⁶⁷ *Ibid.*, p.204.

«concetti empirici con gli annessi giudizi meramente sintetici, privi di forma logica»⁶⁸.

Croce, dunque, vuole esprimere la realtà nella sua pienezza e nella sua vitalità. Porsi all'esterno significherebbe, secondo Croce, porsi al di fuori della storia e per evitarlo Croce si fa interprete di quella realtà, in cui ogni forma è distinta ma pure identica, e nessuna forma può stare senza l'altra. La distinzione, dunque, tra il concetto puro e i concetti empirici (pseudoconcetti) si risolve con l'irruzione del concetto nella realtà.

Occorre, a questo punto, citare un passo di uno dei quaderni di Gentile che mette a confronto le riflessioni crociane con l'insieme del suo pensiero: «Secondo Croce, la scienza è un catalogo di pseudoconcetti, perché essa è l'organizzazione logica di concetti a posteriori -arbitrari. Di qui l'insoddisfazione delle scienze. Non è vero? È vero che nel concetto puro non ci sono residui - ma se noi neghiamo un residuo all'osservabile, non portiamo la scienza alla stessa dignità del concetto puro? Pseudoconcetto perché dovremmo anche nell'atto conoscitivo distinguerci dall'oggetto che ci rappresentiamo. Ma se questo oggetto non ha altra esistenza se non la nostra rappresentazione? Che cosa ne rimarrebbe a quel concetto ove si spogliasse di ciò che gli è spirituale? La Legge? La materia? Balle!». ⁶⁹

Resta ora da capire se un «errore» può essere trattato come un elemento positivo nella dialettica crociana. «Quell'errore che ha esistenza, non è errore e negatività, ma come qualcosa di positivo, un prodotto dello Spirito». ⁷⁰ Croce non intende lasciare spazio al non essere, al falso, al male. Il negativo, a guardare bene, è qualcosa che non ha esistenza autonoma, esistenza in sé, che non è separabile dal vero: «quando, invece della negazione, che è insieme affermazione, si dà una mera negazione, una

⁶⁸ B. Croce, *Logica*, cit., p.172.

⁶⁹ R. Maiocchi, *Non solo Fermi*. I fondamenti della meccanica quantistica nella cultura tra le due guerre, Le Lettere, Firenze 1991, p. 154.

⁷⁰ B. Croce, *Logica*, cit., p.276.

negazione astratta che distrugge senza costruire, e si pretende farla passare per verità, solo in questo caso si ottiene l'ulteriore forma di errore, che si chiama, non più scepsti, ma scetticismo»⁷¹. Nella negazione compiuta dal vero non si tratta di una opposizione che pone «il momento negativo fuori del positivo, il non essere fuori o di fronte all'essere, e quindi all'assurda concezione della realtà come essere immobile e vuoto».⁷²

Il negativo, dunque, si può trattare come qualcosa di positivo, perché la realtà, secondo Croce, non sarebbe realtà se l'uomo non potesse superarne i limiti (il disvalore per una forma potrebbe diventare valore per un'altra). Sono dunque i diversi punti di vista, le diverse esigenze che orientano storicamente il soggetto nei confronti dell'oggetto. Non esistono, quindi, verità oggettive, compiute e esterne. La verità è qualcosa che può essere definita storicamente, è «il pensiero» in svolgimento, è una potenzialità che nei propri significati diventa attualità.

A questa conclusione Croce giunge nella sua *Logica* del 1909. Riporto qui un passo dei *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro* (1902) che può essere compreso meglio facendo un interessante confronto con quello del 1909: «Sotto l'impressione delle scienze naturalistiche, commette il primo sbaglio, di trasformare in realtà e pensare come concetto filosofico le *fictiones* delle scienze naturali (la natura, la materia, la causa, il meccanismo, il determinismo), non si scioglie più dal laccio; che quanto più si dibatte, più gli si stringe addosso»⁷³. C'è una differenza tra il Croce del 1902 e il Croce del 1909. Nel 1902 Croce ricorre alla metafora del «laccio» che «stringe» l'uomo e che diventa un ostacolo alla conoscenza della verità. Nel 1909 Croce introduce gli «errori logici», da cui ricava e fa emergere significati e aspetti nuovi della realtà. Questo cambiamento, dunque,

⁷¹ B. Croce, *Logica*, cit., p. 310.

⁷² Ibid., p.89.

⁷³ B. Croce, *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, Giannini, Napoli 1905, p.102.

conduce a una progressiva modifica del suo atteggiamento che gli consente di mostrare la realtà nel suo divenire.

La *Logica* è un punto di riferimento imprescindibile nel sistema di Croce. In essa, secondo una celebre espressione di Federico Chabod, Croce passa dalla «storia-narrazione» alla «storia problema»⁷⁴, alla storia intesa come giudizio logico. Non si può trattare la storia fuori della logica, in altre parole, non si può trattare la storia fuori del giudizio, grazie al quale si svolge il pensare concreto della realtà.

Croce non vuole limitarsi agli «errori logici» e nelle opere successive alla *Logica* si dedica innanzitutto all'analisi dei «fantasmi» (si tratta del fantasma della 'cosa in sé'). Lascio da parte per ora gli aspetti relativi al problema della 'cosa in sé', di cui tratterò nel paragrafo 2.3. Ciò che mi interessa ora è l'atteggiamento di Croce nei confronti dell'agnosticismo. Mi riferirò qui a *Teoria e storia e della storiografia* (1917) e a *Storia come pensiero e come azione* (1938), in cui agli «pseudoconcetti» si aggiunge l'insieme dei fantasmi che legati ai dati «esterni» conducono la coscienza fuori della logica.

Gli pseudoconcetti sono distinti dai 'fantasmi': i primi sono riconducibili agli errori logici causati dall'«esteriorità» dei dati, raccolti durante la percezione dei fatti storici; i secondi, invece, stanno nella posizione «intermedia tra l'immaginazione e il pensiero», in modo tale che «i fantasmi ricevono dal pensiero carattere affermativo, cioè di realtà, e i pensieri trapassano in fantasmi, condizione intermedia che si dice mito; e, di conseguenza, l'azione si configura non come la voce della coscienza morale, ma come la prescrizione e il comando di una potenza e di un essere che sta fuori dell'uomo»⁷⁵.

Matura, come si può vedere, un gran passo verso lo «storicismo assoluto», la cui «logica» – scriverà Croce nel 1946 – «dissipa l'agnosticismo, dissolvendo dal suo

⁷⁴ R.V. Cavaliere, *Storia e umanità*, cit., p.49.

⁷⁵ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, p. 216.

intimo all'idea della 'cosa in sé', inattingibile e inconoscibile, ch'era l'ultimo presidio di una vita dominata dalla trascendenza religiosa in una o altra delle sue forme»⁷⁶.

Mi pare ora necessario spostare il discorso verso la definizione di «storicità» che Croce elabora nella sua opera *Storia come pensiero e come azione*, per poter poi tornare al concetto del fantasma, facendo riferimento alle opere giovanili del filosofo, in cui la storia nasce, si forma e si evolve⁷⁷. Croce scrive: «la storicità si può definire un atto di comprensione e d'intelligenza, stimolato da un bisogno della vita pratica il quale non può soddisfarsi, trapassando in azione se prima i fantasmi e i dubbi e le oscurità, contro cui si dibatte, non siano fuggiti mercé della posizione e risoluzione di un problema teorico, che è quel atto di pensiero»⁷⁸.

Se i fantasmi non sono ancora risolti sul piano teoretico, allora, sostiene Croce, è difficile ottenere la verità sul piano pratico. Nel volume del 1938 Croce, dunque, ci informa unicamente sui fantasmi, sui miti da combattere. Per «dissipare le illusioni»⁷⁹ Croce non intende uscire dall'empirico o dall'astratto. Al contrario, egli intende rilanciare il processo attraverso intuizioni, percezioni giudicanti, pseudo-giudizi, giudizi che presentano i vari momenti dello stesso processo, l'universale concreto. Croce ha come obiettivo logico quello di distinguere le varie forme della stessa attività, l'attività del giudizio. Senza «chiudere il processo all'infinito»⁸⁰, Croce si concentra sull'«attività» continua e incessante.

Croce, dunque, affronta la questione del fantasma della 'cosa in sé' divenuta centrale nella *Memoria* del'12 e in *Teoria e storia della storiografia* del'17: «Quella

⁷⁶ B. Croce, *Lo storicismo e l'inconoscibile*, in «Quaderni della critica», Agosto 1946, n.5, p.14.

⁷⁷ A. Gemelli, *I rapporti di scienza e di filosofia nella storia del pensiero italiano*, in Rivista di filosofia neoscolastica, vol. 21, n.5/6, 1929, pp.385-409.

⁷⁸ B. Croce, *Storia come pensiero e come azione*, cit., p.4.

⁷⁹ B. Croce, *Storia come pensiero e come azione*, cit., p.267.

⁸⁰ B. Croce, *TSS*, cit., p.62.

storia è l'eterno fantasma della cosa in sé, che non è né “cosa” né “in sé”, ma nient'altro che la proiezione fantastica della infinità del nostro operare e del nostro conoscere»⁸¹. La storia non si smarrisce e non si deforma nell'attività del pensiero, ma racchiude la realtà nella sua interezza.

2.3. «Cosa in sé»: il mito della storia

2.3.1 *Teoria e storia della storiografia: gli effetti di Lev Tolstoj*

In memoria *Storia, cronaca e false storie* (1912) Croce indirizza gli strali più severi della sua critica contro l'agnosticismo di Lev Tolstoj che si diffonde in Europa nel primo decennio del XX secolo⁸².

Nelle riflessioni relative all'agnosticismo Croce, tuttavia, non tratta di un movimento o di un orientamento dai contorni teorici definiti e organizzati entro un coerente sistema dottrinale, quanto piuttosto si riferisce a un «atteggiamento», che è nato nell'ambito dei pensatori positivisti. Tra essi Croce annovera, oltre Lev Tolstoj, lo storico tedesco Johann Gustav Droysen e anche Renato Serra che Croce vuole convincere ad abbandonare i limiti dell'agnosticismo.

Nel saggio del 1912 intitolato *Storia, cronaca e false storie*, che andrà a costituire, con poche variazioni, i primi tre capitoli di *Teoria e storia della*

⁸¹ B. Croce, *TSS*, cit., p. 61.

⁸² Le opere dello scrittore russo avevano una vasta circolazione negli ambiti letterari e filosofici europei. Il romanzo *Guerra e Pace* è noto al pubblico italiano già dal 1869 grazie alla traduzione di brani scelti svolta da Sof'ja Bezobrazova, moglie del letterato Angelo De Gubernatis, nonché cugina di Michail Bakunin. Inclusive nell'articolo *Il conte Leone Tolstoj e il suo romanzo «La pace e la guerra»*, le pagine tradotte del romanzo escono addirittura prima dell'edizione in francese del 1879, a San Pietroburgo. La traduzione completa in lingua italiana è pubblicata nel 1891.

storiografia, Croce mette in discussione le riflessioni di Lev Tolstoj sulla storia e invita a tornare al vero senso della storia, con un solo e unico scopo: evitare la crisi della «coscienza storica», la deformazione del senso obiettivo nei ‘feticci’ e nei ‘giochi’ della coscienza soggettiva. Risolvere le aporie degli agnostici, secondo Croce, è prerogativa della teoria che è in grado di coniugare la metodologia con l’ontologia e di presentare la loro unità, un’unità in cui le forme della conoscenza corrispondono a quelle del mondo esterno.

«L’agnosticismo» – scrive Croce – «non nega assolutamente alla storia la verità, ma le nega la verità piena: che è poi, in ultima analisi, negarle l’effettivo conoscere, perché un conoscere infermo, un conoscere a mezzo toglie vigore anche alla metà che si asserisce conosciuta. Comunque, è comune sentenza che della storia solo una parte, una piccolissima parte, ci è nota: fioco lumicino che rende più sensibile il vasto tenebrore che circonda il nostro sapere»⁸³. Il «fioco lumicino» della nostra coscienza è l’efficace metafora che Croce assume in relazione all’agnosticismo. Si tratta, con ogni evidenza, dell’agnosticismo di Tolstoj, poiché nella pagina successiva Croce si riferisce allo scrittore russo e precisamente alla visione della storia da lui tratteggiata in *Guerra e pace*: «Il Tolstoj s’era fisso in questo pensiero che, non solamente nessuno, nemmeno un Napoleone, possa predeterminare l’andamento di una battaglia, ma che nessuno possa conoscere come davvero essa si è svolta, perché, la sera stessa che pone termine alla battaglia, sorge e si diffonde una storia artificiosa e leggendaria, che solo uno spirito credulo può scambiare per istoria reale»⁸⁴.

Questa immagine della storia, secondo Croce, fa nascere nell’individuo una conoscenza morta e al tempo stesso inconcepibile per due ordini di motivi: a causa della continuità del processo storico, da un lato, e della limitatezza della nostra conoscenza dall’altro. Croce assimila tale conoscenza alla «via dell’inferno, e –

⁸³ TSS, p. 57.

⁸⁴ TSS, p. 60.

chiude ironicamente –, se non conduce all’inferno, conduce di certo al manicomio».⁸⁵ Così, Croce riesce a mostrare la differenza tra la «storia viva e attiva» e la «storia morta e inintelligibile» che rimane distaccata da noi e non pensabile. L’unica vera storia è quella dell’universale, ma non è ‘storia universale’ che riduce in un unico quadro tutti i fatti del genere umano. La storia di Croce si fa azione, partecipa alla vita reale, suggerisce nuove soluzioni a seconda dell’interesse e della concezione attuale. «La storia, facendosi storia attuale, come la filosofia facendosi filosofia storica, si sono liberate l’una dall’ansia di non poter conoscere ciò che non si conosce solo perché fu o sarò conosciuto, e l’altra dalla disperazione di non raggiungere mai la verità definitiva: cioè entrambe si sono liberate dal fantasma della cosa in sé»⁸⁶.

A partire dall’idea di vita, Croce formula una concezione della storia, piena della «vita» interna, che modula il «ritmo dello spirito» il quale, «determinandosi e individuandosi, indetermina e disindividua sempre le precedenti determinazioni e individuazioni per crearne altre più ricche»⁸⁷. Da quelli che erroneamente vengono considerati «strascichi della vita»⁸⁸, Croce passa alla «vita», alla storia, alla creazione della storia nel concreto, nella realtà che si rende più accessibile. Nella ricerca dell’essenza «attivistica» in contrasto con quella «passivistica», Croce costruisce la viva immagine della storia.

Spostando così l’asse della prospettiva dal mondo diviso in due parti – il mondo della natura (la necessità) e il mondo del pensiero (la libertà) –, allo spirito unico e universale, nella integrità del quale la storia riproduce se stessa negli avvenimenti, nei fatti e nelle azioni, e mantiene la propria unità, Croce mette radicalmente in questione il concetto della storia sotteso alla posizione tolstoiana: la storia intesa come ‘cosa in

⁸⁵ TSS, p. 59.

⁸⁶ TSS, p. 69.

⁸⁷ TSS, p. 28.

⁸⁸ TSS, p. 24.

sé', che altro non è, in realtà, che la «proiezione fantastica della cosa in sé»⁸⁹. Perché questo è la 'cosa in sé': una «proiezione fantastica», un frutto della fantasia, dunque, non della logica, e che come tale non appartiene al campo della realtà e del conoscere. Una proiezione che ha un'origine determinata e che produce un atteggiamento determinato, l'agnosticismo col suo correlato psicologico di 'vertigine'. Croce accosta l'agnosticismo e il «pirronismo storico»⁹⁰ che induce una «vertigine»⁹¹. «La proiezione fantastica della cosa in sé, col conseguente agnosticismo, è occasionata, nella filosofia dalle scienze fisiche, che porgono una realtà, resa estrinseca e materiale e perciò inintelligibile; e l'agnosticismo storico è analogamente occasionato dal momento naturalistico della storia, dal cronachismo, che porge una storia morta e inintelligibile: che si lascia sedurre a questo giuoco e smarrisce la via della concreta verità».⁹²

«Delineando la storia» Tolstoj, secondo Croce, erra già nel momento in cui pretende di stabilire i confini tra realtà e pensiero, tra necessità e libertà, pervenendo alla conclusione che una conoscenza assoluta della storia non sia accessibile. Coloro che distinguono la storia da noi e che la pongono fuori della nostra concezione, si trovano, continua Croce, irretiti nella «mitologia».⁹³ Il «mito» degli agnostici è

⁸⁹ TSS, p. 61.

⁹⁰ Croce presenta il «pirronismo storico» come una dottrina che rifiuta la «certezza e l'utilità della storia» (*Teoria e storia della storiografia*, cit. p. 278, *Discorsi di varia filosofia*, vol.2, p.26).

⁹¹ Il termine «vertigine» ha due accezioni. In *Teoria e storia della storiografia* (P.59) Croce usa il termine come il «vertiginoso succedersi di forme» dello spirito. Per confronto, nello *Storicismo e l'inconoscibile* («Critica, Agosto 1946, n.5, p.17) Croce applica il termine per esprimere la confusione della nostra mente, suscitata dall'infinità inaccessibile dei fatti e dalla nostra incapacità di afferrarla.

⁹² TSS, p. 61.

⁹³ Una critica che Francesco Olgiati rivolge contro lo stesso Croce: «Croce dichiarerà lotta contro tutti i "miti" [...]; ma tutta la sua filosofia si erige sul fondamento di questa mitologia» (F. OLGATI, *Benedetto Croce e lo storicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1953, p. 115).

ricondotto al mito della «natura» che determina il senso e il significato delle ‘scienze della natura’. Tale mitologia è al tempo stesso necessaria, perché riguarda la coscienza umana nei vari periodi del suo sviluppo accompagnandola e conducendola alla conoscenza «positiva» della storia. L’agnosticismo si pone dunque come una fase nello «svolgimento» della storia, che è ineludibile e il cui movimento è dettato dall’ordine universale che può includere i fenomeni «negativi» in quelli «positivi», terminare la «guerra» con la «pace» e convertire le manifestazioni «irrazionali» in quelle «razionali».

Gli agnostici conducono un’analisi intorno al mondo esterno, alle modalità della sua indagine, scomponendo il mondo in fenomeni; analogamente, la storia viene scomposta in fatti, come se fosse qualcosa di «esterno», collocata come un «oggetto» davanti al soggetto che la indaga, al pari di quanto accade nelle ‘scienze della natura’. Così la storia, intesa come moltitudine di avvenimenti e condizioni, da una parte diventa la sfera dei fatti innumerevoli, indagando i quali gli storici, incapaci di creare un’immagine unitaria della storia, si limitano a studiare «cronache», «periodizzazioni», «partizioni» e «concretizzazioni»; e, dall’altra, acquista i contorni della «cosa in sé» inconcepibile.

Si tratta in realtà di miti che vanno smascherati per arrivare a formulare nel modo più preciso possibile il senso della storia, eliminando, in primo luogo, l’opposizione tra «esterno» – «universale» – e «interno» – «individuale». «Che cosa significa ‘esterno’? Ha senso, in filosofia, questo termine proprio dell’ambito delle scienze naturali, che logicamente si attengono al mero fenomeno e lo pongono perciò ‘esterno’, con rapporto a un ‘interno’, cioè al modo del pensare filosofico, del quale esse a ragione si disinteressano? C’è uomo al mondo che possa pensare davvero una cosa ‘esterna’ allo spirito umano, ad esso non pertinente ed estranea? E come mai si pretende di filosofare su questo punto, quando non si è ancora inteso che la negazione

della realtà ‘esterna’ non vuol dire ‘negazione della realtà’, ma, unicamente, della ‘esternità’?». ⁹⁴

Eliminata l'apparenza dell'«esternità» della realtà, che cosa è allora la «realtà» nella sua relazione alla storia? Dall'inizio della filosofia antica, la «realtà» esige una spiegazione. I positivisti la spiegano attraverso la causalità, e dalle cause traggono gli effetti, ossia i «fatti». Hegel e gli hegeliani pensano che la «realtà» sia espressione dell'Idea, e che perciò i «fatti» siano giudicabili a priori. Sia i positivisti sia gli hegeliani, secondo Croce, muovendo da presupposti errati, fondano una dottrina falsa.

Una messa in discussione analoga investe la concezione della storia sottesa a *Guerra e pace* di Tolstoj, dove la storia è assunta come la «cosa in sé», totalità inconcepibile oltre la quale rimangono i fatti disseminati e non connessi tra loro.

È vero che Tolstoj, oltre alla storia infinita che ci sfugge, alla storia «in sé», invita a studiare i fatti particolari, dei quali possiamo intravedere con chiarezza ed evidenza il «fine» e il «senso». E Renato Serra, a sua volta, come vedremo, prende in esame le «unità indivisibili», i fatti, con la sola differenza che i fatti coesistono insieme e nello stesso tempo si separano. Comune è dunque, nell'atteggiamento degli agnostici, l'attenzione rivolta verso l'evento presente e concreto che l'uomo può esaminare e, infine, conoscere. C'è tuttavia una differenza fondamentale tra il metodo della conoscenza delle unità «infinitesime», proposto da Tolstoj, e quello di Croce, che invita a cercare la risposta nel descrivere e individuare il «povero finito»⁹⁵, «determinato» e «concreto». La chiave, dal punto di vista di Croce, risiede nel rifiuto del mito della ‘storia universale’ – che si traduce, per l'‘agnostico’ Tolstoj, in universalità inconoscibile. Croce nega alla radice la nozione stessa di storia universale, che è una forma illusoria, la cui negazione – sottolinea – «non significa

⁹⁴ B. Croce, *Antidealismo o scempiaggine*, in *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1939, serie V, p. 373.

⁹⁵ TSS, p. 60.

negare l'universale nella storia». Al contrario. Scrive infatti: «Quel particolare e quel finito è determinato, nella sua particolarità e finitezza, dal pensiero, e perciò conosciuto insieme come universale: l'universale in quella sua forma particolare»⁹⁶. E ancora: «La storia è pensiero dell'universale, dell'universale nella sua concretezza, e perciò rimane particolarmente determinato»⁹⁷. Mentre Tolstoj, a fronte dell'abisso delle leggi universali della storia che rimangono per lui inconoscibili (in particolare, come vedremo, questo si verifica nel 'primo periodo' della sua produzione), circostrive di conseguenza la conoscenza al «finito», Croce, al contrario, fa perno sul «concreto» e «singolare», in cui si dischiudono i parametri della conoscenza e delle sue possibilità infinite che vivificano il passato, «pensandovi e rappresentandovi» il presente.

Meritano qui una particolare attenzione le considerazioni di Croce che riguardano la 'logica del concreto'. Persuaso che il concreto «riempie il vuoto» della 'cosa in sé', Croce fa un salto dal conoscere astratto al conoscere universale e concreto. La storia, dunque, non si scinde più in due realtà: esterno e interno, la cosa in sé e apparenza, ma assorbe in sé i contenuti empirici e intellettuali. A partire da questo rapporto d'immanenza dell'universale al particolare, si afferma la possibilità della realtà vivente. Nel concreto, vivente e presente, la realtà non riguarda più un campo fenomenico, ma si fa l'unica realtà concreta.

Per verificare tali risultati, Croce colloca la realtà nella «piega»⁹⁸ che contrae i fatti, li contiene in sé e li espone in ogni momento in cui nasce «l'interesse» o

⁹⁶ TSS, p. 66.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Il termine di matrice deleziana è usato dal filosofo Ronald Bogue che nel suo libro *Foucault, Deleuze and the Playful Fold of the Self* (State University of New York Press, Albany 1994) propone un parallelo tra Deleuze e Croce.

«l'attenzione»: ⁹⁹ «in ogni istante» – scrive – «conosciamo tutta la storia che c'importa conoscere». ¹⁰⁰ Il giudizio storico si salda così in modo ineludibile con la prassi: «Tutte le affermazioni o giudizi sono sufficienti nelle condizioni date, e tutti sono resi insufficienti dalle nuove domande che i fatti nuovi sollecitano, e tutti sono da integrare e perciò non si dissipano, ma si serbano nei nostri giudizi come i fatti nei fatti» ¹⁰¹.

La storia, sostiene Croce, non si trova «fuori di noi», ma «dentro di noi»: «Storia, che è [...] in noi tutti e le cui fonti sono nel nostro petto. E il nostro petto, esso soltanto è il crogiuolo in cui il certo si converte col vero, e la filologia, congiungendosi con la filosofia, produce la storia» ¹⁰². Partendo dall'assunto che «le cose esterne, fuori dello spirito, non esistono», Croce elimina l'asimmetria che sussisteva tra la storia intesa come la «cosa in sé» e la nostra conoscenza di essa. Da questo punto di vista, qualsiasi altra concezione o trattazione della storia implica il «metodo alogico delle scienze naturali» e un interesse sconsiderato per la «cosa in sé». Radicalmente estraneo all'atteggiamento di chi, come Renato Serra, dopo la lettura della memoria crociana del 1912 si schiererà dalla parte dell'agnosticismo tolstoiano dichiarandosi «schiavo della cosa in sé» ¹⁰³, Croce assume una posizione critica nei confronti della filosofia di Lev Tolstoj e del mito della «storia universale», di cui smaschera sistematicamente i presupposti che egli ritiene erronei: «le idee o valori, che sono stati assunti a modelli e misura della storia non sono storie e valori

⁹⁹ D. Roberts, *Nothing but history*, cit., p. 91: «What the past was, and is, is not fixed and given, but just as for Nietzsche, endlessly open and endlessly slipping, shifting».

¹⁰⁰ TSS, p. 61.

¹⁰¹ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, Laterza, Bari 1950, pp.7-8.

¹⁰² TSS, op. cit, p. 29.

¹⁰³ Nella sua corrispondenza con Croce, datata 1912, Serra presenta se stesso come l'«agnostico» e come lo «schiavo della cosa in sé» (cfr. *Benedetto Croce. Renato Serra. Polemica sulla storia*, introduzione di A. Musci, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012).

universali, ma fatti particolari e storici essi stessi, malamente innalzati a universali»¹⁰⁴.

