

TRA INATTUALITÀ E CONNESSIONE SPIRITUALE. NOTA SULL'APOLITIA DI JACOB BURCKHARDT

MARCO MENON

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa

marco.menon@cfs.unipi.it

ABSTRACT

This paper discusses the nature of Burckhardt's apolitia, and raises the question as to the real meaning of his detachment from political things. The first part presents some major interpretations of Burckhardt alleged "Greek" unpolitical attitude (Ernst Cassirer, Karl Löwith, Albert Salomon, Benedetto Croce), and shows how these authors understood Burckhardt's contemplative stance almost as a philosophical one. The second part offers a brief historical reconstruction of Burckhardt process of detachment, mostly drawing