Rimossi i confini tra l'universale e l'individuale – l'universale si determina mediante le sue individuazioni – viene consolidato e affermato il «giudizio» storico, in cui l'universale si contrae a seconda del compimento dell'«azione» concreta negli eventi e nei fatti della storia, e al contempo si estende nel «processo», nel «movimento» verso il «progresso» infinito. Il passaggio compiuto da Croce nel 1912 verso la «storia reale», in cui l'essenza del pensiero presuppone la sua esistenza e il suo attuarsi, verrà salutato da Giovanni Gentile come ciò che consente di «liberarsi» definitivamente «dalla *cosa in sé* e liberare così la storia che si è fatta attuale, come la filosofia che si è fatta “storica”»¹⁰⁵.

Tale coincidenza o ‘penetrazione’ dell'universale nell'individuale e dell'individuale nell'universale è possibile tuttavia solo a condizione che la filosofia come tale assuma il ruolo di «metodologia della storia». ‘Penetrare l'universale’ vuol dire avere l'«energia» di porsi come individuo, individuarsi nelle varie forme. Siamo sempre all'universale individuato che individualizza se stesso. Universale e individuale si trovano sempre nel rapporto di unità-distinzione, cosicché il prodotto è sempre anche il produttore, il soggetto è sempre il predicato. Come spiega Tessitore, «per tal via Croce escludeva da subito la possibilità della filosofia della storia, in quanto individualità e storia sono termini correlativi per cui non è possibile concettualizzare la storia senza concettualizzare l'individuale»¹⁰⁶. Tessitore riconosce tutta la complessità della posizione di Croce: la storia non è il concetto universale che ci anticipa, ma è sempre una somma di azioni concrete compiute da uomini concreti. Pertanto, intendere la storia come ‘spettro infinitesimo d'azione’, così come fece Lev

¹⁰⁴ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 51.

¹⁰⁵ F. Tessitore, *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, p.92.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.52.

Tolstoj in *Guerra e pace*, in sé è errato al pari dell'attribuire alla storia il ruolo di cronaca. Con ciò Croce mira a superare la finitudine dell'essere umano, a scoprire nel finito qualcosa che rifletta l'infinito e ne indichi la perfezione. Sono queste proprietà, secondo Croce, a caratterizzare la vera storia, che diventa la nuova «ontologia», capace di «calarsi» nel particolare, di trasformarsi nella 'lingua' dell'individuale che è proprio dell'atto umano, dell'avvenimento e della composizione empirica della realtà.

Perciò la storia non può essere la 'cosa in sé', l'«eterno fantasma della “cosa in sé”, che non è né “cosa” né “in sé”, ma nient'altro che la proiezione fantastica della infinità del nostro operare e del nostro conoscere»¹⁰⁷. È solo la storia a unire in sé il pensiero, il suo contenuto e l'attuarsi del pensiero nell'azione. Essa non solo è coscienza dell'atto, ma prima di tutto è il medesimo atto «nell'azione che si trasforma nel fatto». La storia si presenta come vivo organismo, pensante e realizzante se stesso negli eventi concreti e nelle azioni individuali.

Nel 1917, con la pubblicazione in Italia di *Teoria e storia della storiografia*, che completa la tetralogia della «filosofia dello spirito»,¹⁰⁸ Croce pensa di aver confutato definitivamente il concetto della storia come 'cosa in sé'. Nella *Filosofia della pratica* (1908) e nella *Logica* (1909) aveva affrontato la questione del «dualismo» della metafisica classica che divide la realtà «nella materia e nella sostanza», risolvendolo con l'affermazione che la materia non si distingue dallo spirito: la natura della necessità non è diversa dallo spirito della libertà, poiché il concetto che adoperiamo nel pensiero della natura si forma non nel pensiero, bensì nel processo dell'attuazione dell'azione pratica. In tal modo Croce fonda la sua dottrina della storia. Successivamente introdurrà il concetto di «storicismo assoluto»,¹⁰⁹ col quale

¹⁰⁷ TSS, p. 61.

¹⁰⁸ La tetralogia della «filosofia dello spirito» consiste di quattro volumi: *Estetica*, *Filosofia della Pratica*, *Logica* e *Teoria e storia della storiografia* (uscito prima in tedesco nel 1915).

¹⁰⁹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia* [1945], volume II, Laterza, Bari 1959, pp. 15-17.

invita a dedicarsi all'analisi dei fatti e degli eventi storici per dimostrare l'«attualità infinita» del particolare, incluso nel movimento e nello sviluppo unico della storia.

2.4. Croce negli anni Trenta: Storia e fantasmi

Designando le forme della conoscenza della storia nella sua interezza – interezza che è garantita dalla sua «storicità» –, Croce ritorna nel 1938 alla questione dei miti moderni, uno dei quali è, senza dubbio, l'agnosticismo e il correlato scetticismo. In quell'anno Croce pubblica la *Storia come pensiero e come azione* e getta luce sulle «ombre dell'agnosticismo». Sulle orme di Droysen, Croce introduce il termine «surrogato» non per definire la nostra conoscenza della storia (di cui parla Droysen), ma per individuare quella teoria della storia, ossia quella «mitologia», in cui la «totalità dei fatti» viene scambiata per l'essenza, e la sua infinità per la «causa».

La storia, posta dagli agnostici come entità completamente autonoma, come la 'cosa in sé', coinvolge l'uomo nell'immenso flusso dei fatti, la cui continuità è difficilmente attingibile e conoscibile. La storia si ripercuote su tutto, ma, ciò nonostante, non è mai data dalla somma delle sue parti: «Il tutto non è la somma della parti».¹¹⁰

Croce riduce tale conoscenza «infinitesima» al «fantasma della totalità dei fatti», sulla base del quale ciascuno di loro mira a pensare il fatto concreto, l'avvenimento concreto, rinunciando a conoscere l'intero della storia. Dal fantasma della totalità dei fatti, nascono una serie di fantasmi, tra cui Croce annovera il fantasma della 'cosa in sé' e il fantasma della «causa»: «L'agnosticismo e pessimismo storiografico è suscitato non solo dal fantasma delusivo di una meccanica

¹¹⁰ E. Raimondi, *Il Lettore di Provincia. Romain Rolland*, Felice le Monnier, Firenze 1964, p.125.

totalità che sia da conoscere, ma anche da quello non meno tormentoso e delusivo delle “origini”, da attingere, “delle cose”».¹¹¹

L'appello all'idea, in cui si perde il fatto o l'azione concreta che dà inizio a questo fatto, conduce a una serie di «aporie» e di «astrazioni». «Il peggio qui nasce dal sostanzializzare le cose, attribuendo a loro quella realtà e quel valore che è solo delle azioni che lo spirito compie, delle opere sue, politiche e morali, scientifiche ed artistiche, delle quali e non delle cose, che sono astrazioni e perciò non si svolgono, si chiede e s'indaga la storia»¹¹². C'è, secondo Croce, solo una via d'uscita: intendere la storia non come la intendono gli agnostici, riferendosi alla «storia in generale», alla storia intera, ma come la storia che si sta compiendo nel corso dell'atto, compiuto dal pensiero.

Croce cerca di andare oltre nella concezione della storia, indirizzandosi ai concetti che sono impliciti nella totalità. La totalità è sempre in fieri. In ogni suo momento la realtà rappresenta la totalità. Né la totalità dei fatti, né quella degli individui possono dare luogo ad una totalità vivente e unitaria, ossia ad una sintesi. In questo processo del divenire, la verità non si perde in un istante. Croce crede di risolvere l'antinomia degli agnostici, per cui l'infinito si presenta come attuale infinita totalità di finiti. Pertanto egli riduce i parametri dell'«infinità» non ai fatti stessi, ma all'«attività» che sta nel continuo divenire. È l'«attività», secondo Croce, che ha il vero senso. Nel corso del divenire nasce il fatto e così all'infinito. La storiografia cerca di dare un'idea vera del fatto, di coniugarlo con l'intera totalità, non travisando in tal modo il fatto e i suoi predicati. Qualsiasi evento, ad esempio, implica la causalità. Ma, per l'incapacità di connettere gli avvenimenti politici, economici e filosofici tra loro, i pensatori di solito arrivano a conclusioni e giudizi

¹¹¹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 270.

¹¹² B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp.11-12.

falsi. Per questo Croce mira a mostrare la storia come l'«attività» nel movimento, prendendo le mosse dalla storia e dai suoi parametri.

Tutti i tentativi di unificare la storia, da parte dell'agnosticismo, conducono ad «astrazioni confuse» che non hanno nessuna applicazione e nessuna possibile spiegazione. Croce volge lo sguardo non agli individui, che altro non sono che i «momenti» dell'attività storica, ma all'attività stessa. Nella coscienza si assiste anche ai tentativi di intendere per tale azione l'azione della sostanza, e per la totalità delle azioni, compiute dagli individui, la totalità delle sostanze. Sia la posizione degli agnostici, sia la posizione del monadismo, sostiene Croce, sono ugualmente discutibili e contraddittorie. «Il pluralismo o monadismo, confondendo l'individualità degli atti con la sostanzialità che è del soggetto universale, entifica gli atti singoli e ne fa una molteplicità di sostanze semplici».¹¹³ C'è l'unità, che non si può dare fuori della realtà, e questa realtà può essere solo la storia. Basandosi su questo, Croce deduce l'identità dello Spirito con la storia e con la realtà. Questa unità viene raggiunta, conosciuta e rappresentata come un' «attività spirituale», intesa nella sua realizzazione concreta e non astratta.

Tale concezione della storia, in cui l'individuo non ha nessun significato, né la sua vita spirituale con la sua intenzione di tessere la tela della storia e modificarla ugualmente, invigorisce il ruolo della prassi. Si potrebbe dire che Croce passa dall'entelechia, dall'«attualizzazione» dell'azione e dal suo trasformarsi nel «fatto», alla «potenza» che si presenta come il principio spirituale della storia. L'individuo come mezzo, strumento, secondo Croce, ha significato solo nel rapporto con la storia e con l'«azione».

¹¹³ B. Croce, *Logica*, cit., p. 315.

2.5. Croce negli anni Quaranta: la cosa in sé

Nelle conferenze tenute negli anni '48-50 agli allievi dell'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli, Croce tira le somme della sua attività e della sua posizione critica nei confronti dell'agnosticismo: «Nel corso delle nuove letture e indagini e meditazioni riconobbi, a un certo punto, di aver vinto l'agnosticismo con l'annesso scetticismo e la Cosa in sé e l'Inconoscibile, e di avere stabilito in me tutte le proposizioni necessarie affinché quelle aporie non potessero più formarsi, e di essere in grado ormai di segnare con qualche sicurezza il rapporto logico tra l'uomo e la Verità»¹¹⁴.

Croce festeggia la sua vittoria, esprimendo le sue critiche sulle «infinite aporie»¹¹⁵ consolidate in seguito alla ricerca della 'cosa in sé' e dà inizio alla nota «teoria del giudizio individuale»¹¹⁶. Secondo Croce, questo metodo racchiude l'unica possibilità di superare il «giudizio riflettente» proprio di Kant e, al suo posto, produrre il «giudizio storico», volto a rimuovere una contraddizione tra conoscenza e realtà, tra pensiero e fatto. Tutto «il mio merito», continua Croce, consiste nel «rifiuto della cosa in sé», poiché le cose pensate fuori di noi, non sono se non le «finzioni», moltiplicate più volte nel corso dello svolgimento del pensiero nell'atto: «perché le cose, *les res*, non esistono, se non quelle finzioni che trovano la loro giustificazione unicamente nell'ufficio proprio della scienza, la quale è realistica appunto in quanto è idealistica»¹¹⁷.

¹¹⁴ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, cit., p.5.

¹¹⁵ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit. p.35.

¹¹⁶ C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, a cura di Michele Biscione, Sansoni, Firenze 1973, p.271:«Annunzio della teoria crociana del giudizio individuale».

¹¹⁷ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit. p.16.

La ‘cosa in sé’ attribuita da Kant a una serie di idee noumeniche risulta l’idea più irrealistica. «Sembra – ma è un’illusione – che i concetti, pensati che siano, restino fermi, rigidi, immutabili, e così noi li possediamo e così li applichiamo nei nuovi giudizi. Ma la realtà del pensare è ben diversa, e di questa diversità si ha l’avvertimento»¹¹⁸. Pensare, continua Croce, vuol dire avere il giudizio, giudicare su qualcosa. Nello stesso tempo, pensare vuol dire «pensare storicamente». Riflettendosi nella riflessione di sé stesso, il pensiero genera l’impulso e l’interesse per il «preceduto», «trapassato» e «vissuto», al fine di creare l’unico linguaggio della contemporaneità e l’unico spazio del pensiero, «vivo» e sempre «nuovo».

Opponendo la sua esperienza e la sua dottrina storica a quella degli agnostici, Croce prende a fondamento la terza Critica di Kant, la *Critica del giudizio*, realizzando la natura pratica dell’azione umana¹¹⁹, la natura che provvede alla vita coi fatti che si susseguono e si muovono verso il progresso. In tal modo, Croce mette in evidenza la storia non come ‘cosa in sé’ ma come «giudizio» e indica al pensiero le prospettive per superare la gnoseologia kantiana e presentare la storia come l’unica realtà del pensiero e del fatto¹²⁰.

Le due sfere conoscitive introdotte da Kant, la metodologia e l’ontologia determinata da essa, secondo Tolstoj e Serra, coesistono al pari e interagiscono in tal modo che la ‘sfera etica’ costituisce la dimensione ontologica dei fatti. La coscienza partecipa al divenire dei fatti e si realizza al livello dell’aspirazione etica dell’individuo che desidera conoscere il noumeno della storia e la finalità degli eventi

¹¹⁸ Ibid., p.13.

¹¹⁹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit. p.27: «Critica del giudizio lasciò la storiografia nella sua sfera inferiore, ossia inferiore alla verità, che era tutta della scienza che costruiva il mondo del fenomeno».

¹²⁰ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, Laterza, Bari 1950, pp.16-17: «le affermazioni storiche egli (Kant) avrebbe dovuto accettare come verità soggettiva della mente umana, urtanti nell’invalidabile limite della Cosa in sé».

che stanno accadendo. La realtà esterna, la sua varietà, determinata dalla successione dei fatti, che noi classifichiamo grazie all'aiuto delle categorie, si presenta come una parte della realtà storica, in cui ogni 'fatto' che accade è un intero 'universo'.

Sono proprio gli agnostici che tendono a 'immergersi nelle profondità' del mondo fenomenico, rappresentandolo dal punto di vista metodologico, poco conosciuto agli storici, e ne rivelano la potenza della filosofia come metodo. Nel contesto della 'cosa in sé' la storia si interpreta come una costante inconoscibile, il cui processo nel divenire crea solo la vita, intesa come la cosa in sé, a priori, indivisibile, un contenitore di eventi, molteplici, mobili e divisibili. La tendenza 'etica' innalza il fenomeno della «vita» fino alla condizione a priori della vita umana, che noi, attraverso concetti e categorie, decomponiamo nei componenti essenziali, nei fatti.

Solo la storia, secondo Croce, può superare la 'cosa in sé' che contrae il passato per attuare il presente. Gli individui, «gettati nella storia»¹²¹, «afferrano» tanta storia, quanta corrisponde al loro interesse e al loro bisogno. La storia, dunque, non è qualcosa che ci è dato o che è disposto davanti a noi come l'oggetto o come la 'cosa in sé', ma è la vera realtà storica che si realizza 'in noi' o 'per mezzo di noi'. La storia, dice Croce, non può delineare la traiettoria delle sue azioni per intero, ma realizzarsi in situazioni nuove e in rapporti sempre nuovi. In tal modo, Croce sviluppa il nuovo concetto dell'azione storica, ch'è diversa, sotto molti aspetti, dalla famosa «teoria dell'azione»¹²² di Giovanni Gentile.

¹²¹ B. Croce, *Storiografia e idealità morale*, Laterza, Bari 1950, p.144: « 'essere gettati nella storia' vuol dire che l'uomo si abbraccia a tanta e tale storia quanta e quale di volta in volta serve al suo individuo essere».

¹²² L'azione, nella meditazione crociana, si compie non «nella unità indistinta, ma nell'unità che è distinzione, e come tale, veramente pensiero». Gentile, al contrario, «cancella le fallaci distinzioni» di Croce, invitando ad esaminare l'azione e la sua diversità come «atti stessi del pensiero».

La storia si presenta come necessità, grazie alla quale si manifestano la storia e il processo dello «svolgimento» della storia, il continuo compimento degli atti e delle azioni prossime. Croce nega l' esistenza di uno svolgimento in senso lineare. Il vero divenire è una sintesi: divenire reale e ideale, universale e particolare sono il medesimo. L'infinito e il tempo coincidono, perché in ogni attimo il tempo ci si presenta come eterno, e l'eterno ci presenta come un attimo.

Croce continua nondimeno a parlare della libertà, della libertà che è in sintonia con la storia e che esprime efficacemente la storia: «della storia non si è potuta dare altra migliore definizione che di “storia della libertà”, perché solo da questa essa ottiene il senso e solo per essa si fa intelligibile». ¹²³ La struttura dialettica permette a Croce di ripensare l'agnosticismo e gli altri «mitologisti» della filosofia contemporanea.

¹²³ B. Croce, *Antistoricismo*, in ID., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1935, p. 255.

CAPITOLO 3. RENATO SERRA E LEV TOLSTOJ

3.1. L'agnosticismo di Serra: da Croce a Tolstoj

La ricca figura di Lev Tolstoj, la sua adesione a quell'abito storico, che porta in sé la tristezza nichilistica, la visione agnostica, diventa una fonte di conoscenza e d'ispirazione per lo scrittore e critico letterario Renato Serra. «Tolstoj» - dice Ezio Raimondi – «è un paradigma di «verità», una esperienza interiore divenuta immagine, concretissimo atto vitale».¹²⁴ I temi agnostici assumono un ruolo centrale nelle esperienze speculative di Serra, nelle quali egli sviluppa pienamente il suo talento artistico e realizza la sua effettiva potenzialità creativa.

Nel pensiero novecentesco, nel quale la cultura va sempre più spostandosi verso lo sperimentalismo, Serra non intende fruire dei prodotti culturali del suo tempo. Si tratta dell'idealismo, delle avanguardie (il futurismo), del vitalismo, del «pragmatismo» di derivazione Deweyana, e dell'intuizionismo ispirato a Bergson, di cui si possono ritrovare alcuni echi in *Kipling* e in *Pascoli*. «Serra fu fondamentalmente un indipendente, un isolato, in tutto un movimento formatosi e intrecciarsi e variare di scuole e gruppi letterari»¹²⁵. E ancora «la lotta fra positivismo e neo-hegelismo non investì a fondo il Serra: se questi, come altri letterati di primo piano di quell'epoca, ripiegò sulla terza via di una rinunzia ai "problemi" venata di scetticismo, la colpa fu certo in gran parte della prevaricazione che il Croce si trovò a

¹²⁴ E. Raimondi, *Un europeo di provincia: Renato Serra*, cit., p. 48.

¹²⁵ A. Seroni, *Esperimenti Critici sul Novecento Letterario*, Civiltà letteraria del Novecento, Mursia, Milano 1967, p. 192.

compiere nei confronti della scuola neo-hegeliana, assumendosi proprio della funzione di mediatore»¹²⁶.

La creazione serriana diventa così un creare dal nulla: senza autorità e senza punti di contatto. La «solitudine» e l'«angoscia» che spingono l'uomo verso la disperazione, verso il nulla assumono un particolare rilievo come tonalità emotiva storica che «ai più sottili conoscitori della natura umana consiglia sempre di non fidarsi in tutto al proprio giudizio, per quanto acuto, di non volere spiegare tutto, di far sempre la debita parte nelle loro analisi all'oscuro, all'inesplicabile, all'impreveduto»¹²⁷.

La visione tragica dello scrittore che contempla il mondo nelle antinomie dello spazio reale e ideale, del mondo delle cose e del pensiero, gli consente di ottenere la loro massima distinzione e la radicalizzazione della 'cosa in sé'. Serra continua infatti a ritenere lo sviluppo del suo pensiero in direzione agnostica e irrazionalista nei saggi principali, tra cui possiamo annoverare: *Per un catalogo* (1910), *La fattura* (1911), *Fra Michelino* (1911), *Emanuele Kant* (1912-1914), *Per la partenza di un gruppo di soldati per la Libia* (1912), *Le lettere* (1914) ed *Esame di coscienza di un letterato* (1915).

Nelle sue riflessioni Serra si rivolge al suo grande interlocutore, Benedetto Croce. Nonostante la sua buona disposizione nei confronti di Croce, lo scrittore si mantiene a rispettosa distanza. Nella sua lettera ad Ambrosini (l'8 gennaio 1906) Serra si allinea su posizioni dissimili da quelle di Croce: «...Il Carducci, che fra contraddizioni e banalità, quando ha voluto, ha visto molto più addentro, anche nella teorica dell'arte, che non il Croce».¹²⁸

¹²⁶ Ibid., p. 191.

¹²⁷ R. Serra, *Grandezza e decadenza di Roma*, in *Scritti*, a cura di G. De Robertis e A. Grilli, Felice le Monnier, Firenze 1938, p. 556.

¹²⁸ R. Serra, *Epistolario*, a cura di L. Ambrosini, G. de Robertis e A. Grilli, Felice le Monnier, Firenze 1934, p. 143.

Compaiono motivi molto sottili, il primo dei quali è il ripensamento del ruolo storico di Croce che è irrimediabilmente, - scrive Serra, - tramontato: Croce è passato come «il malefizio della stella cometa»¹²⁹. Avvalendosi «degli acquisti del Croce come di un superbo spettacolo», Serra assume un atteggiamento bivalente nei confronti di Croce. La cosa certa – esclama Serra – è che «egli è stato più grande di noi»¹³⁰. La domanda allora - se possiamo riconoscere la «pochezza nostra, o vera grandezza sua?»¹³¹ «Tutto ciò che più appartiene a Serra e meno assomiglia a Croce è racchiuso in una sensibile riluttanza a seguire quella certa comodità e la «scolasticità di formule, di distinzioni e di risoluzioni» che caratterizzano maggiormente la teoria storica di Croce.

Nella sua parte più vivace, polemica e costruttiva Croce, secondo il giovane critico, si dedica alla pubblicazione di «analecta»¹³² e «paralipomena»¹³³. Il contenuto si muta, si trasforma in un «gioco...di formule vuote»¹³⁴, da cui nasce il «tormento intimo e incontestabile»¹³⁵.

Questo non è il punto, sostiene Serra, su cui deve fermarsi la nostra attenzione. L'unica cosa che nutre e che ispira veramente è, senza dubbio, l'*Estetica* che rivela le «angosce vere della riflessione»¹³⁶, il «travaglio che è il principio primo della

¹²⁹ R. Serra, *Lettere: Critica letteraria*, in *Scritti*, cit., p. 384.

¹³⁰ R. Serra, *Lettere: Benedetto Croce*, in *Scritti*, cit., p. 351.

¹³¹ Ibid.

¹³² R. Serra, *Lettere: Benedetto Croce*, in *Scritti*, cit., p. 352.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ R. Serra, *Lettere: Benedetto Croce*, in *Scritti*, cit., p. 354.

¹³⁵ R. Serra, *Lettere: Benedetto Croce*, in *Scritti*, cit., p. 355.

¹³⁶ Ibid., p. 356.

vita»¹³⁷, la vita «concreta», «profonda» ed «etica». Le riflessioni di Serra sul mondo sembrano costitutivamente distanti dalle «metafisicherie»¹³⁸ di Croce e dalle «fantasie» del filosofo: «si ha l'impressione che tutto il mondo debba essere scoperto e messo in ordine un'altra volta, proprio da noi; tutto quello che è stato fatto prima non ci serve; o al più esiste come materia per la nostra curiosità e per il nostro ripensamento»¹³⁹. Il pensiero di Croce - continua Serra - rimane un «ignoto», la cui «profondità ci sfugge e ci sorpassa forse»¹⁴⁰.

Conservando sempre un suo distacco, una sua autonomia, una sua diffidenza nei confronti di Croce, Serra è accostabile piuttosto al pensiero di Wittgenstein. A Serra interessa in misura ancora maggiore «il sentimento dell'oscurità e dell'abbandono»¹⁴¹, ossia il sentimento «su ciò di cui non si può parlare» - scrive Ezio Raimondi in *Un europeo di provincia*. Pertanto solo il volontario abbandono della ragione può guidare l'uomo all'autocoscienza, al riconoscersi come agnostico, come «schiavo della cosa in sé», come custode del limite che permane tra la realtà e la sua conoscenza.

L'ideale per Serra sarebbe tornare alla vita, distinta in quanto tale dalla storia. «Esso è mio. È il mio essere, che non posso cambiare; e non voglio. È la parte più oscura e più vera di me stesso. Quando tutto il resto se n'è andato, questo solo mi è rimasto. Scontentezza, angoscia, spasimo; è la mia vita di questo momento»¹⁴².

¹³⁷ R. Serra, *La Fattura*, in *Scritti Letterari, morali e politici*, Einaudi Editore, Torino 1974, p. 212: «La sua anima e la sua prosa preziosa non conoscono il travaglio che è il principio primo della vita».

¹³⁸ R. Serra, *Il Croce di Prezolini*, in *Scritti Letterari, morali e politici*, cit., p.95: «un po' fantastico nelle sue metafisicherie napoletane».

¹³⁹ R. Serra, *Lettere: Critica letteraria*, in *Scritti*, cit., p. 362.

¹⁴⁰ R. Serra, *Lettere: Benedetto Croce*, in *Scritti*, cit., p. 355.

¹⁴¹ E. Raimondi, *Un europeo di provincia: Renato Serra*, cit., pp.259.

¹⁴² R. Serra, *Esame di coscienza di un letterato*, in *Scritti*, cit., pp. 413-414.

Nella confusione del «reale» e del «fantastico», Serra mira, a tutti i costi, a distaccare l'uno dall'altro, divaricandone i confini, per liberarsi dalla storia come astrazione, per dedicarsi ad un'unica dimensione, che è il nostro «io», la nostra vita reale. In tale maniera, la storia, posta come entità completamente autonoma, come la 'cosa in sé', coinvolge l'uomo nell'immenso flusso dei fatti. Ciò che rimane è tornare al proprio destino, alla propria vita che è l'unica realtà esistente.

Assalito dai «dubbi storici»¹⁴³, Serra ricorda tra i suoi sostenitori l'agnostico Lev Tolstoj. Il suo nome è fatto dal Serra nella lettera indirizzata a Croce l'11 novembre del 1912 in rapporto alla memoria su *Storia, cronaca e false storie*. Serra procede ad un accumulo di dati, notazioni marginali, senza mai essere sicuro di dominare il proprio argomento. «Quel ricordo di Tolstoj e della battaglia di Waterloo è proprio lo stesso intorno a cui son solito di raccogliere le ragioni del mio agnosticismo. Soltanto che le mie difficoltà sono, o mi sembrano, più complicate»¹⁴⁴.

In *Abbozzo di un saggio su Alfredo Oriani*, apparso nel 1913, una parte cospicua dell'interesse del critico è rivolta al problema delle «cose» che si riscontra spessissimo nei suoi scritti. «Tolstoj ... rende l'impressione di tutte quelle piccole cose, che ognuna in particolare non sono nulla, ma insieme sono tutto, la vita anche più tragica in quel suo mistero che è la cosa più naturale del mondo».¹⁴⁵ A Serra interessa ogni piccolo elemento, ogni «microcosmo» ch'è in realtà un «macrocosmo suscettibile di infiniti approfondimenti»¹⁴⁶. Tutto si diffonde dappertutto, si disperde, va in questa o quella direzione, dietro quel soggetto o quell'oggetto indefinitamente.

Nella sua lettera a Luigi Ambrosini del 12 luglio 1915 Serra, non avendo altra intenzione che quella di dare libero sfogo alla propria soggettività, assume come

¹⁴³ *Benedetto Croce e Renato Serra: Polemica sulla storia*, a cura di Alfonso Musci, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, p.144.

¹⁴⁴ R. Serra, *Epistolario*, cit., p. 459.

¹⁴⁵ R. Serra, *Abbozzo di un saggio su Alfredo Oriani*, in *Scritti*, cit., p. 338.

¹⁴⁶ G. Pacchiano, *Serra*, La Nuova Italia, Firenze 1970 («Il Castoro», 39), p. 78.

punto di partenza la teoria della storia di Tolstoj. «Per gli uomini e per la vita, ci sarebbe molto di interessante da notare; ma son cose complesse, e non si possono scrivere. E poi non sono fatti, ma stati d'animo e adattamenti. In Tolstoj c'è quasi tutto, ma sotto un aspetto solo, forse»¹⁴⁷.

L'individuo di Serra, dunque, si lascia prendere da una forza di negazione lucida e impietosa, da un dialogo interno negativo riguardo a se stesso. Come scrive Fausto Curi: «Solo contestando e rifiutando con intransigenza ogni ipotesi di astratta razionalizzazione della realtà storica gli è possibile liquidare le false certezze della cultura positivista e neoidealista ma soprattutto mettere a nudo il suo animo di uomo costretto a patire nella sua desolata solitudine»¹⁴⁸.

La storia rimane sempre la 'cosa in sé', indifferente a noi, che conduce fino ad una condizione di erranza e di spaesamento, di dislocazione da noi stessi, riportandoci alla precarietà dell'essere, legandoci al mondo e destituendoci dalle signorie su di esso. Tale nozione esclude quindi ogni idea di progresso, di causalità e di certezza della propria esistenza. «Compiutezza – si legge in una lettera ad Ambrosini (il 10 settembre 1910) – è ogni volta che uno esprima l'animo suo, in quel punto in quel moto. Ma rispetto all'universo, compiutezza non è mai. Una cosa si aggiunge ad un'altra, e tutte sono diverse, e tutte insieme fanno un solo infinito»¹⁴⁹.

L'uomo, preso nella vertigine – scrive Serra nelle pagine dell'*Esame di coscienza di un letterato* – non agisce nella storia che «chiamiamo presente» e che «non è diversa da quelle, che crediamo di aver letto soltanto nei libri»¹⁵⁰, ma agisce nella «vita» che arricchisce la nostra conoscenza e il nostro essere come tale. In contrasto

¹⁴⁷ R. Serra, *Epistolario*, cit., p. 594.

¹⁴⁸ F. Curi, *Il mondo innumerevole*, in *Tra Provincia ed Europa: Renato Serra e il problema dell'intellettuale moderno*, a cura di Fausto Curi, il Mulino, Bologna 1984, p.52.

¹⁴⁹ R. Serra, *Epistolario*, cit., pp.340-341

¹⁵⁰ R. Serra, *Esame di coscienza di un letterato*, in *Scritti*, cit., p. 408.

con la storia-necessità, si afferma una realtà simile a un «istinto»¹⁵¹, a una «semplificazione»¹⁵², in cui cadono le differenze tra uomo e uomo e ogni uomo diventa uguale all'altro senza mai identificarsi con l'altro. La realtà, o come dice Serra la «forza viva»¹⁵³, scorre dentro di noi. Giocando nel «teatro della storia»¹⁵⁴, in cui nulla «si muta», nulla «diventa», nulla «si perde», Serra rivela la vita, l'unica realtà esistente. Alla storia conferisce un senso passivistico, una idea scettica di come e per quale motivo accadono gli eventi storici. Solo la «coscienza di un letterato» è in grado di cogliere la differenza tra la storia e la vita, quella differenza che, dal punto di vista di Serra, non sa cogliere un grande filosofo come Croce.

La storia ci si presenta quindi come la 'cosa in sé', come l'«imperativo»¹⁵⁵, come la forma che «scoppia tra le mani». Sembra che la vita sia diversa dalla storia e dagli avvenimenti storici, come lo è, ad esempio, la guerra, cui Serra dedica cospicua parte delle sue riflessioni.

Un altro riferimento a Tolstoj del 1912, altrettanto importante, si trova nelle pagine inedite su Romain Rolland, raccolte da Ezio Raimondi nel suo libro *Il lettore di provincia*. Serra sposta l'attenzione verso la sua «coscienza storica», in cui non si verifica il contrasto tra «guerra e pace», «vita e morte», ma, innanzitutto, il contrasto tra volontà e vita, passione e storia. La polarità di questi concetti caratterizza il primo periodo di Tolstoj che in seguito, nella maturità artistica, riuscirà a superare i suoi dubbi e il suo agnosticismo. Il destino di Serra invece è diverso, come è noto. Una volta scelto il percorso dell'agnostico, irto di dubbi, Serra lo percorre fino alla sua fine prematura, combattendo e morendo nelle trincee di Podgora del 1915.

¹⁵¹ Ibid., p. 409.

¹⁵² R. Serra, *Esame di coscienza di un letterato*.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., p. 406.

¹⁵⁵ Ibid., p. 403.

3.2. Tra la storia e la vita: da Kant a Tolstoj

Le riflessioni di Serra sul volere nella storia e nella vita degli individui sono diverse nei vari periodi della sua produzione. Negli appunti su *Emanuele Kant* (1912-1914) Serra afferma che ci sia qualcosa che collega strettamente e a priori il volere dell'individuo con la sola e unica legge morale, la ragione. A partire dalle lettere, rinvenute dodici anni fa a Livorno, il mirabile epistolario d'amore (*Lettere d'amore di Renato Serra*), fino alla scrittura degli ultimi saggi, tra cui *Emanuele Kant* (1912-1914), *Partenza di un gruppo di soldati per la Libia* (1912), *Esame di coscienza di un letterato* (1915), Serra introduce in un mondo di verità il momento della contraddizione come momento proprio e costitutivo del divenire.

I sentimenti di fiducia e di sfiducia «nelle possibilità conoscitive dell'individuo»¹⁵⁶ convivono nelle opere di Serra. Come mostra questo brano delle sue lettere d'amore a una donna ignota, Serra scopre, nella ricerca del volere, l'intimo consenso con la legge universale: «Non avevo conosciuto mai questo bisogno di analisi e di riflessione, di armonia interiore. E mi pare che dovrei portarlo in tutta la mia vita; darle un'unità che le manca; non l'unità apparente e negligente della natura; in cui tutte le voglie e i desideri e i vizi si eguagliano, ma l'unità del volere, in cui la persona si esprime»¹⁵⁷.

Già dall'inizio della produzione serriana sembra che le varie posizioni razionali assunte dal filosofo siano in apparenza lungi dall'essere l'accettazione della filosofia kantiana. Avviene un'evoluzione intellettuale del filosofo, un passaggio che si verifica nel momento di trapasso dalla fiducia alla sfiducia, dal razionale all'irrazionale, dalle forme essenziali a quelle «provvisorie» e «transitorie». Serra

¹⁵⁶ F. Curi, *Il mondo innumerevole*, cit., p.50.

¹⁵⁷ *Lettere d'amore di Renato Serra*, in «Pegaso», I, 1929, n.1, 19, 14, 15. (anche in E. Raimondi, *Un europeo di provincia: Renato Serra*, cit., p. 23).

intende riesaminare, riepilogare il vecchio mondo e risolvere le contraddizioni e le rotture del nuovo. Così, sorge una sua reazione contro la generazione dei nuovi letterati, il De Robertis e gli uomini della seconda «Voce». Egli intende ribellarsi con questa intenzione a chi volesse presentare razionalmente il reale nella sua concretezza: «Non cerchiamo neanche di appianare, di accomodare, di metter d'accordo tutto. La storia è triste, assurda come la vita e contraddittoria come la realtà: essa si ribella perennemente al nostro istinto di comporla in un'armonia sola, in cui non ci sia niente di sciupato, nessuna goccia di sangue in vano, nessuna lacrima non asciugata, nessuno sforzo e nessun grido senz'eco, nessuna cosa perduta assolutamente, caduta dimenticata»¹⁵⁸.

Se la vita non ha «senso», dobbiamo concludere che la vita è assurda? Nient'affatto – afferma Serra. Chiamiamo assurdo ciò che dovrebbe avere senso e non ce l'ha. La vita sopprime l'individuo e il suo sogno di agire in essa e crea se stessa parallelamente con la storia, con la realtà dei fatti. Basandosi su questa idea, l'individuo cade nello spazio a-temporale, continuando a poetizzare la vita. Serra scrive: «L'uomo mi interessa più dell'opera». L'unica cosa che rimane è l'evasione: «... con che cuore pianterei tutta questa baracca e con un po' di inglese che ho imparato proverei d'andare a New York a fare almeno il facchino!»¹⁵⁹.

L'uomo, dunque, non può né «costruire», né «conquistare», né farsi attore e partecipe della storia. Egli «cammina» per le strade della vita, avanza in una direzione come se avesse intenzione di intuire e sentire la realtà della vita incerta, provvisoria e frammentaria.

Continuando nel suo ragionamento, Serra conduce il lettore all'etica di Kant. Le sue riflessioni sul volere «danno luogo alla più bella analisi dell'umanità morale», però - sostiene Serra - il pensatore di Königsberg non elimina in realtà l'opposizione

¹⁵⁸ *Tra provincia ed Europa: Renato Serra e il problema dell'intellettuale moderno*, cit., p.296.

¹⁵⁹ R. Serra, *Epistolario*, cit., p.239.

tipica tra la ragione con i suoi imperativi etici e il comportamento reale dell'uomo, tra il molteplice e l'uno, tra l'empirico e il trascendentale. La ragione, dice Serra, è solo un bisogno di controllo che ci consente di individuare le nostre azioni, cercandone i motivi ed effetti.

Kant allontana dunque la coscienza dal vero rapporto tra l'uomo come un fatto singolare e la legge come premessa dell'azione pratica. «Non si tratta già di esaminare i principi d'azione negli uomini particolari, ma di definire il concetto di ciò che possa essere principio di azione universale»¹⁶⁰. Serra continua ad interrogarsi: se affermassimo che tale imperativo è oggettivo, quale sarebbe il fondamento unico delle azioni? Il suo intento è quello di interrogarsi intorno al suo agire, al suo bisogno individuale nei confronti del principio universale senza lasciare perdere la sua singolarità. E qui Serra eventualmente prende le distanze da Kant. «Ma accanto e insieme alla ricerca del principio universale, si impone l'altra tendenza, che è quasi la rinuncia alla filosofia; la rivincita dell'azione effettiva sul pensiero puro, la considerazione insomma empirica delle azioni e dei fini, nella loro particolare realtà»¹⁶¹. Serra risponde, ritenendo che non possiamo evitare la conflittualità affrontata tra la soggettività e l'oggettività: «Altri problemi restano, sorgono che in lui non hanno svolgimento adeguato: tutto in Kant è legato all'universale – non solo – distinto, ma opposto al resto: quasi dominante in un deserto. Ma dal deserto bisogna tornare alla vita, al reale: bisogna conciliare l'universale col particolare: bisogna risolvere la questione dell'egoismo e del dovere»¹⁶².

Serra vuole superare «le forme vuote» del pensiero, affermando che tale conoscenza è in realtà una contraddizione che non riesca a conciliare il fare particolare e l'esigenza universale: «nello sforzo della conciliazione degli opposti si

¹⁶⁰ R. Serra, *Appunti su Kant*, in *Scritti filosofici*, a cura di Jonathan Sisco, il Mulino, Bologna 2011, p. 420.

¹⁶¹ R. Serra, *Lettere: Emanuele Kant*, in *Scritti*, cit., pp. 576-77.

¹⁶² *Tra provincia ed Europa: Renato Serra e il problema dell'intellettuale moderno*, cit., p. 190.

rivela il contrasto fra l'individuo e l'universale, e la profonda elevazione nel suo superamento»¹⁶³. Che questa sia l'intenzione di Kant risulta chiaro dal momento che l'uomo vuole conoscere l'idea di progresso che ha un oggetto reale nell'individuo.

Secondo Serra, il progresso non è che la buona forma della nostra immaginazione. Tutto ciò ch'è stato, che c'è e che ci sarà entra nel «flusso», nel «fiume» della storia, in cui ciascun evento singolare e concreto passa attraverso la vita e la morte, la necessità e la libertà, la volontà e la passione. Il corpo umano limita l'uomo nella sua conoscenza.

Nel suo saggio *Esame di coscienza di un letterato* Serra continua a ragionare sui rapporti delle volontà singolari nei confronti del volere storico universale: «ho potuto distruggere nella mia mente tutte le ragioni, i motivi intellettuali e universali, tutto quello che si può discutere, dedurre e concludere; ma non ho distrutto quello che era nella mia carne mortale, che è più elementare e irriducibile, la forza che mi stringe il cuore. È la passione»¹⁶⁴. La passione è una delle sue parole chiave. La passione vuol dire la passione della vita. È solo la passione, dunque, che spinge l'uomo a formare il presente, a entrare in rapporto con il mondo esterno in cui cerca di cogliere la cosa in sé, e non una sua rappresentazione. Nella sua passione – afferma Serra – l'uomo approfondisce ancora di più la crisi dell'essere umano.

Nell'interpretazione serriana, la distinzione tra il fatto empirico e la storia, conduce ai risultati nuovi. Trattando dei fatti empirici e atomici che contengono l'intero universo dentro di sé, Serra esclude del tutto la differenza, introdotta da Kant, fra la 'cosa in sé' e il 'fenomeno', cosa che era assolutamente significativa per Kant, in quanto si assumeva che il fenomeno facesse parte della coscienza, e che quindi lo si potesse conoscere e analizzare nei suoi componenti a differenza dell'inconoscibile

¹⁶³ R. Serra, *Appunti su Kant*, in *Scritti filosofici*, cit., p.434.

¹⁶⁴ R. Serra, *Esame di coscienza di un letterato*, in *Scritti*, cit., p. 414.

‘cosa in sé’. «Una storia come composizione razionale e soddisfacente non esiste. Lacrime, sangue: ogni goccia caduta è per se sola»¹⁶⁵.

Serra, quindi, non vede possibile concordare i due piani del razionale e dell'irrazionale e abbandona i limiti del razionalismo kantiano. L'agnosticismo che egli eredita dalla lettura di Tolstoj diventa un punto di partenza nelle sue riflessioni sulla storia, per cui si può dire che egli procede costantemente dal razionale all'irrazionale.

Serra continua a riflettere su Tolstoj nei suoi saggi dedicati a Romain Rolland, raccolti da Ezio Raimondi ne *Il lettore di provincia*. In essi Serra intende associare la sua concezione della vita a quella di Tolstoj, che insieme a Ibsen e Nietzsche ispira e alimenta la generazione dei «simbolisti»: «Quella gente ha ereditato e raccolto per noi il nostro ideale umano e artistico. Ibsen - Tolstoj - Nietzsche»¹⁶⁶.

Il solo approdo sul quale si può contare e su cui ci si può fondare diventa l'agnosticismo problematizzante: «La sua serietà (di Romain Rolland) è grande, davanti a ogni individuo; ogni uomo vivo è un problema che la sua intelligenza si propone con serietà e che cerca di risolvere con simpatia; tutto questo è rispettabile, ma non basta. Pensate a Tolstoj. Manca della chiarezza, dell'intuito artistico. Il mondo dei suoi personaggi che sembra ricchissimo si riduce a poca cosa: anime fatte di nozioni generiche, a cui manca il calore della vita, l'interesse, il distacco»¹⁶⁷.

Serra richiama l'attenzione sul dubbio come metodo, o come principio fondamentale, come valore conoscitivo, in quanto, pur nel rischio dell'errore, egli riesce a mantenere la consapevolezza dell'autocoscienza. Con tale metodo, Serra riacquista, in una nuova ottica positiva, le capacità necessarie per superare le «difficoltà», esposte in *Guerra e Pace*. È il metodo con il quale Serra passa al

¹⁶⁵ *Tra provincia ed Europa: Renato Serra e il problema del problema dell'Europa*, a cura di F. Curi, Mulino, Bologna 1993, p.90.

¹⁶⁶ E. Raimondi, *Il lettore di provincia*, cit., p.138.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.127.

setaccio tutte le conoscenze del reale. «Tutto è fatto dagli uomini: e tutto mi appartiene. Diritto, obbligo di scelta, fra i combattenti: non solo perché siano in me, ma perché tutto è dubbio, incerto, precario»¹⁶⁸. Egli utilizza il dubbio per confutare, mettere alla prova le conoscenze di cui dispone, con un unico scopo: tornare a se stesso, al flusso interno della vita. «Come è bello questo mondo pulito – terra nuda – solitudine mia, finché sarò solo: svincolato da tutto. Libertà del mio pensiero che può annullare tutto; anche la vita. E allora sarò veramente»¹⁶⁹.

Riflettendo sulla storia, il dubbio diventa un mezzo idoneo per conoscere un altro, diverso da sé: «E il mezzo più facile (più vero: esperienza personale: fondamento di tutto). Non ho i volumi, ho solo - me stesso- per rendermi conto attraverso la mia esperienza dei caratteri costitutivi di lui stesso, che vuol dire un vero modo di conoscere se stesso e un altro».¹⁷⁰

Riportiamo qui una lettera scritta da Tolstoj a Romain Rolland il 3-4 ottobre 1887: «Bisogna portarsi allo stato di un bambino o di un Cartesio e dirsi: non ho nessuna idea e nessun credo e voglio conoscere la verità della vita che dobbiamo vivere»¹⁷¹.

I due mondi appaiono in questo senso attraversati da una potente similarità nello sforzo di conoscere e di spiegare i limiti della natura umana, a prescindere dalle teorie della storia universale, dalla *ratio* umana e dalle scienze. Attraverso l'esperienza del dubbio Serra valuta il contributo che autori come Tolstoj e Rolland hanno portato alla cultura, alla storia, alla formazione del pensiero letterario e filosofico del Novecento.

¹⁶⁸ E. Raimondi, *Il lettore di provincia*, cit., p. 135.

¹⁶⁹ Ibid., p. 134.

¹⁷⁰ Ibid., p. 141.

¹⁷¹ L. Tolstoj, *Omnia Opera. Lettere a Romain Rolland*, Letteratura artistica, Mosca 1992, v. 19, p. 149 (la traduzione è mia).

3.3. Isomorfismo della «storia» e della vita, del «pensiero» e del «fatto»

La coppia speculare del «pensiero» e del «fatto», il riflettersi del pensiero nel fatto o del fatto nel pensiero, e forse anche la loro autodeterminazione disgiunta, la loro esistenza autonoma definiscono il discorso delle opere di Serra. Nel confronto tra la posizione critica di Croce e quella agnostica di Tolstoj, individuata dalla fede nel potere della storia concepita come la ‘cosa in sé’, rientra perciò a pieno titolo la meditazione di Serra sulla storia. Chi si confronta con il suo pensiero da questa particolare prospettiva non può non lasciarsi coinvolgere dalla «potenza vitale» dei suoi testi, impostati su tonalità diaristiche o saggistiche, pieni di rivelazioni personali, scritte come di getto. Il suo stile saggistico riflette il desiderio di trovarsi al margine, dove il razionale non domina più il vitale, la superficie del fenomeno si coglie nella tristezza del destino e l'uomo si perde nella solitudine dell'universo.

Tale convinzione apre però la strada alla critica di Gianfranco Contini che, nell'articolo *Serra e l'irrazionale* pubblicato negli *Scritti* del 1948, svela le tracce del suo razionalismo: «Rispetto all'ideale di razionalità suprema l'irrazionalismo è non meno che una risorgente tentazione, una sorta di smobilitazione, di ubbidienza alla ragione per vie umili e coperte»¹⁷². Qui Contini identifica molto chiaramente il nesso che unisce l'impressione iniziale, spesso irrazionale, con la totalità razionale e assoluta. Ritengo tuttavia che il razionalismo di Serra, esaminato sui diversi momenti ed aspetti da Contini, abbia tuttavia altri fondamenti.

Giovanni Pacchiano nel suo libretto *Serra* propone una nuova indagine, in chiave esistenziale, dei lati irrazionali della mentalità serriana e pone l'accento sull'analogia con il «positivismo, di fondo, triste e irrazionale, analogo a quello del

¹⁷² G. Contini, *Serra e l'irrazionale*, in *Scritti in onore di Renato Serra*, Garzanti, Milano 1948, p.104.

Pascoli»¹⁷³. Occorre anche ricordare un libro di L. Anceschi intitolato *La critica letteraria di Renato Serra*, in cui si insiste sul contrasto tra «sensibilismo» e «logicismo», tra irrazionale e razionale.

Pensando che sia necessario liberarsi dalle 'cose', Serra nel suo saggio *Per un catalogo* entra nel mondo intero dei fatti: «Le cose! Tutto quello che c'è in me di meno ingrato si rivolta dispettosamente. Nulla è così vago goffo inconcludente retorico come le cose. Lasciamo questi idoli ai meccanici e ai procaccianti» (1910)¹⁷⁴. Proprio ai «fatti», come gli «Io» individuali, capaci di produrre eventi e testi, come insiemi storici indivisibili, in grado di riempire la “coppa” della vita, di tessere l'insieme della storia, Serra dedica il suo percorso spirituale-creativo.

Nella *Partenza di un gruppo di soldati per la Libia* (1912) ciascun fatto, secondo Serra, esiste per se stesso, e quel fatto che descrive e riproduce un fatto passato, l'uno o l'altro avvenimento storico, non è la sua copia o il suo simulacro: «L'uomo che opera è un fatto. E l'uomo che racconta è un altro fatto. Anche il racconto è una volontà; una creazione, che ha in sé la sua ragione e il suo scopo. Ogni testimonianza testimonia soltanto di se stessa; del proprio momento, della propria origine, del proprio fine, e di nient'altro»¹⁷⁵. Qualsiasi fatto costituisce materia per un nuovo fatto, che forma la materia del presente: «i fatti che si suppongono raccontati sono soltanto la materia (il principio dialettico) del fatto nuovo»¹⁷⁶.

Pensare in termini di fatti vuol dire porre in primo piano le relazioni e le interazioni tra i fatti. Essi sono tali che l'unica cosa che li unisce è la vita. La vita è un'unica, identica corrente che coinvolge tutti gli esseri umani, costretti a seguirla e superarla nello stesso tempo. La storia si decompone nelle storie che entrano nel

¹⁷³ G. Pacchiano, *Serra*, cit., p. 8.

¹⁷⁴ R. Serra, *Per un Catalogo*, in *Scritti letterari, morali e politici*, cit., p. 182.

¹⁷⁵ R. Serra, *Per la partenza di un gruppo di soldati per la Libia*, in *Scritti letterari, morali e politici*, cit., p. 286.

¹⁷⁶ *Ibid.*

«fiume» della vita. L'immagine del «flusso», del «fiume» che trasporta gli uomini nell'inconoscibile lontananza della vita, in cui la «vita» e la «morte», la «guerra» e la «pace» sembrano uguali.

In una pagina della *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* Croce scrive: "Il decadentismo (di Serra) era assai rapace e largamente operante, specialmente tra i giovani; e uno di questi, di bellissimo ingegno e di prode soldato, che cade tra i primi nella guerra, compose allora uno scritto, *l'Esame di coscienza di un letterato*, nel quale con somma sincerità confessava quel che egli pensasse della guerra e dell'Intervento dell'Italia, negando a ciò ogni fine ideale, ogni speranza di maggiore potenza e di elevamento etico, e anche di semplice cangiamento, ma concludendo che la guerra era da volere, e che egli la voleva, in obbedienza alla sua «passione», al sentimento che si era impadronito di lui che, se guerra non ci fosse stata, sarebbe andato perduto, per lui e per gli altri che sentivano come lui, il "momento unico", il momento che non torna, quello il cui ricordo riempie gli animi che converrà ancora prosaicamente vivere...»¹⁷⁷.

La guerra, come tutti gli altri eventi, cade nel flusso della vita, nel flusso dei «fatti» che accadono e che succedono di fronte ad una vita che non si muta e che conserva la condizione assoluta del proprio accadere. Si acuisce in misura ancora maggiore il conflitto tra la vita e la morte, tra la vita e la storia. Nel vortice delle passioni l'uomo rivela a sé un mondo, il mondo delle proprie esperienze, ansie, preoccupazioni, dubbi: il mondo del proprio «Io». Ecco perché, invece delle cose, invece della natura, che dà origine ad una idea approssimativa del mondo, Serra introduce il concetto di «fatto».

Qualsiasi empatia, questa aspirazione, questo movimento verso l'unità riporta i singoli fatti al loro percorso iniziale, al proprio obiettivo, al proprio scopo e posto. Viene introdotto, in tal caso, un parallelo con Aristotele e la sua teoria dei "luoghi

¹⁷⁷ B. Croce, *La Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Adelphi, Milano 1991, p.365.

naturali". Non è tanto importante che i fatti tendano l'uno verso l'altro, poiché ciascun fatto, pensa Serra, occupando un qualsiasi posto nell'universo, nel "continuum" della storia, in cui tutto permane, nel "flusso eracliteo", eterno e immutabile, si muove, dall'inizio alla fine, in relazione al proprio luogo fisico: «non può esser permesso a nessuno di prender congedo dal suo proprio angolo nel mondo di tutti i giorni»¹⁷⁸. E ancora «si vorrebbe che fra i compagni di un'ora e di una passione restasse qualche cosa di come in eterno. E non è possibile. Ognuno deve tornare al suo cammino, al suo passato, al suo peccato»¹⁷⁹.

Si può supporre, come Croce, che tutto si muova «dal bene al meglio», anche se, a volte, la storia tira al peggio, in tal modo qualcosa sparisce dal campo visivo e rimane per sempre inconoscibile. Tuttavia, secondo Serra, tutto è noto e niente sfugge allo «sguardo» universale della storia.

Nel saggio *Per la partenza di un gruppo di soldati per la Libia* tutto esiste in modo che niente si possa perdere e niente si possa acquistare: «un mondo in cui niente si perde». E se la storia nel muoversi non si muove e nel mutarsi non si muta, in relazione ad essa il fatto è in costante movimento. Serra ricorre di frequente ai termini «flusso» e «fiume» come attributi della vita, in espressioni come: «La stessa ora non ritorna mai nel fiume del tempo»¹⁸⁰. Ciascun fatto, quindi, è coinvolto nel flusso della storia che si ripercuote su tutto e che non è mai data dalla somma delle sue parti: «Il tutto non è la somma delle parti».¹⁸¹

Ci si rivela, dunque, un ordine «indifferente» di fatti, indifferente nel senso della mancanza di un'idea iniziale a fondamento del mondo, della sua razionalità e dell'ordine morale. Se il pensiero (la *ratio*) non è il fondamento, allora ne risulta

¹⁷⁸ R. Serra, *Esame di coscienza di un letterato*, in *Scritti*, cit., p. 391.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 398.

¹⁸⁰ R. Serra, *Per la partenza di un gruppo di soldati per la Libia*, in *Scritti letterari, morali e politici*, cit., pp. 286-287.

¹⁸¹ E. Raimondi, *Il Lettore di Provincia*, Felice le Monnier, Firenze 1964, p.125.

un'ulteriore conferma che la realtà è autonoma dalla coscienza razionale. Separati fra loro nel tempo e nello spazio, i fatti costituiscono la materia della storia e i suoi contenuti. Tutto ciò che è razionale, è ridotto da Serra a passiva osservazione del flusso infinito, e per indagare e interpretare la storia occorre affidarsi alle antinomie e alle ipotesi.

Tutto ciò che resta all'uomo, che guarda all'orizzonte dell'infinito, è tornare al «silenzio» della propria essenza, alla «solitudine» nella conoscenza della vita e della morte. «Guardo questa terra che porta il colore disseccato dell'inverno. Il silenzio fuma in un vapore violetto dagli avanzi del mondo dimenticato al freddo degli spazi»¹⁸². Il silenzio dell'essere avvicina Serra alla riflessione del logico e filosofo austriaco Ludwig Wittgenstein. Nel *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein rivela l'armonia del silenzio, affermando che le capacità linguistiche implicano la coscienza umana dei limiti, soprattutto dei limiti della nostra conoscenza.

Nel suo saggio *Per catalogo* Serra afferma: «Noi facciamo dei libri. Anzi non ne facciamo nemmeno; ci contentiamo di leggere e di fare qualche segno sui margini»¹⁸³. Questa riflessione sulla storia è estremamente attuale nella filosofia dell'inizio e della prima metà del Novecento: i fatti si riflettono nelle immagini e le immagini si moltiplicano fra loro. Tale riflessione è per molti versi avvicinabile a quella che si trova nelle opere di R. Barthes, di J. M. Lotman e di M. Foucault.

Serra, dunque, non intende capire come si forma il senso, la forma o la proposizione logica: «Il senso della vita, che per il Pascoli e Serra è poi un non-senso, poiché la proposizione ultima a cui si può giungere è che l'uomo è nudo e solo sulla terra, si realizza soltanto attraverso lo strumento della letteratura»¹⁸⁴. I testi e i fatti

¹⁸² R. Serra, *Esame di coscienza di letterato*, in *Scritti*, cit., p. 400.

¹⁸³ R. Serra, *Per un Catalogo*, in *Scritti letterari, morali e politici*, cit., p. 94.

¹⁸⁴ G. Pacchiano, *Serra*, cit., p.35.

che si moltiplicano tra loro pongono una contraddizione drammatica tra il fatto e la vita, tra il fatto e la storia.

CAPITOLO 4. ISAIAH BERLIN E LEV TOLSTOJ

4.1. «Il senso della realtà» e i «dualismi» storici

L'importanza della figura e del pensiero di Isaiah Berlin nella filosofia, ma più in generale, nella cultura contemporanea, è un dato che non può essere contrastato. La valutazione storica del suo pensiero, nel suo complesso e difficile itinerario, si rende ancora più ardua a causa del profondo e costante divario delle interpretazioni che, specialmente in questo caso, pongono in questione non solo e non tanto il contenuto specifico delle sue idee politiche quanto il loro significato nello sviluppo dell'idea di «storia».

Si tratta di riflessioni che ruotano sempre intorno all'idea di «prospettiva individuale» di Berlin. I saggi *The Sense of reality*¹⁸⁵ (1953), *The Categories and the Concepts* (1978), *The Hedgehog and the Fox* (1953) mettono in relazione la coscienza con la «prospettiva», l'«orizzonte umano» («human horizon»). Il tentativo di «entrare» nelle menti, nei punti di vista delle persone che le professano e negli ambienti sociali o culturali cui appartengono spinge Berlin a creare un certo campo del sapere, *la storia delle idee*, capace di mettere a nudo la natura e le origini delle idee, delle categorie e dei concetti degli individui.

Partendo da questa idea, Berlin va alla ricerca della verità storica che muta e si evolve nel corso del dialogo che si intreccia in una rete di relazioni significati: si tratta di «atteggiamenti», «forme di vita», «stati della mente», «sentimenti» o «volontà». Al centro delle sue riflessioni egli pone «l'immagine» che gli uomini hanno di se medesimi in una determinata epoca e cultura, «le idee», in base alle quali «vedono» se stessi, «le categorie e i concetti», mediante i quali ordinano e interpretano una parte decisiva della loro esperienza. Da ciò nasce la riflessione che

¹⁸⁵ *Il senso della realtà* è il testo di una lezione tenuta da Berlin il 9 ottobre 1953 presso lo Smith College di Northampton nel Massachusetts.

lo storico debba essere capace di «entrare dentro», di «comprendere dall'interno» la «natura umana» che si modifica da epoca a epoca, da cultura a cultura. Abbandonando una concezione della storia schematica e altamente astratta, Berlin elabora la convinzione che la storia sia «la proiezione nel passato di attività di selezione e aggiustamento, la ricerca della coerenza e dell'unità unitamente al tentativo di perfezionarla con tutta l'autocoscienza di cui siamo capaci».¹⁸⁶

Nel presente contesto, ciò che importa soprattutto è l'idea di come costruire una teoria, in grado di far ridurre ad un unico schema i vari modelli e i vari orizzonti della conoscenza umana. Berlin scrive: «ciascuna epoca, ciascun gruppo di uomini, ciascun individuo ha la propria prospettiva, e queste prospettive non rimangono statiche, ma mutano...»¹⁸⁷. Osservando il mondo attraverso le «lenti»¹⁸⁸ del proprio Ego, condizionato direttamente dalle «categorie», dal contesto sociale e culturale, Berlin intende sottrarsi ai limiti imposti dai rapporti soggetto-oggetto e immergersi nelle immense profondità dell'«Io» personale, in cui c'è qualcosa di comune («common»), condiviso in modo simile da tutti gli uomini («shared») e delimitato da confini morali («moral boundary»).

Per dirlo con le parole di Berlin, bisognerebbe indirizzarsi verso la ricerca del «centro unico» («core»), della vita interiore collettiva (la civiltà e la cultura), in cui l'individuo è inserito, del rapporto tra l'«Io» e il «non-Io», tra l'«Io» e il «potere». Non è quindi la realtà come tale ad assumere importanza, quanto la conoscenza interna dell'individuo come libero agente causale, libero da interferenze esterne, che non sia comandato o organizzato dall'«Altro».

¹⁸⁶ I. Berlin, *History and Theory: The Concept of Scientific History*, History and Theory v.1, n.1, 1960, p.14.

¹⁸⁷ I. Berlin, *Il senso della realtà*, in *Il senso della realtà. Studi sulle idee e la loro storia*, trad. di G. Ferrara degli Uberti, Adelphi, Milano 1996, p.64.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.38.

Berlin riesce anzi a mostrare che la libertà può essere tolta all'individuo in virtù della sua apertura all'«Altro»¹⁸⁹. Ne discendono diverse conseguenze: l'individuo può cadere in contraddizione con se stesso, essere diverso da come è o agire in contrasto alla sua natura. Si tratta dunque di due prospettive dell'«Io»: la prima definita «personalismo particolaristico», è caratterizzata dall'esperienza empirica e dalla libertà individuale, la seconda, il «personalismo universalistico», rappresenta uno sviluppo della vita a favore dell'«Altro», della società, della massa, del popolo, del «non-Io».

Le «categorie» e i «concetti» ci appaiono quindi come sono: non atemporali, oggettivi, ossia verità derivate dall'eterna e immutabile essenza della natura umana. Il compito che ne consegue, arduo e tale da mettere alla prova le risorse del realismo ('empirico', 'critico', 'gnoseologico'), implica due aspetti: 1) al posto della «riflessione speculare» subentra la «riflessione diffusa» che viene dispersa in maniera uguale in tutte le direzioni; 2) i fatti quindi si presentano come valori oggettivi della conoscenza.

Infatti, in *Rivoluzione romantica*¹⁹⁰ (1960) Berlin scrive: «Per scoprire la giusta maniera di vivere non serve a nulla cercare idee innate o verità a priori. Le prime non esistono, e le seconde non ci danno nessuna informazione sul mondo, ma soltanto sul modo in cui usiamo le nostre parole e i nostri simboli»¹⁹¹. L'esperienza giunge ai valori, sviluppando, insieme alle verità oggettive, le verità soggettive. Insieme al

¹⁸⁹ Il riferimento è al celebre saggio *Two concepts of Liberty*, in *Four essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

¹⁹⁰ *La rivoluzione romantica* fu scritto per un convegno svoltosi nel marzo 1960 a Roma, dove fu letto in traduzione italiana. Il testo italiano è comparso in Isaiah Berlin, *Tra la filosofia e la storia delle idee: intervista autobiografica*, a cura di Steven Lukacs, Firenze, 1994.

¹⁹¹ I. Berlin, *La rivoluzione romantica: una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà. Studi sulle idee e la loro storia*, trad. di G. Ferrara degli Uberti, Adelphi, Milano 1996, p.273.

sapere entra quindi in gioco il comportamento affettivo, che fa risplendere i contenuti come valori, come «fatti dagli uomini»¹⁹², come «forme», «prospettive», «azioni libere».

Al posto della realtà come materia, come sostanza deve subentrare la realtà come «orizzonte», come «prospettiva»¹⁹³. Da questo punto in poi, la vera conoscenza dipende dalla spontanea attività delle immense facoltà dell'immaginazione simpatetica e affine all'artista. Berlin risente ancora di più dell'influenza delle idee di Josiah Royce, il fondatore del «personalismo» americano: «Il mondo è il poema... immaginato dalla vita interiore».¹⁹⁴ «Ciò nondimeno, una mera elencazione di fatti non è storia, neppure se vi aggiungiamo ipotesi scientificamente verificabili; soltanto la loro collocazione nella concreta, ricca, piena tessitura della “vita reale”, talvolta opaca ma compatta – l'intersoggettivo continuum dell'esperienza, direttamente riconoscibile –, ci darà la storia»¹⁹⁵.

Berlin sottolinea che «i «fatti» devono restare gli stessi per tutti questi diversi orizzonti, altrimenti non avremmo nessuna verità storica».¹⁹⁶ Al contrario di quanto affermano comunemente gli scienziati, i fatti non si distaccano da noi stessi, perché «sono intrinseci alla nostra normale esperienza quotidiana di esseri umani in rapporto l'uno con l'altro – l'intera vita intellettuale, immaginativa, morale, estetica, religiosa degli uomini»¹⁹⁷. I fatti si realizzano nelle «prospettive» e nelle «prospettive di

¹⁹² I. Berlin, *La rivoluzione romantica*, cit., pp. 281-282.

¹⁹³ Ibid., p.284: «la materia su cui agisce la mia volontà, e che io modello».

¹⁹⁴ Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures*, Mineola, New York 2015, p.162.

¹⁹⁵ I. Berlin, *Il senso della realtà*, cit., p.66.

¹⁹⁶ Ibid., p.65.

¹⁹⁷ Ibid., P.67.

prospettive»¹⁹⁸ e, da come è fatta la loro verifica, dipende la verità delle azioni che facciamo e conosciamo.

Nella sua opera *The Concepts and The Categories* Berlin sviluppa una critica fondamentale alle due principali correnti della filosofia a lui contemporanea: il Circolo di Vienna e la Scuola di Oxford (A.J. Ayer, I. Austin, Stuart Hampshire) con cui Berlin è venuto in contatto nei suoi anni di studio ad Oxford. Berlin vuole evitare di distaccarsi dalla storia e dal modo di pensare che riteneva proprio dell'uomo: «while empirical experience is all that words can express – that there is no other reality – nevertheless verifiability is not the only, or indeed the most plausible, criterion of knowledge or beliefs or hypothesis».¹⁹⁹

Berlin rivolge la sua critica al principio di verifica, che presenterebbe due pericoli: quello di applicare concetti dualistici, e quello di fornire una conoscenza a priori della natura dell'uomo.

Non è possibile esprimere tutto con un unico tipo di proposizioni verificabili o già verificate sulla base di enunciati osservativi singolari. Questo tema torna con terminologia molto simile nelle pagine della logica fenomenalistica. È un errore, afferma Berlin, aderire ad una concezione sistematica, in cui i concetti fenomenici sono necessari per giustificare il fatto apparente. I fenomenalisti si rivolgono a due tipi di proposizioni: se una proposizione può essere stabilita conclusivamente nell'esperienza è verificabile «fortemente»; se l'esperienza invece può renderla probabile è verificabile «debolmente».

Da una distinzione tra le «verificazioni forti» (proposizioni categoriche) e le «verificazioni deboli» (proposizioni ipotetiche) si ricava una visione contraddittoria della realtà. Tale riduzione, dunque, implica una modificazione del discorso e, rispettivamente, una distorsione della realtà nella coscienza dell'individuo. Per

¹⁹⁸ I. Berlin, *Il senso della realtà*, cit., p.65.

¹⁹⁹ I. Berlin, *The Power of ideas*, ed. by Henry Hardy, Princeton University Press 2000, p. 3.

evitare tale confusione, Berlin torna ai classici, al passato, alla loro forma di conoscenza, o auto-conoscenza, che può essere acquisita soltanto mediante lo studio della storia intellettuale degli uomini.

Berlin mostra il suo consenso con la visione storica di Tolstoj che conduce gli uomini al «confine», dove il confine diventa «confinarietà» e condizione generale dell'essere umano: «Berlin admires Tolstoy's struggle to solve the pervasive duality between the fox and the hedgehog – a duality that Tolstoy recognizes as a feature of reality and that Berlin sees as rooted in Tolstoy himself».²⁰⁰ «It remains within Tolstoy himself an unresolved dilemma between seeing the real life in light of the lived experience of individuals including the infinite specificities of emotions, textures, speeches, thoughts, tastes, insights, and so on – a manifold of experiences that defies translation into one inclusive historical narrative – and the search for ultimate causes»²⁰¹.

Nel suo saggio *The Hedgehog and The Fox* Berlin, riferendosi ad un famoso verso del poeta greco Archiloco, ci induce a pensare che Tolstoj «era per natura una volpe, ma credeva fermamente di essere un riccio». La volpe, dice Berlin, è consapevole del ruolo della differenza, è alla ricerca della realtà molteplice, multiforme, contraddittoria, in divenire, collegata genericamente, de facto, per qualche ragione psicologica o fisiologica, che non conduce alla conoscenza della realtà in sé. Il riccio, al contrario, cerca un principio di unità universale, singola. La scelta, quindi, fra l'una e l'altra non sembra una risposta completa o definitiva a cosa sia la realtà di Tolstoj. Quale attento osservatore dell'efficacia delle idee, Berlin riesce a far comprendere al mondo occidentale la particolarità del pensiero storico di

²⁰⁰ C. Yumatle, *Isaiah Berlin's Anti-reductionism: the move from semantic to normative perspectives*, (History of Political Thought), vol. XXXIII, n.4, 2012, p.680.

²⁰¹ Ibid.

Tolstoj. Il suo genio è «devastatingly destructive»²⁰², dice Berlin, tale da riuscire a «isolate the truth by annihilating that which it is not – namely all that can be said in the clear, analytical language that corresponds to the all too clear, but necessarily limited, vision of the foxes».²⁰³

Berlin desidera scoprire una qualche formula infallibile, una ricetta universale, valida per tutte le culture, i popoli e gli individui: «There must be common language, common communication and, to some degree, common values, otherwise there will be no intelligibility between human beings»²⁰⁴. Non vale la pena, sostiene Berlin, basarsi sull'esperienza «qui e adesso». L'uomo attinge la sua conoscenza del mondo esclusivamente dal passato: «To say anything significantly about the world we must bring in something other than immediate experience (whatever 'immediate' may mean), namely the past and the future, and absent objects, and other persons, and unrealized possibilities, and general and hypothetical judgments, and so forth»²⁰⁵.

Indirizzandosi alla conoscenza del passato, Berlin fa un salto nel presente. Stare nel presente, «qui e adesso», vuol dire rivolgersi alle strutture grammaticali del passato che inevitabilmente trascinano con sé una graduale perdita di significati, di realtà delle quali possiamo conoscere solo una faccia o uno strato. C'è sempre qualcosa che si perde nella transizione dall'una all'altra fase culturale. E se vogliamo davvero recuperare il vero senso del passato, mostrare le cose come sono, riprodurre ciò che le rende se stesse, dobbiamo «entrarvi dentro con l'immaginazione», farci noi stessi parte del passato, della struttura oggettiva dei bisogni e dei valori umani.

Cominciamo a vedere come l'interesse per il pluralismo spinga Berlin a creare la teoria dei valori etici – reciprocamente incommensurabili – una teoria che rende

²⁰² I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, Weidenfeld and Nicolson 1953, p.76.

²⁰³ Ibid., p.76.

²⁰⁴ I. Berlin, *The roots of Romanticism*, Princeton University Press, 2001, p.145.

²⁰⁵ I. Berlin, *Concepts and categories*, Pimlico, London 1999, p.78.

logicamente incoerente la credenza nell'unico criterio della verità. Tale interesse conduce l'autore a porre l'attenzione all'intera sfera della conoscenza umana, in cui ogni segmento della realtà si intreccia con tutti gli altri: «Essi non sono pertanto né veri né falsi; sono solamente ciò che sono, ossia forme di vita, intenzioni, scelte, modi di vedere, atteggiamenti politici, stati della mente o del sentimenti o della volontà – una volontà individuale o collettiva, determinate o libera».²⁰⁶

Berlin, dunque, giunge ad un livello di riflessione ulteriore, pensando che sia necessario modificare il nostro modo di pensare. Come lo storico esperto, Berlin propone di lasciare da parte il principio di verifica e concentrarsi esclusivamente sul principio di incommensurabilità.

Nel suo saggio *My intellectual path*, pubblicato nel 1998 in una raccolta di saggi *The Power of ideas*, Berlin individua il nucleo concettuale della sua filosofia. Il pluralismo assume una particolare importanza, cioè la visione non lineare della realtà. Berlin scrive: «I'm not a relativist ... which of us with his own values, which cannot be overcome or integrated».²⁰⁷ E continua: «That is why pluralism is not a relativism – the multiple values are objective, part of the essence of humanity rather than arbitrary creations of man's subjective fancies».²⁰⁸

In *Two concepts of Liberty* (1958), Berlin lavora molto all'idea di pluralismo e di molteplicità. Il risultato cui Berlin giunge è l'introduzione al dialogo tra le culture e le epoche lontane dalla propria, dialogo che è in grado di arricchire tutte le parti. Il male – afferma Berlin – è insito nell'essenzialismo, nell'impostazione classica che richiede la verità unica, il dominio di alcuni valori a scapito degli altri. La verità, quindi, dipende dall'istinto, dall'intuizione, dalla prospettiva dell'individuo. Il

²⁰⁶ I. Berlin, *La rivoluzione romantica*, cit., p.300.

²⁰⁷ I. Berlin, *The Power of ideas*, cit., p.14.

²⁰⁸ Ibid.

tentativo di scoprire le strutture storiche esige che lo storico si collochi nello “spazio marginale” tra «l’Io» e «il non-Io», ai confini della conoscenza.

In tal modo, Berlin riesce a rievocare il modello storico di Tolstoj, a creare cioè il «contesto» senza eliminare i confini e l’autonomia della sfera personale. «Entrare dentro con l’immaginazione» nello spazio del «non- Io» consente a Berlin di farsi co-autore della storia tolstoiana, dei suoi concetti e delle sue categorie. Tale penetrazione nel «non-Io», diverso dall’«Io», non deforma la prospettiva, non conduce alla negazione. Siccome non esiste la realtà come cosa in sé, l’individuo, delimitato dalla prospettiva, non deforma nulla. Al contrario, Berlin appare in grado di avvicinarsi a «confini» che sono abbastanza flessibili, di indagarne il contenuto potenziale, variabile, soprattutto all’interno dell’«orizzonte» e della «prospettiva». Dal suo punto di vista, occorre penetrare il confine tra «l’Io» e il «non-Io», nel contesto dell’esperienza, e scoprire, in base alla nostra concezione, una diversa concezione dell’uomo.

Poiché ogni filosofo ha la propria prospettiva personale, non esiste, quindi, una prospettiva valevole per tutti, per tutti i tipi di realtà. Ci sono, dunque, prospettive e realtà differenti, unite dai valori, dai contesti sociali e culturali. Le verità ci appaiono come componenti plurime, variabili, contestuali, provvisorie in un tessuto culturale dinamico che comprende «reazioni», «percezioni», «ricostruzioni», «situazioni» storiche concrete.

Per aprirsi interamente alla storia, alle «prospettive» e agli «orizzonti», Berlin ricorre alla metafora del ritratto: «Allo storico interessa dipingere un ritratto che trasmetta lo schema peculiare, unico dell’esperienza, e non una radiografia che sia in grado di fungere da simbolo generale di tutte le strutture più o meno simili».²⁰⁹ Ci sono in effetti momenti in cui sembra di percepire tra le righe il tentativo di concepire il mondo come immagine, come prodotto esclusivamente umano. In questa

²⁰⁹I. Berlin, *Il senso della realtà*, cit., p.59.

prospettiva, Berlin ci riporta ad un'esperienza pre-epistemica di sé e del mondo: «Our images and powers of conception are limited by the fact that our world possesses certain characteristics and not others: a world too different is (empirically) not conceivable at all: some minds are more imaginative than others, but all stop somewhere»²¹⁰.

Tutto il mondo moderno si presenta come «imposizione». La prospettiva come imposizione costituisce il modo del disvelamento dell'essere proprio della nostra epoca e fornisce, allo stesso tempo, la particolare configurazione di uomo e essere. Proprio qui sta la rottura di Berlin con il passato, la sua volontà di svincolarsi da un unico modello di storia. Poiché l'immagine è in gran parte un prodotto storico che sta al confine tra «l'Io» e «il non-Io», Berlin rievoca le prospettive del passato, secondo cui «il non-Io» diventa il fondamento storico per l'«Io», per il nuovo mondo dell'età nuova.

4.2. «Il realismo scettico» di Tolstoj nella «prospettiva» marginale di Isaiah Berlin

Con queste premesse teoriche, rivolgo di nuovo in questa sezione la mia attenzione alla visione storica di Tolstoj, che Berlin illustra eloquentemente nel suo saggio *The Hedgehog and the Fox*. In Tolstoj Berlin scopre la fonte di due idee capitali, che sono tuttora vive e vitali. Si tratta della «dualità» nella definizione della realtà, da cui Berlin ricava ispirazione e interesse. Introdotti nel contesto storico, i valori e le «prospettive» (ossia il multicentrismo) consentono a Berlin di esplorare i confini del proprio «Io». Dall'esame dei confini emergono nuovi e più soddisfacenti orizzonti, da cui sorgono una nuova ricchezza di decisioni, di risposte individuali e di scelte consce.

²¹⁰ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p.73-74.

Nel suo «orizzonte», nella sua «prospettiva» Berlin riesce ad arricchire la visione storica di Tolstoj, aprendo nuove possibilità di attualizzare il suo pensiero, il suo sentimento, fino ad allora rimasti fuori dai confini dell'immaginazione europea. Secondo Berlin, possiamo e dobbiamo inserire Tolstoj nel contesto filosofico contemporaneo, nell' «attuale struttura del mondo» («*actual structure of the world*»).²¹¹ Cercando di far rivivere tale realtà associandosi ad essa, egli prende lo spunto dal «*realismo scettico*» («*sceptical realism*»)²¹² di Tolstoj, cui dedica i suoi saggi principali, tra cui è necessario citare *The Hedgehog and the Fox* (1953) e *The Historical Inevitability* (London: Oxford University Press, 19tra). Non si tratta quindi che di una versione contemporanea della teoria della storia di Tolstoj, che viene presentata in forme nuove e riconoscibili entro la singola prospettiva epistemologica.

A prescindere dalla sua maggiore propensione al determinismo, Berlin si sofferma in modo particolare sullo scetticismo di Tolstoj, sulla sua maggiore fiducia nell'Io empirico, nell'individuo e nella sua libertà. Di qui, l'indicazione di una via di mezzo, di una prospettiva dell'Io personale che rompa con la contrapposizione realismo-idealismo e che cerchi di liberarsi dall'oscillazione continua tra soggettivismo e oggettivismo. Berlin desidera guidare o dominare la volontà verso la creazione di una personalità che prevalga fra le idee dominanti: il monismo trionfante, il determinismo filosofico, il relativismo ancora prevalente. Allo scopo di evitare i movimenti «pericolosi», tra cui Berlin annovera, prima di tutto, il relativismo, egli si dedica allo studio delle opere di Tolstoj che gli sembrano essere più in grado di cogliere la realtà nella sua dimensione di verità oggettiva.

La cosa importante, ed al contempo difficile – scrive Berlin – è riuscire ad approssimarsi alla linea di confine dove si realizza la relazione tra l'Io e il non-Io. Berlin così contesta la concezione della realtà come la «cosa in sé». L'approccio

²¹¹ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p.73.

²¹² I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p.79.

tradizionale, sulla base del quale la storia tolstoiana è vista come la «cosa in sé inconoscibile» (B. Croce), o «inevitabilità tragica», «relatività assoluta» (Renato Serra), nell'attuale contesto, complesso e instabile, perde di significato e di rilevanza. Berlin non ama gli schemi, in cui si perde ogni traccia dei dettagli, né gli piace il termine «astrazione», sostituito quasi sempre dal sostantivo «empiricità» e dall'aggettivo «empirico». In realtà, seguendo un approccio sempre al confine, e quindi una tesi che nega la realtà della cosa in sé e che tuttavia ammette la realtà dell'Io empirico, Berlin si sposta verso la sfera autonoma e interiore.

In primo piano quindi si pone il soggetto, capace di «immergersi» nel più profondo di sé per giungere fino a quel punto, in cui scopre l'altro da sé, lo rimuove da sé e lo oppone in sé a sé nel momento in cui si rivolge a se stesso. Il gusto dello sconfinamento è la molla che induce Berlin a passare dall'esterno all'interno, dalle cose all'io. La penetrazione nella «natura dell'Io» lo pone di fronte alla possibilità di pensare congiuntamente le forme e gli eventi, tradizionalmente visti come separati e contrapposti.

Affascinato dal temperamento radicale di Tolstoj, Berlin esclama: «We remain in the dark: *obscurum per Obscurius*»²¹³. Lo scetticismo, intriso dell'ironia tolstoiana, sembra manifestarsi con tinte ancora più evidenti nelle riflessioni di Berlin sul ruolo del «confine». Tale avvicinarsi al confine, sostiene Berlin, lo spinge ad abbandonare la realtà della cosa in sé e tornare a se stesso, al confine tra l'«outer» e l'«inner». «Tolstoy himself, too, knows that the truth is there, and not 'here' – not in the regions susceptible to observation, discrimination, constructive imagination, not in the power of microscopic perception and analysis of which he is so much the greatest master of our time». «Both (Tolstoy and Maistre) stress, over and over again, the contrast between the 'inner' and the 'outer', the 'surface' which alone is lighted

²¹³ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p.25.

by the rays of science and of reason, and the ‘depths’ – ‘the real life lived by men’».²¹⁴

Introducendo un sistema di confine, caratterizzato, al suo interno, dalla stretta interconnessione dell’«inner» (l’interno) e dell’«outer» (l’esterno), della «surface» (la superficie) e della «depth» (la profondità), Berlin vuole mostrare il luogo del contatto specifico tra l’interno e l’esterno. Ciò che è esterno, continua Berlin, può diventare interno e gli ambiti messi in comunicazione cessano di apparire separati ed eterogenei, raggiungendo un livello di omogeneità. La questione della realtà, sollevata da Tolstoj, si riduce a quella dell’individualità, dotata di senso e produttrice di senso al confine, in grado quindi di pensare se stessa e di farsi pensare dagli altri. Il senso, quindi, nella dottrina di Tolstoj, non è un’apparenza, bensì un effetto di limite, di superficie, di bordo. Se si tocca un dentro, lo si fa secondo il confine, entro la superficie. Essa è da pensare come un limite della realtà che però si proietta nell’«outer» e soltanto nella sfera interna («inner»), nella «profondità» dell’Io umano, che occupa un posto centrale nei suoi scritti, si rivela il vero senso della storia: «Tolstoy was the least superficial of men: he could not swim with the tide without being drawn irresistibly beneath the surface to investigate the darker depths below»²¹⁵.

Nel saggio *The Hedgehog and the Fox* Berlin introduce un «contesto» narrativo, in cui lo scetticismo tolstoiano si riprende e si ristabilisce nel suo rapporto autentico con la nostra propria immaginazione e la nostra concezione dell’uomo. La questione principale è cosa sia la storia, e se la storia sia reversibile o irreversibile, prevedibile o imprevedibile. Nelle diverse società e culture, e nelle diverse situazioni concrete, questo confronto assume varie forme, ma in tutte presenta il medesimo senso.

Similmente al modo in cui il senso si forma ai confini tra l’«inner» e l’«outer» – e che è attuale in qualsiasi tempo, luogo e contesto, non essendo né storico, né

²¹⁴ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p.78

²¹⁵ Ibid., p.81.

astorico, bensì un transtorico che attraversa la storia secondo un modulo accumulativo – si formano i confini tra la storia e la scienza. Berlin, andando alla ricerca della «struttura» («framework»), dell'«ambiente» («atmosphere»), del «medium», del regno della varietà di valori che possiamo scoprire nelle profondità dell' «Io», non può non calarsi nella realtà di regole e di leggi della natura («relatively conscious»). Berlin entra nella «inner reality» di Tolstoj e ogni eventuale imprecisione o fraintendimento lo spinge fuori di sé, proprio nella sfera fenomenale della realtà.

La teoria del confine, quindi, ci consente di mostrare Tolstoj da un nuovo punto di vista, e cioè dal punto di vista del suo interesse per i confini tra l'«Io empirico» e il «non-Io», tra «l'Io» e il «potere». Berlin si rivolge alla coscienza umana, assumendola, dunque, come il punto di partenza nell'analisi della visione storica di Tolstoj. La coscienza scopre la «tessitura» della propria esistenza nello spazio del medium e lo abbandona al solo fine di classificare gli oggetti e strutturare i concetti. La mancanza di un «punto di osservazione esterno»²¹⁶ non esclude la verità della conoscenza empirica come tale.

Lo sguardo realistico di Tolstoj ci mostra la presenza della «dualità», o come aggiunge Berlin, della nuova epistemologia, della nuova realtà della coscienza, ossia la conoscenza del mondo esterno acquisita dall'osservatore appunto «dall'interno». Proprio questo aspetto, nonostante le pretese realistiche di Tolstoj nei confronti della conoscenza, ci induce a seguire l'esperienza «interiore» di Berlin e a spostare la nostra attenzione verso l'orizzonte dell'Io interno, verso i suoi confini.

Negli scritti di Berlin è dunque rilevabile una tendenza generale ad ampliare e approfondire la concezione della prospettiva. Questa è la verità che parla del mondo intimo dell'uomo, è la verità che si modifica a seconda di chi la vuole conoscere. La soluzione riscontrata da Berlin nel cammino della ricerca si pone come via di mezzo,

²¹⁶ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, p. 68: «some (impossible) vantage point outside it».

come confine che introduce i valori oggettivi presenti all'interno, nella sfera del medium, nel «flusso» infinito della vita.

4.3. La semantica del «medium»

Più avanti avrò modo di tornare su questo tema. In questa sezione mi concentro invece sul concetto di «medium». Questo tipo di conoscenza, dice Berlin, non è né induttivo, né deduttivo. Essa può essere descritta e analizzata soltanto nei termini del «medium»: «In the pages of *War and Peace* we get a sharp juxtaposition of reality – what really occurred – with the distorting medium...»²¹⁷. Berlin adopera l'aggettivo «distorting» e lo usa nel senso di «concepito» o «interpretato» erroneamente. Come dice Berlin: «the distorting medium» conduce Tolstoj alla «dualità» nella concezione della realtà, o a un dilemma: che cosa sono «Io», se il mio Io è veramente libero o tuttavia determinato dall'avvenire storico?

Il medium è un concetto-limite o di confine, è quello che non sottintende una definizione precisa, non perché sia senza significato, ma piuttosto perché è troppo carico di significato. Il «medium», dunque, dal punto di vista di Berlin, entra a far parte di «ourselves, we do not and cannot observe as if from the outside; cannot identify, measure and seek to manipulate; cannot even be wholly aware of, inasmuch as it enters too intimately into all our experience, is itself too closely interwoven with all that we are and do to be lifted out of the flow (it *is* the flow) and observed with scientific detachment, as an object».²¹⁸

²¹⁷ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p. 15.

²¹⁸ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p. 68.

Diversamente da quanto dice Berlin, Morton White scrive a proposito che: «It's hard to believe that the Tolstoy who thought that Hegelian speculation was gibberish and who dismissed Schelling's idealism sought to learn something about a flow or medium that he neither mentions nor characterizes»²¹⁹. E prosegue: «he was a fox who studied many little things»²²⁰. Tolstoj, dunque, rimanendo interamente nei confini dell'esperienza umana che si realizza attraverso lo sviluppo del sapere empirico, non può mai arrivare alla conoscenza di un medium. In tal modo, White si oppone radicalmente a Berlin dicendo che la natura empirica di Tolstoj è tanto più ricca quanto più si dispiega nei processi del mondo della natura. «In my view, the Tolstoy of *War and Peace* was not a bitterly disappointed fox tried unsuccessfully to be a hedgehog, but a thinker who came to accept determinism by using the methods of fox».²²¹

Nonostante quello che scrive White, ritengo che il pensiero di Tolstoj, svolto con una geniale intuizione artistica, sia più vicino a quello di Berlin. Dopo aver conosciuto i limiti della natura umana, Berlin pone il pensiero al confine tra l'uno e il molteplice, tra l'universale e il concreto. La sua acutezza di analisi nei confronti del come recuperare le idee del passato gli consente di mostrare la teoria di Tolstoj alla luce della struttura bipolare del reale. Tolstoj è sempre vivo, è sempre presente nella nostra coscienza e lo si può comprendere, dice Berlin, se riusciamo ad individuare i confini della realtà: «True man is at once an atom living its own conscious life 'for itself', and at the same time the unconscious agent of some historical trend, a relatively insignificant element in the vast whole composed of a very large number of such elements».²²²

²¹⁹ M. White, *From a philosophical point of view. Selected studies*, Princeton University Press, 2005, p.66.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid., p.57.

²²² I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p.33.

Il medium, nel quale siamo immersi (il fluire della vita), penetra nella realtà, nella conoscenza, attraversando le nostre categorie permanenti ma non lasciandosi esaurire da esse: vero e falso, reale e apparente, buono e cattivo, bello e brutto, oggettivo e soggettivo, nessuna di queste categorie è applicabile al medium in sé. Il medium è la situazione del silenzio, in cui ci troviamo e di cui possiamo solo parlare. Molti tendono ad abbandonarlo per poi passare alle conoscenze concrete, alle verità scientifiche e metafisiche.

Diversamente Tolstoj, trovandosi al confine tra «inner» ed «outer», appare come uno dei più importanti intellettuali e pensatori volti alla ricerca della verità. Il medium, dice Berlin, è una superficie di confine: «all'interno»²²³ c'è la storia, «all'esterno» c'è una parte del mondo in cui viviamo, conosciamo e classifichiamo attraverso l'analisi.

4.4. «L'io empirico» di Lev Tolstoj

Come scrive Gil Delannoi,²²⁴ nella prefazione al libro *The Sense of Reality*, bisogna attribuire al merito di Berlin il «metodo», o più precisamente, la sua «capacità» di esporre la storia e le sue idee secondo una visione in grado di cogliere e mostrare «the diversity», «its complexity and even its incoherence» «which is of

²²³ I. Berlin, *Il senso della realtà*, cit., p.57: «Con grande pazienza, diligenza e assiduità possiamo scavare sotto la superficie, ma la consistenza è quella di una sostanza vischiosa: non incontriamo muri di pietra né ostacoli insuperabili, ma ciascun passo è più difficile, ciascuno sforzo di avanzare ci spoglia del desiderio o della capacità di continuare. Tolstoj, Shakespeare, Dostoevskij, Kafka, Nietzsche sono penetrati più a fondo di John Buchan o H.G. Wells, o anche di Bertrand Russell...».

²²⁴ Delannoi è uno dei più promettenti politologi francesi emergenti

greater importance today than ever».²²⁵ Si tratta palesemente del «pluralismo» di Isaiah Berlin che, influenzato dall'empirismo, aspira a perfezionare ed estendere l'area semantica della dottrina storica di Tolstoj, iscrivendola in un contesto interculturale. Tutte queste connotazioni – empirismo, scetticismo – pur rispondendo ad aspetti fondamentali della formazione di Berlin, non possono esprimere né singolarmente, né complessivamente l'originalità del suo pensiero.

Comunque sia, molti dei saggi di Berlin pongono l'uomo al centro dell'esperienza, del regno dei fini che ha natura essenzialmente individuale e personale. E mi pare di poter sostenere che buona parte di ciò che dice su questo tema derivi dalle idee storiche di Tolstoj. L'emergere di nuove specie di intuizioni e di orizzonti è evidente nella scelta e nel trattamento riservato all'*Epilogo* di Tolstoj nel celebre saggio *The Hedgehog and the Fox*. Dirò a questo proposito qualche parola intorno alle affinità tra le due forme di vita, quella tolstoiana e quella berliniana.

Nel celebre *Epilogo*, a conclusione del romanzo *Guerra e Pace*, Tolstoj abbraccia con più forza e con maggiore perspicacia il senso della natura dell'individuo. Ogni conoscenza, dice Tolstoj, nasce nell'individualità. L'«Io voglio», amplificato dalla coscienza di sé, dalla volontà empirica, diventa una premessa primaria di qualsiasi azione pratica: «Se la coscienza della libertà non fosse una fonte di conoscenza di se stessi, separata e indipendente dalla ragione, sarebbe soggetta al ragionamento e all'esperienza; ma in realtà una simile soggezione non si dà mai ed è impensabile»²²⁶. Esplorando l'atto della volontà dell'uomo che realizza se stesso sia come volontà sia come la più piccola unità storica, Tolstoj si rivolge alla «libertà empirica», alla libertà che noi realizziamo quando ci rendiamo conto del

²²⁵ G. Delannoi, *Preface to the French Edition of the Sense of Reality*, Trans. by John Atherton, Les Editions des Syrtes, Paris 2003: «Recognition of the diversity of the world, its complexity and even its incoherence, is of greater importance today than ever», p.2.

²²⁶ L. Tolstoj, *Guerra e Pace*, intr. di Serena Vitale, trad. di Pietro Zveteremich, Garzanti, Milano 2003, vol. II, pp. 1797-1798.

desiderio di agire. Non si tratta, dunque, del concetto della volontà a priori, nella cui fase si manifesta la vera libertà morale (come afferma, ad esempio, Schopenhauer²²⁷). Al contrario, Tolstoj si limita a ciò che «io voglio», alla mia decisione e a come essa influisce sulla mia azione: «Qualsiasi uomo, sia il selvaggio che il pensatore, per quanto il ragionamento e l'esperienza gli dimostrino in modo inconfutabile che è impossibile immaginare due azioni diverse nelle medesime condizioni, sente che, senza questa assurda idea (che costituisce l'essenza della libertà), non può immaginarsi la vita. Sente che per quanto sia impossibile, è così e senza questa idea della libertà, egli non solo non capirebbe la vita, ma non potrebbe vivere neanche per un istante»²²⁸.

Per mezzo della «volontà», l'uomo riesce ad indicare ciò che resta a noi sconosciuto e inconfondibile: «La libertà, per la storia, è soltanto l'espressione di un residuo ignoto di ciò che noi sappiamo delle leggi della vita dell'uomo»²²⁹. Alla fine, l'uomo si imbatte nei «motivi», nei «caratteri», nella necessità. Tolstoj non crea un'immagine della libertà universale, della libertà dell'ordine superiore. Rimane poco da attribuire alla libertà, e questo poco si disperde nelle «azioni», nei dettami razionali della scienza. Una piccola realizzazione della libertà, la cosiddetta libertà della volontà, diventa un movimento individuale dell'anima, dipendente dal tempo, dallo spazio e dalle motivazioni. Schopenhauer, ad esempio, definisce tale movimento dell'anima un'«illusione», un «autoinganno». Senza rinunciare al concetto di libertà, egli mira a raggiungere una concezione in cui la volontà

²²⁷ A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, Laterza, Bari 1981, p. 57: «Ma questo è il concetto di libertà empirico, originario, popolare, stabilito fin da principio, per il quale libero significa “conforme alla volontà”. Questa libertà l'autocoscienza la enuncerà assolutamente: ma non è quella che cerchiamo. L'autocoscienza enuncia la libertà del fare, permettendo il volere: ma noi cerchiamo la libertà del volere».

²²⁸ L. Tolstoj, *Guerra e pace*, cit., II, *Epilogo*, p. 1798.

²²⁹ *Ibid.*, p. 1813.

comprenda l'esse, motivando il suo *operari* in quanto *essere ed essenza*. In altri termini, si tratta di una forma superiore della conoscenza, vale a dire della volontà trascendentale, che non ha nulla a che fare con la «passione», con l'«effetto», col «desiderio».

Tolstoj riflette sul libero volere, le cui motivazioni sono libere e nello stesso tempo limitate. È difficile immaginare, soprattutto in questa fase della sua creatività, che tale volontà possa trasformarsi nella «volontà dell'ordine superiore». Tolstoj rivela la ricchezza del volere in relazione al mondo circostante delle cose. E tale volontà è libera, motiva liberamente se stessa, il proprio io e le sue azioni.

Tolstoj focalizza la sua attenzione sui «momenti di confine», ovvero quei momenti in cui la coscienza è ancora in grado di mostrare una piccola parte della sua libertà. L'uomo, con la sua volontà «infinitesima», penetra nella propria essenza, rivela il proprio Io, torna alla storia, alle volontà e alle azioni umane. Così si verifica la vera storia, e da come si integrano l'uomo e la storia, libertà e necessità, dipende lo stato oggettivo delle cose.

Come punto di riferimento Tolstoj sceglie l'attuazione sia di una singola volontà che di una moltitudine nel corso dello sviluppo storico: «Rispetto agli altri rami del sapere che hanno cercato di risolvere questo problema, la soluzione del problema della libertà e della necessità per la storia ha il vantaggio che in essa questo problema non si riferisce all'essenza stessa della volontà umana, ma al manifestarsi di tale volontà nel passato e in date condizioni».²³⁰

Ciò che Tolstoj definisce come Io empirico, indica la libertà che ci immerge nel flusso della storia e che ci si presenta nella forma della «special sensitiveness to the contours of the circumstances in which we happen to be placed»²³¹. La coscienza

²³⁰ L. Tolstoj, *Guerra e pace*, cit., II, *Epilogo*, p. 1801.

²³¹ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p. 69: «It's not a scientific knowledge, but a special sensitiveness to the contours of the circumstances in which we happen to be placed».

riesce quindi a cogliere la «relazione tra il mondo visibile e invisibile», a conoscere l'«esperienza concreta» dell'individuo.

Berlin sceglie l'immagine dell'«uncountable totality» come metafora della realtà che getta l'uomo nel terrore e nella follia. Egli scrive: «It is difficult enough to do this in the case of artificial, purely deductive systems, as for example in chess, where the permutations are finite in number, and clear in type – having been arranged so by us, artificially – so that the combinations are calculable. But if you apply this method to the vague, rich texture of the real world, and try to work out the implications of this or that unrealized plan or unperformed action – the effect of it on the totality of later events – basing yourself on such knowledge of causal laws and probabilities as you have, you will find that the greater the number of 'minute' causes you discriminate, the more appalling becomes the task of 'deducing' any consequence of the 'unhinging' of each of these, one by one; for each of the consequences affects the whole of the rest of the uncountable totality of events and things, which unlike chess is not defined in terms of a finite, arbitrarily chosen set of concepts and rules»²³².

Nel presente contesto, ciò che gli importa non è conoscere le cose come sono in sé, ma piuttosto distinguere e analizzare le cose che esistono, esistono così e non altrimenti. Poiché la natura umana è identica in tutti gli uomini, lo stesso discorso vale sicuramente, in vario grado, per la maggior parte dei grandi scrittori e pensatori della storia. Le numerose e svariate correnti di pensiero creano ciascuna visioni riccamente suggestive, nella misura in cui sono capaci di creare i vari «centri di gravità», varie forme di conoscenza e di vita. Ogni tentativo di formare un'unità e un'armonia ultime conduce al fallimento, all'annullamento delle differenze etniche e culturali tra gli individui («unification was destruction»).

Il medium è una strategia associata al contesto della storia delle idee, un campo di studi relativamente nuovo che è ancora in cerca di riconoscimento. L'adeguatezza

²³² I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p.74.

teorica emerge, con particolare limpidezza, come conseguenza della risoluzione di andare verso il margine e stare al confine. L'attenzione berliniana è attirata sempre di più dalla capacità di mantenersi in equilibrio sull'instabile confine tra *outside* ed *inside*, cioè a metà tra l'universale e il concreto, tra il generale e il particolare: «According to Tolstoy all our knowledge is necessarily empirical – there is no other – but it will never conduct us to true understanding, only to an accumulation of arbitrarily abstracted bits and pieces of information; yet that seems to him (as much as to any metaphysician of the Idealist school which he despised) worthless beside, and unintelligible save in so far as it derives from and points to, this inexpressible but very palpable kind of superior understanding which alone is worth pursuing»²³³.

Isaiah Berlin, dunque, si impegna in una critica serrata rivolta alle teorie classiche, al determinismo, alla teleologia.²³⁴ Egli perviene alla piena consapevolezza che esistano la polifonia, il dialogo, l'improvvisazione. Volendo estendere gli orizzonti del pensiero umano, Berlin si impegna più risolutamente sulla via del metodo, grazie al quale può approfondire la conoscenza delle categorie fondamentali, nei termini delle quali gli uomini concepiscono se stessi in quanto esseri umani.

4.5. Il continuum degli «infinitesimali»: l'«Io positivo» e l'«Io negativo»

I confini della coscienza, ossia i confini tra «outside» ed «inside», non sono, dunque, una dimensione fissa. Proprio da queste riflessioni nasce la convinzione che quando si parla della teoria dei confini sia necessario uno stretto riferimento alla teoria berliniana di «free choice». Cercando di approssimarsi in massimo grado ai limiti estremi dove dimorano le cose sensibili, molteplici ed imperfette, Berlin,

²³³ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, cit., p. 73.

²³⁴ I. Berlin, *The pursuit of the ideal*, in *The Proper study of mankind*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2000, p.18.

secondo John Gray, scoprirebbe il vero valore della libertà che fa la storia e che viene svincolata dall'«unità e dalla simmetria»²³⁵. Come sostiene Anderle, Berlin è «one of the most passionate advocates of historical indeterminism, is of the opinion that determinism is a problem only for philosophers and theologians, for whom it is a live issue; the historian, however, has decided for the freedom of the will and so solved for his own purposes this problem».²³⁶

Nel pensiero sia di Berlin che di Tolstoj, sebbene in maniera diversa, è implicita l'idea del rinnovamento che tocca le profondità e il tessuto dell'intera vita ed esperienza degli uomini. Fatto il primo passo, Tolstoj continua senza arrestarsi. L'adesione alla contemporaneità è incalzante. Travalicando, dove è possibile, i limiti della conoscenza, Tolstoj ci induce a riflettere sui confini. Dalla riflessione sui rapporti tra «outside» ed «inside» deriva anche una diversa concezione della visione storica di Tolstoj. Secondo questa nuova concezione che mette al centro la questione dei confini, emerge sempre più un rinnovato interesse verso la dottrina storica di Tolstoj.

L'uomo, prima di tutto, è osservatore, afferma Tolstoj: «All'uomo è dato solo di osservare i nessi che uniscono la vita delle api con gli altri fenomeni della vita. Lo stesso si può dire dei fini dei personaggi storici e dei popoli».²³⁷ In ogni caso resta da fondare la libertà empirica, arbitraria, la cui misura dipende da come il punto di osservazione di un evento accaduto corrisponde veramente a questo evento.

La storia è l'«arte», e coloro che si trovano tra gli episodi della storia, devono abilmente arrivare allo studio dei fenomeni, esprimere la loro peculiarità, il loro aspetto unico. Lo storico è portato ad osservare, esplicitare e aspirare alle generalizzazioni, le quali tuttavia escludono la conoscenza dell'unico obiettivo della

²³⁵ I. Berlin, *Historical inevitability*. L'espressione originale è «obstinate craving for unity and symmetry».

²³⁶ O.F. Anderle, *A plea for theoretical history*, in *History and Theory*, n.4, 1964, p.44.

²³⁷ L. Tolstoj, *Guerra e pace*, cit., p. 1704.

storia. Dunque, la storia deve unire in sé una rappresentazione «della vita dell'umanità in cui l'unione di queste due contraddizioni (libertà e necessità) si è già compiuta».²³⁸

Ispirato dall'intento di Tolstoj di rinvenire un punto d'equilibrio tra l'interno e l'esterno, Berlin introduce il concetto di libertà come atto volontario, unitario degli elementi della storia. In *Four Essays on Liberty*, o nella versione più breve *Two Concepts of Liberty*, Berlin segna i confini tra l'Io «empirico» (l'individuo) e l'Io «reale» che comprende lo Stato, la società, la comunità religiosa e anche la famiglia.

Molti credono, afferma Berlin, che l'Io «razionale» (reale) raggiunge «the higher level of freedom», in cui «the notion of a final harmony in which all riddles are solved, all contradictions reconciled».²³⁹ In realtà, l'«Io» sociale, realizzato pienamente in «noi», è una «abdication», dice Berlin, «intolerable bankruptcy of reason before things as they are»²⁴⁰, è la paura davanti all'abisso della storia. Così l'individuo che si inserisce nel flusso della vita sociale, alla fine, si perde e non ritorna mai a se stesso. Tale individuo, dice Berlin, favorisce lo sviluppo e la forza del dispotismo, degli atti inspiegabili, che conducono per qualche ragione incomprensibile alle guerre, ai conflitti e alle discordie tra gli uomini.

Inseguendo l'intuizione e sfruttando le analogie per riflettere sul tema della libertà, Berlin segnala l'esistenza di un «minimal area of personal freedom»: «We must preserve a minimum area of personal freedom if we are not to 'degrade or deny our nature'». La vera libertà che bisogna volere è sempre rapportata all'Io empirico. Solo l'Io empirico che non dà «a priori guarantee», conduce l'uomo alla piena realizzazione di sé. La sua scelta appare intrisa d'irrazionalità e di autonomia. Separato da ogni requisito di razionalità, l'Io si misura con le sfide dall'interno.

²³⁸ L. Tolstoj, *Guerra e pace*, cit., II, *Epilogo*, p. 1801.

²³⁹ I. Berlin, *Two concepts of Liberty*, in *Four essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, p.168.

²⁴⁰ Ibid.

Berlin scrive: «That we cannot have everything is a necessary, not a contingent truth»²⁴¹. Separare da sé le elaborazioni della società per generare le proprie è il compito dell'individuo: «These are not two different interpretations of a single concept, but two profoundly divergent and irreconcilable attitudes to the ends of life».²⁴²

Nella risposta a come interpretare “cosa sono Io e cosa siamo noi” nei confronti della storia c'è, tuttavia, una differenza tra questi due pensatori: Berlin è palesemente un uomo post-moderno che, liberato da ogni metafisica, preferisce liberarsi dalle false credenze della «single formula»²⁴³. Infatti Tolstoj, nonostante ci richiami costantemente alla libertà, alla concezione dell'Io empirico, è per sua natura un autore classico. Partendo da se stesso, «l'Io» di Tolstoj diventa «noi», e sia come sia, aspira sempre ad essere «noi», allo svolgimento della storia in «noi». «L'Io», dunque, si realizza nell'insieme degli altri «Io», si concretizza in un certo corso della storia universale. «Come il sole e ogni atomo dell'etere sono una sfera in sé finita e nello stesso tempo solo un atomo di un tutto, inaccessibile all'uomo per la sua grandezza, così ogni persona singola porta in sé i propri fini e nello stesso tempo serve a fini universali inaccessibili all'uomo».²⁴⁴

«L'Io», quindi, è una parte del movimento gigante della massa popolare, dove l'‘io voglio’ viene sempre schiacciato da ciò che ‘vogliamo noi’ e, a sua volta, il ‘noi’ esercita una legge universale, unica e valida per tutti. «Ciò che non fosse libero, non potrebbe essere limitato. La volontà dell'uomo gli appare limitata appunto perché egli non può sentirla altrimenti che come libera».²⁴⁵

²⁴¹ I. Berlin, *Two concepts of Liberty*, cit., p. 170.

²⁴² Ibid., p. 166.

²⁴³ Ibid., p. 169: «single formula can in principle be found whereby all the diverse ends of men can be harmouniously realized is demonstrably false».

²⁴⁴ L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 1704.

²⁴⁵ L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 1797.

La storia, quindi, non può essere considerata in relazione alle cause e agli effetti. Sapere storico e sapere filosofico vengono così a coincidere sul terreno comune della ‘coscienza individuale’: «la migliore manifestazione della filosofia è la storia» (11 giugno 1852)²⁴⁶. Solo «rinunciando a conoscere lo scopo immediato e comprensibile e riconoscendo che lo scopo finale è per noi inaccessibile», possiamo pervenire alla vera conoscenza della storia e dei suoi eventi.

Tolstoj annuncia che, avendo lo scopo di concepire la storia, naturalmente non per intero e non in tutte le sue parti, deve «trovare l’integrale generale». La nostra conoscenza dipende in gran parte dalla capacità di mettere in relazione il «caos di volontà multi-direzionali e le loro aspirazioni» con il movimento necessario di un popolo. «Solo sottoponendo all’osservazione un’unità infinitamente piccola, un differenziale della storia, vale a dire le tendenze omogenee degli uomini, e riuscendo ad integrare, cioè ad esprimere la somma di questi valori infinitamente piccoli, noi possiamo sperare di concepire le leggi della storia».²⁴⁷ Nella storia, secondo Tolstoj, è più importante fissare alcuni segmenti storici, individuare i rapporti e i motivi tra loro. Quindi non vale la pena spiegare la storia, riferendosi alla volontà degli eroi delle guerre, agli eventi o alle epoche. Tutto questo dipende dalla misura di colui che compie l’azione, ma anche dalla misura di chi la analizza. Così il rapporto e la scelta corretta della misura permette di individuare che cosa si intenda per l’intero della storia e per le sue parti. Ad esempio, possiamo concepire una stessa azione, compiuta un minuto fa, come un’azione della volontà libera, e possiamo metterla al confronto con un’azione, compiuta dieci anni fa, che comprendiamo come un «evento» necessario in determinate condizioni e circostanze. Di conseguenza, il giudizio sulla volontà e sulla “libertà” dipende da tre fattori: 1) tempo; 2) spazio; 3) cause.

Prima di tutto, una risposta alla domanda se esista o meno il libero arbitrio viene ridotta al concetto del tempo, perché, ritiene Tolstoj, noi valutiamo gli eventi più

²⁴⁶ L. TOLSTOJ, *Diari scelti 1847-1894*, cit., p. 72.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 1239.

prossimi come effetti della nostra volontà. Quando si tratta degli eventi del passato lontano, il tempo mostra che essi si susseguono coerentemente, in relazione a una certa causa e un certo effetto. Più colleghiamo correttamente tra loro le cause e gli effetti, più ci rendiamo conto che gli eventi sono, nella loro essenza, necessari. E poiché un uomo vive nel tempo, è difficile immaginare qualcuno, munito di libertà e necessità nel senso assoluto. Sia la libertà, sia la necessità costituiscono l'essenza dell'uomo e l'essenza della storia. Il nostro compito è quello di capire come funziona il meccanismo della storia e di quali parti è composto. Se scomponiamo la storia in periodi e cerchiamo di dedurre la somma, ci sfugge il senso del singolo momento, in cui l'uomo è determinato dal tempo, e quindi dalle condizioni di libertà e di necessità.

Tolstoj riflette in modo analogo sullo spazio e prova a determinare in quale spazio accade il movimento e come cambia, se per qualche ragione, a noi sconosciuta, gli interi popoli si muovono da ovest ad est. Di qualsiasi spazio si tratti, la necessità penetra anche lo spazio. Se parliamo della libertà, soltanto l'uomo astratto dal tempo e dallo spazio, allontanato da qualsiasi motivo, può essere assolutamente libero, e poiché l'uomo è una creatura temporale e spaziale, allora la necessità determina la maggior parte della sua vita. La volontà umana, posta in relazione con la necessità dello spazio, mette in moto i popoli, modifica le sagome della natura, cambia la direzione della storia.

L'ultimo fattore è la conoscenza dei motivi della storia, se siano oggettivi o soggettivi, come molti pensano. La conoscenza dei motivi è importante anche per lo stesso Tolstoj: «La stessa progressione nella sicurezza della parte che spetta al libero arbitrio, nelle azioni collettive dell'umanità noi troviamo nella storia. Un avvenimento contemporaneo ci appare senza alcun dubbio come opera di persone che ci sono tutte note; ma in un avvenimento più lontano noi vediamo già le inevitabili conseguenze al di fuori delle quali non possiamo immaginarci nient'altro. E quanto più andiamo

indietro nel nostro esame degli avvenimenti tanto meno essi ci appaiono arbitrari».²⁴⁸ Dobbiamo allora capire come si deve indagare la storia: in un caso viene incentivata una rappresentazione soggettiva del mondo, in altri termini la nostra volontà empirica e arbitraria, e nell'altro alcune leggi oggettive e necessarie.

L'uomo, afferma Tolstoj, ha due capacità: la *ragione* che rivela le leggi e la *coscienza* che, a sua volta, produce il libero arbitrio, realizza il proprio «Io». Quindi la storia è un esempio di necessità e di libertà, in cui la volontà, presa di per sé, e nella somma con le altre volontà, forma lo spazio unico e necessario della storia. Tenendo conto che molti ammettono la libertà, e altri congiungono la storia con la necessità universale, Tolstoj mira a conciliare le due concezioni. La conoscenza delle parti non garantisce la conoscenza dell'intero della storia. Dunque, conclude Tolstoj, se anche immaginassimo che tutto il mondo esista per la legge di necessità, di conseguenza, bisognerebbe ammettere «la conoscenza di una infinita quantità delle condizioni spaziali, di un periodo di tempo infinitamente grande e di una infinita serie di cause», che nel quadro della vita umana è impossibile. Tolstoj lo afferma proprio quando parla del concetto di libertà. Un agente che crede nei parametri soggettivi della propria libertà, è privo di conoscenza, dal momento che solo la sua astrazione dalle condizioni spaziali, temporali e causali gli potrebbe fornire la piena libertà. La vita di un agente invece è inclusa in una determinata serie di condizioni e queste condizioni gli garantiscono sia la necessità sia la sua piccola libertà.

Per Berlin, le conclusioni di Tolstoj sono abbastanza logiche. In un universo, aperto ai cambiamenti imprevedibili, il realismo diventa scettico nei confronti di tutti i tentativi di trovare le soluzioni definitive. A differenza di Tolstoj, la filosofia di Berlin sembra più consapevole del nostro tempo. Essa è maggiormente in grado di originare, con la teoria dei confini, una riflessione sul pluralismo della natura umana, sulla varietà delle forme di vita e di società, e di compiere i propri passi verso un'

²⁴⁸ L. Tolstoj, *Guerra e pace*, cit., p.1805.

evoluzione continua: «Pluralism, with the measure of 'negative' liberty that it entails, seems to me a truer and more humane ideal than the goals of those who seek in the great disciplined, authoritarian structures the ideal of 'positive' self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind. It is truer, because it does, at least, recognize the fact that human goals are many, not all of them commensurable, and in perpetual rivalry with one another. To assume that all values can be graded on one scale, so that it is a mere matter of inspection to determine the highest, seems to me to falsify our knowledge that men are free agents, to represent moral decision as an operation which a slide-rule could, in principle, perform. To say that in some ultimate, all-reconciling, yet realizable synthesis duty *is* interest, or individual freedom *is* pure democracy or an authoritarian State, is to throw a metaphysical blanket over either self-deceit or deliberate hypocrisy»²⁴⁹.

Per rompere il nesso causale tra l'Io empirico e l'Io reale, Berlin aspira ad estendere i confini dell'Io individuale e a mostrarne i movimenti nella storia nel corso del suo realizzarsi. In questo modo Berlin pone le fondamenta del prevalere del pluralismo e della fondazione della società liberale. Il suo pluralismo favorisce in modo sostanziale l'evoluzione culturale umana e consente di mettere ciascuno nelle condizioni migliori. Ciascuno individuo sembra, da sempre, capace di «realise the relative validity of one's convictions and yet stand for them unflinchingly»²⁵⁰.

²⁴⁹ I. Berlin, *Two concepts of Liberty*, cit., p. 171.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 172.

4.6. L'evoluzione della visione storica di Tolstoj: dal «Medium» all'«Altro»

Andando al cuore degli scritti berliniani, e cogliendo l'idea dell'«Io empirico», immerso nella corrente della storia, ci rendiamo conto di quanto siano vitali questi confini dell'individuo, introdotti da Tolstoj, e di quanto sia probabile un'ulteriore crescita della loro importanza. In questo mondo, nel mondo dei confini, dice Berlin, «possiamo rifugiarsi ogniqualvolta ci piaccia, e trovarvi la liberazione dalla gabbia della vita fisica»²⁵¹.

Sarebbe tuttavia ingiusto limitarsi a parlare della natura dell'Io di Tolstoj e non citare le opere in cui Tolstoj lo abbandona in nome dell'unione con il «noi» o, come dice Tolstoj, con un «altro». Tolstoj trova dentro di sé la forza e le risorse per superare l'Io empirico in *Confessione* (1881) e in *Che cosa l'arte* (1897). Questo tema non sparisce dalle sue pagine e percorre le varie fasi della sua creatività, fino alle opere della maturità. Si prenda ad esempio *La follia* del 1910, in cui l'autore aspira, almeno per un attimo, a sottrarsi alla follia per trovare pace e senso nella vita.

Queste riflessioni aprono il secondo periodo di Tolstoj. Come punto di partenza si assume l'arte che insegna all'uomo a conoscere e contemplare il tutto. «Si dice – Tolstoj scrive nel suo diario il 5 aprile 1870 – «non c'è arte e non ci serve, ma ci occorre la scienza». Ci si interroga se «in questa roccia sconfinata e inspiegabile dei fenomeni»²⁵² sia possibile arrivare all'unica vera conoscenza delle cose, svincolata dalla soggettività, dai punti di vista limitati. Al posto della «*storia-scienza*», secondo Tolstoj, deve subentrare la «*storia-arte*», «che non ha né quella connessione né quell'obiettivo irraggiungibile che invece ha la storia-scienza. La storia-arte, come qualsiasi forma d'arte, non va in ampiezza, ma va in profondità, e il suo oggetto di

²⁵¹ I. Berlin, *La rivoluzione romantica: una crisi nella storia del pensiero moderno*, cit., p.291.

²⁵² L. Tolstoj, *Diari scelti 1847-1894*, in ID., *Opera omnia*, vol. XXI, p. 265.

ricerca può essere la descrizione della vita di tutta l'Europa e quella di un mese di vita di un uomo nel Cinquecento».²⁵³

L'uomo che si lascia «contagiare» dalla storia, si lascia contagiare parimenti dall'arte, che in una ricchissima gamma di sentimenti raggiunge una completa «unione spirituale» sul fondamento di un sentire condiviso: «Opera d'arte è quella che contagia gli uomini, che li porta tutti allo stesso stato d'animo. Non c'è nulla (per capacità di azione e di sottomissione di tutti gli uomini allo stesso stato d'animo) pari all'esempio della vita e, alla fine, all'intera vita dell'uomo. Se gli uomini capissero tutto il significato e tutta la forza di quest'opera d'arte che è la loro vita! Se solo la curassero con l'attenzione che merita, e dedicassero tutte le loro forze non a guastarla in ogni modo, ma a produrla in tutta la sua possibile bellezza! Noi invece curiamo la rappresentazione della vita, e mandiamo in malora la vita stessa. Ma che lo si voglia o no, la vita è un'opera d'arte, in quanto agisce sugli altri uomini che la guardano»²⁵⁴.

Tolstoj, quindi, riesce a liberarsi dai «sogni», dalle «immagini» e dalle «visioni» e a rivelare la luce della propria coscienza. Le relazioni che della storia fanno parte si riflettono nell'arte, e solo nell'arte in quanto tale, sostiene Tolstoj, la storia si rende visibile. Nell'arte si rende necessario un «salto» dalla follia, dall'inconscio, da una chimera di sogno alla coscienza. «Terribile non è la follia individuale, sconnessa, personale, insensata, ma la follia collettiva, organizzata, sociale, la sensata follia del nostro mondo»²⁵⁵.

Il termine «contagio» si adopera al fine di mostrare il lato estatico, nel momento in cui nasce l'empatia che permette di 'entrare dentro' gli stati d'animo o nei contenuti artistici della storia. «Contagiare» vuol dire lasciarsi trascinare fuori di sé fino a trasportarsi nel sentire altrui. È attraverso l'arte che gli uomini si ritrovano

²⁵³ Ibid, pp. 266-267.

²⁵⁴ *Diari*, cit., appunto del 23 marzo 1894

²⁵⁵ *Diari*, cit., appunto del 19 giugno 1910

uniti in un sentire condiviso, cioè in un sentire conforme a quello dell'artista e degli altri uomini che producono l'arte o che la contemplano: «L'unica salvezza è strappare da sé il proprio «io», coltivare l'amore per l'altro. Allora, invece di una sola, avrai due poste, più possibilità. E l'uomo, tendendo a questo, senza volerlo ama gli uomini».²⁵⁶

Il trasferimento di sé nell'*Altro* diventa una regola che in seguito serve per raggiungere il massimo grado di comprensione. La procedura di trasferimento è l'empatia: in altre parole, è una fusione di uomo e mondo che trasmette la vitalità agli oggetti e agli esseri umani.

Tolstoj torna frequentemente su questo tema che viene affrontato primariamente da Wilhelm Dilthey, che vuole trasferire «il proprio sé nel posto altrui». Entrambi hanno una concezione molto simile riguardo all'arte e alle connessioni vitali. Il tutto, quindi, si presenta come molteplice nel suo darsi. L'individuo continua a fare esperimenti e così risale alle leggi della storia che regolano i processi della vita umana.

In tal modo, il fatto si fonde col pensiero, il predicato col soggetto, l'oggetto d'arte si fonde con coloro che hanno avuto l'esperienza del contemplare e pensare l'arte. L'arte, dunque, definisce un aspetto costitutivo dell'essere dell'uomo che consiste nel fondersi con l'artista, con l'oggetto, con l'umanità tutta. Fuori dall'arte l'uomo si impiglia nel flusso incessante della storia, si perde e, infine, entra in uno stato di follia: egli così perde la propria identità, la capacità di comprendere a pieno lo stato d'animo altrui. «Cammini in mezzo ai matti, e devi cercare di non irritarli e di curarli, se puoi. Importante: se veramente vivo (in parte) secondo la volontà di Dio, è naturale che questo mondo malato e insensato non possa approvarmi per questo. Se loro mi approvassero, vorrebbe dire che ho smesso di vivere secondo la volontà di

²⁵⁶ *Diari*, cit., appunto del 26 dicembre 1901

Dio e ho cominciato a vivere secondo la volontà del mondo, cioè ho smesso di vedere e di cercare la volontà di Dio».²⁵⁷

Il tema della follia, del sogno e della pazzia compare a più riprese nelle varie opere di Tolstoj e si intreccia con altre tematiche come quelle della storia e della vita. Tolstoj si rivela come uno scettico che si trova dinanzi all'abisso della storia e che si rifugia nella «follia inesorabile». La follia, quindi, diventa un problema e non si risolve mai, perché un residuo della realtà salta sempre fuori, dopo essersi mascherato.

Per sottrarsi alla follia, Tolstoj si impegna ad interpretare l'arte con cui è possibile elevarsi dall'individuo al popolo, all'unità spirituale della storia, e, infine, trasferirsi nella coscienza altrui. Abbandonare, perciò, i confini dell'Io in nome altrui significherebbe passare alla ricerca del comune, del simile e dell'invariato. La conoscenza, quindi, si riduce all'ipotesi-limite di un ripensamento, alla scoperta dell'opera d'arte come un peculiare infinito, in cui la nostra coscienza si trasferisce e si conosce: «trasferirci col pensiero nell'altro uomo, nell'animale, nella pianta, persino nella pietra. Con questo mezzo conosci dall'interno e formi tutto il mondo che conosciamo. Questo mezzo, che chiamano anche dono poetico, è nient'altro che l'amore. È, per così dire, il ristabilimento fra tutti gli esseri dell'unità andata distrutta. Esci da te e entri in un altro. E puoi entrare in tutto. Sempre: fondersi con Dio, col Tutto»²⁵⁸ (il 23 agosto 1893).

La storia quindi, secondo Tolstoj, è arte, in cui ogni parte esprime il flusso «incomprensibile» della vita. Dalla storia come gioco delle «forze arbitrarie della natura», dalla visibilità «effimera» dei fenomeni passa all'esame della storia in quanto arte, in altri termini alla storia in cui il manifestarsi «geniale» della vita viene colto nella contemplazione «geniale» delle idee. Secondo tale visione, l'artista si

²⁵⁷ *Diari*, cit., appunto del 29 marzo 1884.

²⁵⁸ L. TOLSTOJ, *Diari scelti 1847-1894*, in ID., *Opera omnia*, vol. XXI, p. 93.

innalza dai fenomeni transitori fino alla reale contemplazione delle idee, cioè non fino alla loro comprensione astratta come avviene nella filosofia, ma a quella artistica, dove la forma universale delle idee viene conosciuta nella sua realizzazione concreta.

In tal modo, Tolstoj introduce la nuova conoscenza storica, grazie alla quale la descrizione artistica degli eventi rivela un modo di conoscere e di fissare «parti» e «frammenti» della storia. Ogni avvenimento è una premessa per la comprensione degli altri: così i frammenti, inclusi nelle condizioni spazio-temporali del romanzo, collegati non dalla trama artistica, né dall'intuito soggettivo dello scrittore, ma dall'analisi storico-artistica, riflettono le cause e gli effetti prossimi e successivi, e così fino all'infinito. Il suo talento artistico manifesta questa sua capacità nel momento in cui si fonde con lo spazio storico, con gli eventi, con i personaggi di *Guerra e Pace* del '12 che rinascono col palpito vitale dello scrittore: «E come un cantante o un musicista, o un violinista, che teme una nota stonata, non produrrà mai negli ascoltatori una agitazione poetica, così uno scrittore o un oratore non produrrà mai il nuovo pensiero e il nuovo sentimento se non è sicuro nell'enunciato approvato e ben discusso»(28 agosto 1865).²⁵⁹

²⁵⁹ L. Tolstoj, *Diari scelti 1847-1894*, cit., p. 260.

CAPITOLO 5. LUDWIG WITTGENSTEIN E LEV TOLSTOJ

5.1 *Hadji Murat* nelle immagini di Ludwig Wittgenstein

La scoperta di Lev Tolstoj nella lettura delle sue opere fatta da autori come Isaiah Berlin, Thomas Mann, ma anche da un logico austriaco del Novecento, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) comporta indubbiamente una "rivoluzione" filosofica del tutto nuova. Proprio "la teoria dei confini" di Tolstoj si iscrive idealmente nel movimento ermeneutico contemporaneo. In altre parole, i romanzi, i racconti storici e le confessioni di Tolstoj esercitano un'influenza fondamentale sulla cultura novecentesca, perché proprio la comprensione intuitiva che egli offre diventa un momento della cultura che cambia il mondo contemporaneo. Come scrive M.A. Ouaknin, un filosofo e uno scrittore francese, «ogni lettera è un mondo, ogni parola è un universo», in quanto leggere «non significa aggregare il mondo in una parola, ma farlo esplodere».²⁶⁰ La lettura delle opere di Tolstoj così diviene una ricerca della concezione del linguaggio come raffigurazione e immagine del mondo. La sua funzione essenziale trasforma completamente il modo di comporre la vita, di sentirla, di vederla e di narrarla.

Tra i pensatori che rivolgono maggiore attenzione al linguaggio di Tolstoj e ai suoi confini, c'è certamente Ludwig Wittgenstein. Nel *Memoir* di Norman Malcolm sono riportate queste parole di Wittgenstein: «There's a real man (Tolstoy), who has a right to write»²⁶¹. L'impostazione di Wittgenstein è quella di comprendere filosoficamente l'origine del linguaggio sulla base di una più profonda modalità di

²⁶⁰ M. Racci, *Iniziazione nella libreroterapia*, Edizioni Mediterranee, Roma 2013.

²⁶¹ N.Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, with a biographical sketch by G.H.von Wright, Clarendon Press, Oxford 2001, p.37.

rapporto con il mondo da parte dell'uomo. Questa modalità detta “comprensione” manifesta un contesto complessivo e storicamente connotato di significati, da cui scaturiscono diversi linguaggi, diverse immagini.

Oltre alla sfera del dicibile, secondo Wittgenstein, vi è quella dell'indicibile, del mistico che è fuori della portata conoscitiva dell'uomo e della quale l'uomo deve tacere. Si rivela, dunque, la sfera, da cui non possiamo inferire il dubbio, la conoscenza, la formalizzazione o la giustificazione scientifica. L'unica inferenza valida è quella a priori della logica, mentre le altre forme, forme del mistico non sono giustificate: da un punto di vista filosofico la sfera della logica, la sfera del dicibile diviene l'ultimo baluardo della creatività e spontaneità dell'individuo. «Tutte le condizioni, forme, oggetti, stati, valori che si manifestano, che si mostrano ma che non si possono dire, sarebbero in realtà forme vuote, nelle quali in effetti non riusciamo a pensare nulla»²⁶².

Basta ricordare, ad esempio, una delle espressioni notevoli di Tolstoj: «If this were not a contradiction to write about the necessity to be silent, I would have written: I can be silent. I cannot be silent. I wish I could live by God alone... ». (Diario, 6 gennaio 1909).

L'esperienza vibrante descritta da Tolstoj sembra molto vicina alle parole illuminanti di Wittgenstein: «Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere»²⁶³. Il desiderio di abbandonare i limiti del pensiero conduce l'uomo al di fuori del pensiero, ove il linguaggio cessa di funzionare. Il linguaggio dunque si pone in quella zona di confine, oltre la quale domina il silenzio e lo sconfinamento avviene dove il pensiero

²⁶² A.G. Gargani, *Wittgenstein. Dalla realtà al senso della verità*, Edizioni plus, Università di Pisa, 2003, p.10.

²⁶³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. di Amedeo G.Conte, Giulio Einaudi Editore, Torino 1964, p.82.

non è sufficiente e quindi neanche il linguaggio è sufficiente: «This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless».²⁶⁴

Paradossalmente, proprio il silenzio, l'indicibilità, offre una possibilità di articolazione al dicibile. Senza abbandonare la sua prigione («cage»), Wittgenstein mette in luce come sia possibile «raffigurare» se stesso, la logica del sé per scoprire quali sono le tendenze alogiche, le contraddizioni, le incoerenze che sono costitutive dell'essere e del pensare. Wittgenstein va ai confini, ai limiti del mondo: «Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo»²⁶⁵ (5.632). In questa affermazione, Wittgenstein non cerca nulla prima di se stesso: «Forse tu credi che sia una perdita di tempo tutto questo pensare a me stesso, ma come posso essere logico se non sono ancora un uomo! Prima di ogni altra cosa io devo fare i conti con me stesso».²⁶⁶

Per diventare quello che siamo, dobbiamo dare realtà al senso (e quindi alle connessioni logiche), chiederci quale è il rapporto tra questi elementi semplici, le cose, la realtà e il linguaggio. Wittgenstein, seguendo sua logica, si pone alla ricerca della «varietà esterna» che può essere raffigurata solo dentro di noi, nel nostro pensiero, negli orizzonti ermeneutici che si mettono in moto nel linguaggio. Stabilire che cosa è il mondo prima di chiedersi che cosa è il linguaggio sarebbe impossibile. In una lettera a Russell, Wittgenstein scrive: «Io non so che siano i costituenti d'un pensiero, ma so che esso deve avere costituenti corrispondenti alle parole del linguaggio. Quanto poi al genere di relazione intercorrente tra i costituenti del pensiero e il fatto raffigurato, esso è irrilevante. Scoprirlo sarebbe una questione di

²⁶⁴ L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, in *Philosophical Review*, 74 (1965), pp.3-12.

²⁶⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. di Amedeo G.Conte, Giulio Einaudi Editore, Torino 1964, p. 64.

²⁶⁶ *Recollections of Wittgenstein*, a cura di R. Rhees, Oxford University Press 1984, p. 191.

psicologia». ²⁶⁷ Ciò significa che non è possibile separare la questione della fattualità da quella di pensiero. Tutto quello che nel pensiero non corrisponde al criterio di fattualità, tende ad essere patologizzato: «And I will make my point still more acute by saying "It is the paradox that an experience, a fact, should seem to have supernatural value».²⁶⁸

L'emergere del tema del linguaggio porta alla luce il fatto inteso come misura della verità e il pensiero che assume su di sé il carico di definire l'orizzonte entro il quale il fatto si dà. Nella sua lettera del 20 settembre 1945, indirizzata a Norman Malcolm, Wittgenstein scrive: «I once tried to read *Resurrection* but couldn't. You see when Tolstoy just tells a story he impresses me infinitely more than when he addresses the reader. When he turns his back to the reader then he seems most impressive. Perhaps one day we can talk about this. It seems to me his philosophy is more true when it is latent in the story».²⁶⁹ L'attenzione che Wittgenstein rivolge all'analisi di Tolstoj, rappresenta, forse, l'aspetto più originale della sua produzione. Wittgenstein non offre una definizione universale della verità. Per lui una proposizione è vera quando raffigura un fatto: sono i fatti come sono che stabiliscono i confini dei nostri pensieri che sembrano «torbidi e indistinti»²⁷⁰ (4.112). "Voltare le spalle" al lettore vuol dire "porsi di fronte" alla storia intesa come flusso dei singoli fatti. In questo senso risulta comprensibile il parallelo che Wittgenstein indica tra due opere storiche di Tolstoj, *Hadji Murat* e *Resurrezione*. Dal punto di vista di Wittgenstein, la narrazione come si era svolta in *Hadji Murat* consente a Tolstoj di

²⁶⁷ Estratti dalle *Lettere di L. Wittgenstein a B. Russell*, trad. it. Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916, Einaudi, Torino 1964, p.253.

²⁶⁸ L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, in *Philosophical Review*, vol. 74 (1965), pp.3-12.

²⁶⁹ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, cit., p.38. e *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, edited by Brian McGuinness, 2012, p.385.

²⁷⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p. 27.

occupare una posizione di confine: Tolstoj passa dal riduzionismo cristiano, a cui egli giunge nei momenti di confessione interiore, alla polifonia dei fatti.

L'obiettivo, a cui Tolstoj deve attenersi nella proiezione del mondo, è affidarsi completamente ai fatti, aprirsi al linguaggio, al cui interno sono comprese tutte le possibilità. Di conseguenza, occorre valutare quali possibilità siano reali. Che il linguaggio possa indicare i fatti, cosa che il mondo non può fare, significa che il linguaggio può dare il senso al mondo. Indicare il fatto, quindi, è lo stesso che portarlo nella sfera del linguaggio, farlo venire in presenza. Il fatto accade o non accade, è questa l'unica differenza tra i fatti.

Come affermano Paul Davies nell'articolo *A Remarkable Fact*²⁷¹ e Cora Diamond nell'articolo *Introduction to 'Having a rough story what moral philosophy is,*²⁷² è possibile rivelare i paralleli tra i due geni che hanno segnato la storia del pensiero umano: «What is extraordinary about Hadji Murat is that there is nothing in it of this impatience or dissatisfaction with literature and narrative fiction. If we are to think of making a story, writing and telling a story, and reading and being caught up in the world of the story as language-games and as literary proto-phenomena, we can only begin to do so by admitting that an artefact such as Hadji Murat in contrast to one such as Resurrection succeeds in attaining this remarkable status».²⁷³

Wittgenstein intende definire i confini del mondo interno. «I limiti del linguaggio (del solo linguaggio che io comprendo) significano i limiti del mio mondo»²⁷⁴ (5.62). Liberarsi dai confini del linguaggio (dai confini della logica) significherebbe analizzare la corrispondenza tra l'Io e il mondo al di fuori della logica, che è impossibile a causa della nostra limitata capacità di conoscenza. Tutto

²⁷¹ *Wittgenstein reading*, edited by Sascha Bru, Wolfgang Huemer, Daniel Steuer, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 289-319.

²⁷² John Gibson, Wolfgang Huemer, *The Literary Wittgenstein*, Routledge, London 2004, pp.127-132.

²⁷³ *Wittgenstein reading*, cit., p.314.

²⁷⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., p. 63.

ciò che resta indicibile è proprio il fondamento tra il linguaggio e il mondo, un fondamento che non può che rimandare a qualcosa che si mostra, ma non può essere detto. «Il senso del mondo deve essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore -né, se vi fosse, avrebbe un valore» (6.41).²⁷⁵

Nel 1945 Wittgenstein sembra più vicino alla sua idea generale, che svilupperà nelle *Ricerche Filosofiche*, scritte nel 1948 e pubblicate dopo la sua morte nel 1953. Wittgenstein concepisce il suo nuovo compito di filosofo: egli propone una rilettura della questione del linguaggio e di quella dei fatti, identificandoli, e prima di giungere a tale identificazione, fornisce una chiarificazione della sua concezione di filosofia. «La transizione di cui si parla non è soltanto un percorso dal *Tractatus* verso la filosofia delle *Ricerche*, ma è almeno altrettanto un itinerario di abbandono del mondo privato dell'esperienza personale immediata, verso il mondo completamente pubblico, in cui hanno luogo i giochi linguistici».²⁷⁶ Si tratta anche qui dell'attenzione rivolta all'esperienza del linguaggio, ai giochi, dunque, alla costruzione o alla ricostruzione delle immagini del mondo. Non si tratta di una semplice immagine, o di un modello, ma di qualcosa che ha il fondamento nella 'visione interiore' degli uomini. A noi le cose, la realtà sembrano piuttosto intrise dalle convenzioni sociali, assorbite dall'io. E da noi dipende la cultura della loro rappresentazione: valori, giudizi, verità e falsità, positività e negatività. Ad ogni parola noi leghiamo una storia personale, una relazione vissuta, con le nostre proprie emozioni, le nostre sensazioni e le definizioni condivise in una cultura.

L'unico criterio per stabilire il significato è stabilire quali operazioni compiamo con il linguaggio, quale uso facciamo delle parole. Il significato di una parola può modificarsi nella sua natura interna, in particolare se si usa nei diversi contesti del

²⁷⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., p. 79.

²⁷⁶ L. Wittgenstein, *Filosofia*, a cura di Diego Marconi, trad.it. a cura di Marilena Andronico, Donzelli Editore, Roma 1996, p. XIV.

discorso, della conoscenza, della vita, ciò significa che si modifica la relazione del pensiero con la parola: «Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola,- ma che sono imparentati l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti "linguaggi"»²⁷⁷ (§65).

Il gioco linguistico, dunque, assume un significato in base agli usi e agli scopi per cui lo adoperiamo. Usiamo diverse parole per descrivere comportamenti, valutare le azioni, esprimere emozioni e sensazioni. Così è dunque vero che non c'è un significato fisso e determinato della parola. «Non devi dimenticare il gioco linguistico è per così dire qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: Non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì - come la nostra vita».²⁷⁸

Capita, continua Wittgenstein, che «non siamo d'accordo con il nostro linguaggio ordinario, abbiamo in testa un modello che è in conflitto con il nostro modo di esprimerci ordinario. E invece siamo tentati di dire che il nostro modo di esprimerci non descrive i fatti così come stanno in realtà. Come se per esempio la proposizione "Egli prova dolore" potesse essere falsa in altro modo che per il fatto che quell'uomo non sta soffrendo. Come se la forma di espressione dicesse qualcosa di falso anche quando la proposizione, all'occorrenza, asserisce qualcosa di vero»²⁷⁹. (402).

Nel passaggio citato la prospettiva è del tutto opposta a quella costruita nel *Tractatus*. Il fondamento del linguaggio non è più nella logica, ma nei giochi, in cui di volta in volta il principio regolatore è diverso, ma somigliante. Il linguaggio viene usato e per poter essere utilizzato deve produrre un gioco, stabilendo rapporti di

²⁷⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, a cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino 1967, p.46.

²⁷⁸ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1978, §559, p.91.

²⁷⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., pp.160-161.

similarità e differenza, omologazione ed innovazione. Così vengono prodotti i linguaggi e le immagini, il cui combinarsi può portarci verso il confine.

Wittgenstein scopre così il confine tra il detto e il non detto, il confine che può essere tracciato solo all'interno dei due momenti, all'interno di qualcosa che delinea quel confine. Si tratta, dunque, dell'immagine che si forma come un reticolo di associazioni, di somiglianze e dissomiglianze, a partire dalle quali possiamo distinguere qualcosa da qualcosa d'altro. Wittgenstein introduce nel gioco linguistico un fare che è l'immaginare che conferisce l'immagine alla cosa e al sé medesimo: «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita» (19).²⁸⁰

La pretesa dell'immagine di dire qualcosa di valido universalmente, dal punto di vista del Wittgenstein maturo, è una pura illusione. Al posto di un unico principio, compaiono i vari modi, in cui la vita si organizza e si svolge. Wittgenstein rifiuta deliberatamente tutto ciò che non figura nella definizione della sua nozione. Egli parte dal presupposto che il mondo è fatto di relazioni e per comprendere tali relazioni si devono "immaginare" i cosiddetti giochi linguistici senza immagini universali del mondo. Il suo sforzo di collegare i concetti in modo univoco può poggiare solo sul linguaggio quotidiano. Il mondo, quindi, si include nello spazio delle immagini che si intrecciano l'una con l'altra, nella variabilità del processo comunicativo che può così conformarsi alla realtà del mondo e alla società. Di conseguenza, l'individuo è immerso in ciò solo di cui può parlare e sul quale può interrogarsi, stando dentro al linguaggio e all'esperienza.

Wittgenstein, dunque, tratteggia una nuova teoria della verità, sostenendo che gli esseri umani concordano in ciò che dicono all'interno di una comunità sociale. Wittgenstein scrive: «La realtà diventa intelligibile nel momento in cui prende forma

²⁸⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., p.17.

nel linguaggio, sia che esso venga concepito come descrizione-rappresentazione, sia che venga concepito come «gioco linguistico» o «forma di vita»²⁸¹.

Nelle osservazioni raccolte in *Della Certezza*, scritte tra la seconda metà del 1949 e il 27 aprile 1951, Wittgenstein si dedica alla ricerca della certezza che implica una semplice convinzione personale (certezza soggettiva): «Ma la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso»²⁸².

Procedendo nell'analisi, si nota che i due tipi di narrazione, wittgensteiana e tolstoiana, si formano come due tipi di realtà linguistiche, due immagini del mondo. Entrambe proiettano sulla realtà storica un «immagine» che si forma come l'esperienza accumulata e estesa nello spazio della cultura.

Da questa prospettiva Wittgenstein muove la sua critica contro la storia universale: «Che cosa mi interessa della storia? Il mio mondo è il primo ed unico. Io voglio riferire come io ho trovato il mondo» (2 settembre 1916).²⁸³ In *Della Certezza* Wittgenstein equipara due piani, storico e mitologico: «Le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del giuoco, e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite».²⁸⁴

L'immagine prende forma e si rivela nel linguaggio, prende vigore e si diffonde nel mito, colorandosi della polemica contro l'accentramento della storia universale.

²⁸¹ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit.

²⁸² L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., § 94.

²⁸³ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, p.228 (annotazione del 2 settembre 1916).

²⁸⁴ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., § 95.

Essa si indirizza alla ricerca del particolare, del diverso, delle differenze che rendono possibili i nostri giochi linguistici e le nostre forme di vita²⁸⁵.

Wittgenstein, dunque, introduce una delle più diffuse idee della varietà dei miti. Egli procede in due direzioni: da un lato egli conduce l'individuo a superare un modello di linguaggio, in quanto più vecchio, avendo come obiettivo l'affermazione di un nuovo modello, dall'altro lato entra nella comprensione del vecchio modello per mezzo di quello nuovo, proprio della nostra coscienza. Un mito, creato, ad esempio un secolo fa, può modificarsi dinamicamente, coinvolgendosi e coinvolgendo l'individuo nel flusso continuo dei fatti storici. Wittgenstein scrive: «La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è».²⁸⁶

Compaiono dunque due diverse modalità di narrazione con l'oscillazione tra due miti che ci rimandano all' «alveo». Non importa, scrive Wittgenstein, quali miti noi usiamo e quale influenza essi esercitano su di noi nel creare gli orizzonti di possibili configurazioni di senso. «Entrando nell'alveo», nella mitologia, l'individuo entra nell'«alveo» dei fatti: «Wittgenstein's picture theory of propositions may be classified as a one-world theory of language and logic, not because it is an empiricist theory (it

²⁸⁵ L. Wittgenstein, *Filosofia*, a cura di Diego Marconi. cit., p. XXXII: «Il nostro linguaggio incorpora una mitologia: chiamando allo stesso modo cose diverse, o trattando come enti dello stesso tipo quelli che sono enti di tipo del tutto diverse, il linguaggio realizza processi di identificazione caratteristici del pensiero mitologico».

²⁸⁶ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., § 97

is not), but because it explains logical truth as a natural development out of a contingent sense»²⁸⁷.

Non c'è alcuna differenza tra i modi con cui decidiamo della verità o della falsità. La verità può essere definita a vari livelli del linguaggio, a vari livelli della mitologia che si distingue e si confronta, si integra di volta in volta con un'altra. Uno degli esempi che Wittgenstein fa è il seguente: «Posso immaginare un uomo che sia cresciuto in certe circostanze del tutto particolari, e al quale si sia insegnato che la Terra è sorta 50 anni fa, e che perciò creda anche questo. A quest'uomo potremmo insegnare: la Terra esiste già da molto tempo, ecc. - Tenteremo di dargli la nostra immagine del mondo. Questo avverrebbe mediante una specie di persuasione (ivi, § 262) ».²⁸⁸

Penetrando nell'universo linguistico di Tolstoj, Wittgenstein non intende individuare i suoi significati fissi e immutabili. Al contrario, egli è interessato alle situazioni contingenti all'interno delle immagini, sia nuove che vecchie, e prima di tutto, all'interno della propria. Wittgenstein smonta e rimonta concetti, fatti, situazioni per individuare il tema centrale e sottotemi della storia di Tolstoj. In tal modo, egli facilita il passaggio dall'esperienza alla sua simbolizzazione e rielaborazione, intesa come capacità di rileggere la storia di Tolstoj.

Le proposizioni parlano di se stesse²⁸⁹. Né l'autore, né il riduzionismo che gli è proprio e che conduce i lettori al rinascimento cristiano, come ad esempio nel

²⁸⁷ D. Pears, *The relation between Wittgenstein's Picture theory of propositions and Russell's Theories of Judgment*, in Wittgenstein: Sources and Perspectives, edit.by C.G. Luckhardt, The Harvester Press, Usa 1979, p.197.

²⁸⁸ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., § 262.

²⁸⁹ A.G. Gargani, *Wittgenstein. Dalla realtà al senso della verità*, Edizioni plus, Università di Pisa, 2003, p.43:«Ciò che Russell aveva diviso fra due mondi, quello platonizzante della forma trascendente e quello delle proposizioni ordinarie del nostro linguaggio, Wittgenstein provvedeva a ricongiungere in un unico mondo.... in questo senso emergono l'immanenza e l'autonomia del linguaggio, ossia la condizione per cui è all'interno della struttura delle proposizioni che dobbiamo

romanzo etico *Resurrezione*, non rispecchia quello che succede davvero nella realtà e nella conoscenza su di essa. Wittgenstein ci invita invece a volgere la nostra attenzione alla “narrazione” tolstoiana, in cui non si deve cercare nulla, tranne i fatti. Nessuna posizione etica o estetica può rivelarci la verità, nel loro essere entrambe visioni *sub specie aeternitatis*. L'esempio principale per mostrare l'etica e la sua inesprimibilità è la meraviglia: «And I will now describe the experience of wondering at the existence of the world by saying: it is the experience of seeing the world as a miracle. Now I am tempted to say that the right expression in language for the miracle of the existence of the world, though it is not any proposition in language, is the existence of language itself». E ancora: «Well, if certain experiences constantly tempt us to attribute a quality to them which we call absolute or ethical value and importance, this simply shows that by these words we don't mean nonsense, that after all what we mean by saying that an experience has absolute value is just a fact like other facts and that all it comes to is that we have not yet succeeded in finding the correct logical analysis of what we mean by our ethical and religious expressions».²⁹⁰

C'è sempre qualcosa in Tolstoj che ci rivela la storia, ci dà la forma della vita, del popolo e degli individui. In quest'ottica il linguaggio non può essere inteso come un mero strumento utile per mettere ordine nelle rappresentazioni etiche, estetiche, e teologiche. Dobbiamo sapere esprimere il pensiero limpido e profondo che può essere colto, nel suo divenire, attraverso il contesto socio-culturale: la descrizione e l'analisi della vita. Wittgenstein scrive: «se la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma della vita. Devi quindi cambiare la tua vita; se si adatterà alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico».²⁹¹

scoprire la forma logica, ossia la possibilità di senso, senza far ricorso ad alcun apparato cognitivo esterno o ad una forma trascendente».

²⁹⁰ L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, in *Philosophical Review*, 74 (1965), pp.3-12.

²⁹¹ *Wittgenstein politico*, a cura di D. Sparti, Feltrinelli, Milano 2000, p.161.

Wittgenstein descrive le cose e le osserva, le indaga nel divenire, nella quotidianità degli individui, le riconduce dal loro uso metafisico al loro uso quotidiano. Tra pensiero e realtà si instaura una relazione di isomorfismo, per la quale essi condividono la stessa forma quotidiana che si mostra e che si descrive nel linguaggio.

Tali forme sorgono come modelli storico-culturali. Riassumendo possiamo dire che, in quest'ottica, non sia possibile fondare una teoria valida universalmente. Il gioco presuppone sempre giochi, la prassi della vita costituisce il possibile significato e la possibile parola. Le costruzioni di senso appartengono alle forme di vita che sono sempre determinate socio-culturalmente e storicamente.

Al posto del mondo inaggrabile deve subentrare il mondo della vita. Al posto delle forme della prima persona devono subentrare quelle della terza persona al presente. Per chiarire meglio, riporto come esempio la proposizione «egli è in depressione». Che cosa possiamo dedurre? È un fatto, e come fatto porta con sé più informazione rispetto alla proposizione alla prima persona «io sono in depressione».

Wittgenstein, quindi, fornisce una limpida immagine dell'accaduto, del comportamento delle persone, dei concetti e delle situazioni in cui si usano, delle nostre reazioni e anche del nostro potere su di esse. Tutto questo ci conduce ad un altro punto molto importante che è in effetti il fondamento di tutto quello che Wittgenstein ha cercato di dire riguardo al linguaggio.

Egli parte dalla certezza, da una delle forme storico-culturali. Egli spiega che non è il gioco che produce la certezza. È proprio la vita, la vita di ogni individuo, che non ha a che fare con la verifica, né con la conoscenza, quanto piuttosto con l'uso quotidiano della lingua: «Se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento non è né vero, né falso... Quest'enunciato mi sembrava fondamentale; se è falso, che cosa è ancora 'vero', e che cosa 'falso'?!».²⁹²

²⁹² L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., § 205 e § 514.

Wittgenstein dimostra come da un punto di vista storico il linguaggio svolge un ruolo propulsivo nello sviluppo delle varie culture e delle varie società. Al posto dell'approccio formale-scientifico egli propone un approccio «iconico», e cioè un approccio che unisce i fondamenti logico-semantici nella valutazione del linguaggio come forma di vita.

Basti ricordare, ad esempio, Heidegger che intende parlare dell'essere nel momento in cui si rivela, in cui apre. In questa prospettiva, l'attività filosofica di Wittgenstein si configura come un lavoro che non può essere definito come verità, nel senso della costruzione di un sistema o di una teoria. Al contrario, Wittgenstein non intende descrivere come le cose stanno, ma intende guardare meglio quello che abbiamo già sotto gli occhi.

Nella sua polemica antimetafisica, egli intende liberarsi dal concetto di soggetto tradizionale, anche se continua a determinare al suo interno il principio della certezza culturale. «A noi – si legge nelle *Ricerche Filosofiche* – «non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non ci può essere nulla di ipotetico. Ogni spiegazione dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto...».²⁹³ «La filosofia si limita a metterci tutta davanti, e non spiega e non deduce nulla. - Poiché tutto è lì in mostra, non c'è neanche nulla da spiegare. Ciò che è nascosto, non ci interessa».²⁹⁴

Naturalmente la filosofia, nel tentativo di descrivere il modo in cui i concetti vengono concretamente adoperati nel nostro quotidiano, nella vita in generale, si identifica con la storia quotidiana, in cui i concetti e il linguaggio diventano i gettoni che ci aiutano ad orientarci: «Ciò che noi forniamo sono, propriamente, osservazioni sulla storia naturale degli uomini».²⁹⁵

²⁹³ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 109, p. 66.

²⁹⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 126, p. 77.

²⁹⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., § 415, p.165.

La pretesa che l'agire degli uomini debba essere descritto, è la pretesa che Lev Tolstoj tenta di presentare nel suo racconto storico *Hadji Murat*. Volendo avere una certezza, Tolstoj, come afferma Wittgenstein²⁹⁶, evoca così l'idea di un linguaggio «naturale» che rifiuta l'espressione emotiva, individuale, etica. L'io narrante in prima persona, come espressione dello stato d'animo emotivo e sensibile – dal momento che il narratore è all'interno della storia – si sostituisce al mondo osservato, facendo scivolare il lirismo nella rappresentazione del mondo, dei fatti e delle situazioni che riproducono il contesto degli avvenimenti accaduti. Wittgenstein sostiene che proprio per consentire tale sostituzione dell'io con il mondo conviene separare il fatto dall'etica e dalla morale. Si pensi in questo senso ai fatti a cui si fa riferimento nel linguaggio quotidiano.

L'espressione come filo conduttore di quasi tutte le opere di Tolstoj, secondo Wittgenstein, è una semplice espressione, un'esperienza emotiva interna, una realizzazione individuale dei sensi: «There is a lot to be learned from Tolstoy's bad theorizing about how a work of art conveys a "feeling" – You really could call it, not exactly the expression of a feeling, but at least an expression of feeling, or a felt expression. And you could say too that in so far as people understand it, they "resonate" in harmony with it, respond to it. You might say: the work of art does not aim to convey something else, just itself. Just as, when I pay someone a visit, I don't just want to make him have feelings of such and such a sort; what I mainly want is to visit him, though of course I should like to be well received too»²⁹⁷.

Il pericolo di tale immagine sta nel fatto che la narrazione si trasforma in una «spiegazione» dell'accaduto, anche se narrando dobbiamo «descrivere» e non «spiegare». Posta tale immagine, si pone in qualche maniera un sentimento, una

²⁹⁶ Wittgenstein in *Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, ed. by Brian McGuinness. cit., p. 378.

²⁹⁷ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, translated by Peter Winch, Oxford University Press, 1980, p.58.

espressione individuale di affetto che può nascere quando ci si allontana dai fatti e dai vero stati di cose. Se vogliamo entrare nella storia, «se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l'immagine. Ma l'immagine sembra risparmiarci questa fatica; allude già a un impiego determinato. Così si beffa di noi».²⁹⁸

La narrazione, dunque, non deve essere personale. La personalità di Tolstoj, piena di sentimenti, sensazioni, riflessioni che arricchiscono il tessuto semantico dei suoi romanzi, si trasforma, nel racconto *Hadji Murat*, nella narrazione fluida ed esterna, in cui si sottilizza sino a sparire, fino a spersonalizzarsi. Il senso comune, il dubbio scettico e le sue derive metafisiche vengono ricondotte al quotidiano, in cui i criteri della descrizione della realtà vengono ridimensionati e naturalizzati. Egli pare pienamente conscio del valore di un fatto quotidiano, come elemento sufficiente alla narrazione, come valore narrativo puro. L'interiorità non si distacca dall'esterno, l'intelligibile dal sensibile, il soggettivo dall'oggettivo.

Svolgere l'analisi su un terreno fattuale vuol dire, con le parole di Wittgenstein, «voltare le spalle al lettore». Il movimento *del e dal* linguaggio quotidiano nasce come il movimento del fare il silenzio, del velo del silenzio, del confine che svela il mondo e lo stato quotidiano delle cose (Moore, Wittgenstein). L'uso scorretto del linguaggio conduce la coscienza ai confini, alla confusione, al conflitto e al fraintendimento. Per evitarlo, Wittgenstein propone di penetrare in una cultura estranea, analizzarne minuziosamente il contesto per capire meglio se sia possibile esprimere con parole ciò che rimane al di fuori della conoscenza.

Wittgenstein intende le parole come azioni che si intrecciano nella struttura del linguaggio, che non fa altro che proiettare sulla realtà le sue forme. Proprio questa realtà si verifica nel racconto storico *Hadji Murat*, in cui l'approccio dell'autore sembra molto diverso, se non opposto, all'approccio espressivo applicato alle analisi

²⁹⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p.244.

di *Guerra e Pace*. Scritto nei primi anni del Novecento e pubblicato nel 1912, il racconto recupera i fatti avvenuti e lo stato quotidiano delle cose.

Con questo racconto Tolstoj si iscrive idealmente nella filosofia postmoderna che ha come cardine il progetto di recuperare la centralità del linguaggio. Prendendosi cura del linguaggio, Wittgenstein passa dall'unità alla molteplicità con la consapevolezza della pluralità e della polifonia. Egli valorizza gran parte della problematica storica di Tolstoj, cercando di individuare la sua personalità nel contesto, in cui egli medesimo spersonalizza ogni riferimento all'io narrativo, in modo da penetrare con convinzione all'interno della struttura della vita.

Stanley Cavell nel suo libro *The claim of reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* rimanda il lettore a Hadji Murat, trattando la questione spinosa della posizione del mondo esterno nelle opere di Wittgenstein: «Wittgenstein is important as Rousseau or Thoreau or Kierkegaard or Tolstoy, for getting us to see these things. Wittgenstein spent a lot of time discussing problems raised by people who claimed to doubt the external world».²⁹⁹

È quindi possibile ritenere Tolstoj una delle figure rilevanti per la formazione di Wittgenstein e per la sua produzione creativa. Anche se Wittgenstein non fa frequente riferimento alle opere dello scrittore, possiamo interrogarci sul perché nasca il suo interesse al realismo tolstoiano, al linguaggio quotidiano nella definizione della storia.

In maniera analoga, tornando alla discussione, accesa intorno alle questioni della parola e del significato, si può affermare «that the human creature's basis in the world as a whole, it's relation to the world as such, is not that of knowing, anyway not what we think of as knowing».³⁰⁰ Su questa premessa ritorno alla questione della storia,

²⁹⁹ Richard Rorty, *Cavell on skepticism*, in *Contending with Stanley Cavell*, edited by Russell Goodman, Oxford University Press 2005, p.10.

³⁰⁰ S. Cavell, *The claim of reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University press, 1999, p. 241.

accettando una distinzione tra le cose e la conoscenza nel linguaggio che tende piuttosto a combinare e usare i fatti nei giochi linguistici, solo a patto che siano regolabili dalla coscienza e dalle regole. «Tolstoy: a thing's significance (importance) lies in it's being something everyone can understand -That is both truth and false. What makes a subject hard to understand – if it's something significant and important- is not that before you can understand it you need to be specially trained in abstruse matters, but the contrast between understanding the subject and what most people what to see. Because of this the very things which are most obvious may become the hardest of all to understand. What has to overcome is a difficulty having to do with the will, rather than with the intellect». ³⁰¹

Il problema della comprensione della storia sorge dunque come la differenza tra la corretta comprensione del fatto e ciò che la maggior parte degli uomini vuole vedere. Il lettore può partire dalle emozioni e dalle espressioni nella descrizione della storia, ma può partire anche dalla logica. Per far seguire la logica e mostrare il vero stato delle cose, il loro uso quotidiano, Wittgenstein propone di liberarsi dal dogmatismo, dall'uso metafisico delle parole. La difficoltà che qui può sorgere, ed è sorta forse nel lettore, come afferma Wittgenstein, si presenta nella struttura del volere che deve ripensare le vecchie forme e aderire alla nuova maniera di vivere, di essere, al nuovo gusto e al nuovo stato di cose. Tale approccio cerca di andare oltre la descrizione in *Culture and Value*: «An old style can be translated, as it were, into a newer language; it can, one might say, be performed afresh at a tempo appropriate to our own times. To do this is really only to reproduce. That is what my building work amounted to. But what I mean is not giving an old style a fresh trim. You don't take the old forms and fix them up to suit the latest taste. No, you are really speaking the old language, perhaps without realizing it, but you are speaking it in a way that is

³⁰¹ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, cit., p.17

appropriate to the modern world, without on the account necessarily being in accordance with its taste».³⁰²

Si tratta dunque di un percorso per un certo verso coerente. Il ritorno alla vita porta con sé la consapevolezza di una volontà libera e incondizionata. Wittgenstein non vuole rassegnarsi di fronte all'accadere degli eventi. Egli indica uno scenario completamente nuovo, alternativo, in cui non si cercano né nessi causali, né gerarchie fattuali.

Con lo spostamento dell'interesse verso il linguaggio quotidiano, e verso *Hadji Murat* di Tolstoj, Wittgenstein vuole dimostrare che Tolstoj costituisce parte di una forma di vita che interagisce e influisce sulle altre forme di vita: «Ma quando immagino qualche cosa, o anche vedo effettivamente degli oggetti, ho certamente qualcosa che il mio prossimo non ha". -Ti capisco. Vuoi guardarti intorno e dire: "Comunque, soltanto io ho questo!"-Che scopo hanno queste parole? Non servono a nulla».³⁰³

Wittgenstein in questo modo apre nuovi orizzonti simbolici, nuove modalità rappresentative. Scegliendo *Hadji Murat* come modello, come modello di storia, Wittgenstein mette in gioco la nozione stessa di modello, poiché costruire un modello significa ridurre le differenze a forma unica. Ma la vita non può risolversi nel tentativo di porre una di queste forme come prevalente. Quindi, secondo Wittgenstein, è più accettabile la versione della pluralità degli orientamenti e delle forme di vita.

Entrano in gioco diversi elementi che rendono chiare le somiglianze e le differenze all'interno della comune forma logica, del comune spazio logico. La giusta chiave di lettura è la condizione logica che rende possibile il passaggio dal vuoto all'individuazione di un proprio gusto interiore, di un proprio stile e di una direzione di vita. Si tratta, dunque, di una immagine interna posseduta come patrimonio da una

³⁰² L. Wittgenstein, *Culture and Value*, cit., p. 60.

³⁰³ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit.p. 159.

società e trasmissibile di generazione in generazione, un' idea che ogni individuo può avere. In questo caso, dal «conosci te stesso» l'accento si sposta sul «gioco», sulla «libertà», sulla produzione del senso.

Se torniamo al discorso precedente, vedremo che il racconto svolto da Tolstoj è costruito proprio così come lo concepisce Wittgenstein. Infatti, egli pone in primo piano i fatti come sono, come parti del contesto interno. Wittgenstein collega i fatti per mezzo del gioco, dando spazio a «ciò che li rende non accidentali, non può essere nel mondo ché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale».³⁰⁴ Wittgenstein passa all'ambito degli usi linguistici che non stabiliscono confini precisi, regole esatte. L'immagine diventa un criterio di valutazione, di confine tra il dicibile e indicibile, tra il reale e il mistico: «E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati»³⁰⁵.

Quello che Wittgenstein cerca di dire è che non esclude altri giochi, altre esperienze o altri linguaggi. L'unicità dei modelli si infrange nella molteplicità dei giochi linguistici. Il gioco non viene meno a questa condizione, non sparisce, ma si iscrive logicamente nella corrente del pensiero postmoderno. Tale approccio consente di accedere al dominio dei fatti e di «descrivere» Tolstoj da un altro punto di vista, facendo quindi in tal modo un tentativo di «avvicinare» lo scrittore alla contemporaneità.

Egli continua a parlare dei valori che non possono contenersi nelle cose, nei fatti, perché, parlando dei valori, Wittgenstein pensa che ci si avvicini in una misura ancora maggiore all'indicibile. I suoi obiettivi sono quelli di estendere la sua comprensione, facendo entrare lo straordinario nell'ordinario. È una materia – scrive – difficile da circoscrivere, da afferrare e da spiegare.

³⁰⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p.79.

³⁰⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, cit., p.21.

L'immagine del mondo, designata da Tolstoj, si dispiega con maggiore attenzione ai fatti e alla narrazione storica senza nessun riferimento etico, che sta sempre oltre quello che possiamo dire e esprimere con le parole. Di qui è l'idea che il semplice sia nelle cose stesse, e che basti ripulire la nostra analisi per ritrovare la forma pura all'origine di tutte le cose. Il nostro compito, dunque, secondo Wittgenstein, è non cercare il senso universale di un'immagine particolare. L'arte della vita ci insegna a parlare di ciò che è nel nostro volere, nel nostro linguaggio. Il pensiero e la realtà ci coinvolgono nei giochi del linguaggio, ed essi non ci danno nessuna informazione sulla *cosa in sé*.

L'interesse per la *cosa in sé* prende avvio dall'interesse per il mondo noumenale, però Wittgenstein si esprime su questo punto negativamente, sottolineando tutte le difficoltà del nesso tra il fattuale e il desiderabile. La proposizione che fa riferimento al valore non contiene la realtà.

Se c'è la cosa in sé, essa non può essere detta, né espressa. Tutto quello che rimane all'uomo è osservare i fatti e accrescere il proprio senso. Nella filosofia tale approccio permette di estendere i confini del mondo, le possibilità non linguistiche della nostra coscienza: «se il volere buono o cattivo altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso dal linguaggio».³⁰⁶

La coscienza può pensare il mondo dei fatti nella forma dei giochi, negli usi linguistici e delineare i confini del mondo. Tolstoj, quindi, lontano dalla conoscenza di ciò che sia oltre i confini, svolge il suo compito come artista nel migliore dei modi.

³⁰⁶L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p.80.

BIBLIOGRAFIA

Acciani, Antonietta

1976 *Renato Serra: contributo alla storia dell'intellettuale senza qualità*. De Donato. Bari.

Adinolfi, Isabella e Bianchi Bruna,

2011 (a cura di) *Fa' quel che devi, accada quel che può. Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*. Orthotes Editrice. Napoli.

Anderle, Othma

1964 *A Plea for Theoretical History*, in *History and Theory*. n.4. pp. 27-56.

Angelini, Cesare.

1968 *Notizia di Renato Serra*. Rebellato. Padova.

Antoni, Carlo

1973 *La lotta contro la ragione*. Sansoni. Firenze.

Berlin, Isaiah

1953 *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, Weidenfeld and Nicolson. London.

1960 *History and Theory: The Concept of Scientific History*, *History and Theory*. n. 1. pp. 1-31.

1969 *Four essays on Liberty*. Oxford University Press.

1986 *Il Riccio e La Volpe*. Adelphi. Milano.

1990 *The Crooked Timber of Humanity*. ed. by John Murray. London.

1992 *Conversations with Isaiah Berlin* (with Ramin Jahabegloo). Phoenix. London.

1994 *Tra la filosofia e la storia delle idee: intervista autobiografica*, a cura di Steven Lukacs. Firenze.

- 1996 *Il senso della realtà. Studi sulle idee e la loro storia*, trad. di G. Ferrara degli Uberti. Adelphi. Milano.
- 1999 *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, ed. by Henry Hardy. Pimlico. London.
- 2000 *The Power of ideas*, ed. by Henry Hardy. Princeton University Press.
- 2000 *The proper study of mankind*, Straus and Giroux, Farrar.
- 2001 *The roots of Romanticism*, Princeton University Press.

Bobbio, Norberto

- 1955 *Politica e cultura*. Einaudi. Torino.

Bogue, Ronald

- 1994 *Foucault, Deleuze and the Playful Fold of the Self, in the Play of the Self*, State University of New York Press. Albany. pp. 3-21.

Bori, Pier Cesare

- 1995 *L'altro Tolstoj*. Il Mulino. Bologna.

Briosi, Sandro

- 1968 *Renato Serra*. Mursia. Milano.

Bru, Sascha, Huemer Wolfgang e Steuer Daniel

- 2013 *Wittgenstein reading*. De Gruyter. Berlin-Boston.

Cacciatore, Giuseppe, Cotroneo Girolamo, Cavaliere Renata Viti

- 2003 (a cura di) *Croce filosofo: atti del convegno internazionale*. Rubbettino. Soveria Mannelli.

Cacciatore, Giuseppe

- 1993 *Storicismo problematico e metodo critico*. Guida Editori. Napoli.
- 2005 *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*. Rubbettino. Soveria Mannelli.

Caparezza, Marco

2013 *La lingua traveste il pensiero: immagine e giochi linguistici in Wittgenstein*.
Mimesis Edizioni. Milano.

Cavaliere, Renata Viti

2002 *Saggi su Croce: riconsiderazioni e confronti*. Luciano. Napoli.

2006 *Storia e umanità*. Loffredo Editore. Napoli.

Cavell, Stanley

1999 *The claim of reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford
University Press.

Christian, Reginald Christian

1994 *Tolstoy's Diaries*. Flamingo. London.

Cingari, Salvatore

2003 *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Rubbettino. Soveria Mannelli.

Citati, Pietro

1996 *Tolstoj*. Adelphi. Milano.

Colonnello, Pio

2009 *Storia, esistenza, libertà. Rileggendo Croce*. Armando Editore. Roma.

Conte, Domenico

2005 *Storia universale e patologia dello spirito: saggio su Croce*, Mulino. Bologna.

Contini, Gianfranco

1948 *Serra e l'irrazionale*, in *Scritti in onore di R. Serra*, a cura di G. Comandini, B.
Dradi, F. Guidazzi, E. Nori, C. Pedrelli. Garzanti. Milano.

Cotroneo, Girolamo

- 1994 *Questioni crociane e post-crociane*. Edizioni scientifiche italiane. Napoli.
 2005 *Benedetto Croce e altri ancora*. Rubbettino. Soveria Mannelli.

Croce, Benedetto

- 1905 *Lineamenti di logica come scienza del concetto puro*. Giannini. Napoli.
 1907 *Ciò che è vivo, ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Laterza. Bari.
 1915 *Filosofia della pratica*. Laterza. Bari.
 1935 *Ultimi saggi*, Laterza, Bari.
 1938 *La storia come pensiero e come azione*. Laterza. Bari.
 1939 *Conversazioni critiche*. Laterza. Bari.
 1940 *Suggerimenti dell'Estetica. Per riforme in altre parti della filosofia*, in
 "Quaderni della Critica". n.38. pp. 268-278.
 1940 *Paralipomeni del libro sulla "storia"*, in «La Critica. Rivista di letteratura,
 storia e filosofia», n.38.
 1946 *Lo storicismo e l'inconoscibile*, in «Quaderni della critica». n.5. pp.14-20.
 1950 *Storiografia e idealità morale*. Laterza. Bari.
 1959 *Discorsi di varia filosofia*. vol.I- II. Laterza. Bari.
 1963 *Il carattere della filosofia moderna*. Laterza. Bari.
 1966 *La poesia*. Laterza. Bari.
 1981 *Le Lettere di Croce a Prezzolini*, a cura di O. Besomi e A. Lopez Bernasocchi.
 Bellinzona (Estr. da «Archivio Storico Ticinese», n.85).
 1989 *Teoria e storia della storiografia*. Adelphi. Milano.
 1991 *La Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Adelphi. Milano.
 1996 *Logica*. Bibliopolis. Napoli.
 2014 *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Bibliopolis.
 Napoli.

Crowder, George

2004 *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity Press. Cambridge.

Curi, Fausto

1984 (a cura di) *Tra Provincia ed Europa: Renato Serra e il problema dell'intellettuale moderno*. il Mulino. Bologna.

Desiderio Giancristiano

2011 *Croce abruzzese: le radici esistenziali dello storicismo assoluto*. Le lettere.

Diamond, Cora

1991 *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge

2004 *Introduction to 'Having a rough story what moral philosophy is*, in John Gibson, Wolfgang Huemer, *The Literary Wittgenstein*. Routledge. London. pp. 127-132.

Feuer, Kathryn

1996 *Tolstoy and the Genesis of "War and Peace"*, a cura di Robin Feuer Miller e Donna Tussing Orwin. Ithaca. Cornell University Press.

Fogelin, Robert

1987 *Wittgenstein*. Routledge. London.

Foster, John Burt

2013 *Translational Tolstoy: between the west and the world*. Bloomsbury. New York.

Galasso, Giuseppe

2015 *Croce e lo spirito del suo tempo*. Laterza. Roma-Bari.

Galipeau, Claude

1994 *Isaiah Berlin's Liberalism*. Clarendon Press. Oxford.

Gallo, Raffaele Folino

1977 *La storia nella filosofia dello spirito di Benedetto Croce*. Pellegrini. Cosenza.

Gargani, Aldo Giorgio

2003 *Wittgenstein. Dalla realtà al senso della verità*. Edizioni plus. Università di Pisa.

Gemelli, Agostino

1929 *I rapporti di scienza e di filosofia nella storia del pensiero italiano*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*. vol. 21. n.5/6. pp.385-409.

Gifford, Henry

1982 *Tolstoy*. Oxford University Press. Oxford.

Gray, John

1995 *Isaiah Berlin*. HarperCollins. London

Grilli, Alfredo

1961 *Tempo di Serra*. Vallecchi Editore. Firenze.

Hark, Michel

1990 *Beyond the Inner and the Outer*. Kluwer Academic Press. Dodrecht

Hintikka Jaakko and Hintikka, M

1986 *Investigating Wittgenstein*. Blackwell. Oxford.

Koethe, John

1996 *The Continuity of Wittgenstein's thought*. Cornell University Press.

Koselleck, Reinhart

2009 *Storia: la formazione del concetto moderno*. Clueb. Bologna.

Luvarà, Giusi Furnari

2004 *Sei studi su Benedetto Croce*. Rubbettino. Soveria Mannelli.

Maggi, Michele

1994 *La logica di Croce e altri scritti*. Bibliopolis. Napoli.

1998 *La filosofia di Benedetto Croce*. Bibliopolis. Napoli.

2003 *La formazione della classe dirigente. Studi sulla filosofia italiana del Novecento*. Edizioni di Storia e Letteratura. Roma.

2011 *Archetipi del Novecento. Filosofia della prassi e filosofia della realtà*. Bibliopolis. Napoli.

Maiocchi, Roberto

1991 *Non solo Fermi. I fondamenti della meccanica quantistica nella cultura tra le due guerre*. Le Lettere. Firenze.

Malcolm, Norman

1963 *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in *Knowledge and certainty*. Englewood Cliffs. Prentice-Hall.

2001 *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, with a biographical sketch by G.H. von Wright. Clarendon Press. Oxford.

Mann, Thomas

1997 *Goethe e Tolstoj, frammenti sul problema dell'umanità*, in *Nobiltà dello spirito ed altri saggi*, a cura di Andrea Landolfi. Mondadori. Milano.

McGuinness, Brian

1981 *The So-called Realism of the Tractatus*, in *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, in *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, ed. Irving Block. Blackwell. Oxford.

Michelstaedter, Carlo

2009 *Tolstoj*, in “Corriere friulano”, 18 settembre 1908; ora in *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell’esistenza*, a cura di G. Brianese. Mimesis. Milano-Udine. pp. 181-184.

Milone, Bruno

2010 *Tolstoj e il rifiuto della violenza*. Servitium. Sotto il Monte.

Moulin, Daniel

2011 *Leo Tolstoy*. Continuum. New York.

Musci, Alfonso

2012 (a cura di) *Benedetto Croce. Renato Serra. Polemica sulla storia*, introd. di A. Musci. Edizioni di Storia e Letteratura. Roma.

Olgiati, Francesco

1953 *Benedetto Croce e lo storicismo*. Vita e Pensiero. Milano.

Pacchiano, Giovanni

1970 *Serra*. La Nuova Italia. Firenze.

Paul, Herman

2011 *Hayden White: The Historical Imagination*. Polity Press. Cambridge.

Pease, Donald

1986 *Sublime Politics*, in *the American Sublime*, ed. Mary Arensberg. State University of New York Press. Albany.

Peters, Rik

1998 *History as thought and Action: The Philosophies of Croce, Gentile, de Ruggiero and Collingwood*. Nijmegen.

Pickford, Henry

2005 *Thinking with Tolstoy and Wittgenstein: Expression, Emotion and Art*.
Northwestern University Press.

2010 *Of rules and rails: On a motif in Tolstoy and Wittgenstein*, in *Tolstoy studies journal*, volume XXII, pp. 39-54.

Raimondi, Ezio

1964 *Il Lettore di provincia*. Renato Serra, Felice Le Monnier. Firenze.

1993 *Un europeo di provincia: Renato Serra*. Il Mulino. Bologna.

Rhees, Rush

1984 (a cura di) *Recollections of Wittgenstein*. Oxford University Press.

Ricketts, Thomas

1996 *Pictures, Logic and the Limits of Sense*, in *Wittgenstein's Tractatus*, in the *Cambridge Companion to Wittgenstein*, eds H. Sluga and D.G. Stern.
Cambridge University Press.

Roberts, David

1995 *Nothing but history. Reconstruction and Extremity after Metaphysics*.
University California Press.

Royce, Josiah

2015 *The Spirit of Modern Philosophy. An Essay in the form of Lectures*. Mineola.
New York.

Salmon, Christian e Hanimann, Joseph

2004 *Diventare minoritari. Per una nuova politica della letteratura*. Bollati
Boringhieri. Torino.

Sasso, Gennaro

- 1975 *Benedetto Croce: la ricerca della dialettica*. Morano. Napoli
 2000 *Filosofia e idealismo*.vol.IV. Paralipomeni. Bibliopolis. Napoli.

Schopenhauer, Arthur

- 1981 *La libertà del volere umano*. Laterza. Bari.

Searle, John

- 1996 *The construction of Social Reality*. Penguin. London.

Seroni, Adriano

- 1967 *Esperimenti Critici sul Novecento Letterario*. Mursia. Milano.

Serra, Renato

- 1934 *Epistolario*, a cura di L. Ambrosini, G. de Robertis e A. Grilli. Felice le Monnier. Firenze.
 1938 *Scritti*, a cura di G. De Robertis e A.Grilli. Felice le Monnier. Firenze.
 1974 *Scritti letterari, morali e politici*. Einaudi Editore. Torino.
 2011 *Scritti filosofici*, a cura di Jonathan Sisco. il Mulino. Bologna.

Sparti, Davide

- 2000 (a cura di) *Wittgenstein politico*. Feltrinelli. Milano.

Tessitore, Fulvio

- 1990 *Sulla storiografia di B. Croce*, in R. Franchini-G.Lunati-F.Tessitore, Il ritorno di Croce nella cultura italiana. Rusconi. Milano.
 1995 *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*. Edizioni di Storia e Letteratura. Roma.
 1997 *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*. Edizioni di Storia e Letteratura. Roma.
 2007 *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*. Edizioni di Storia e Letteratura. Roma.
 2012 *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*. Il Mulino. Bologna.

Tolstoj, Lev

- 1978-1985 *Omnia Opera*. Vol. I-XXII. Letteratura artistica. Mosca.
- 1975 *I Diari*. Longanesi. Milano.
- 1979 *La confessione*, trad.it.di G. Pacini.Sugarco. Milano.
- 2003 *Guerra e Pace*, intr. di Serena Vitale, trad. it. di Pietro Zveteremich. Garzanti. Milano.
- 2009 *Resurrezione*, trad. it. di M.R. Leto-A.M.Raffo. Mondadori. Milano.
- 2009 *Hadji Murat*, trad. it. di A. Maude. Mineola. New York.

Vattimo, Gianni

- 1994 *Oltre l'interpretazione*. Laterza. Bari.

White, Hayden

- 1973 *Metahistory: The historical imagination in Nineteenth-century Europe*. Johns Hopkins University press. Baltimore.
- 1975 *The Historian at the Bridge of Sights*, in *Reviews in European History*, n.1. 1975. pp. 437-445.

White, Morton

- 2005 *From a philosophical point of view. Selected studies*. Princeton University Press.

Wittgenstein, Ludwig

- 1964 *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di Amedeo G.Conte. Giulio Einaudi Editore. Torino.
- 1965 *A Lecture on Ethics*, in *Philosophical Review*. n. 74. pp. 3-12.
- 1967 *Ricerche Filosofiche*, a cura di Mario Trincherò. Einaudi. Torino.
- 1978 *Della Certezza*. Einaudi. Torino.
- 1980 *Culture and Value*, translated by Peter Winch, Oxford University Press.
- 1996 *Filosofia*, a cura di Diego Marconi, Donzelli Editore. Roma.
- 2012 *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, ed. by Brian McGuinness. Malden. Oxford.

Wright, Crispin

1987 *Realism, Meaning and Truth*. Blackwell. Oxford.

Yumatle, Carla

2012 *Isaiah Berlin's Anti-reductionism: the move from semantic to normative perspectives*, in *History of Political Thought*. Vol. XXXIII, n.4. pp. 672-700.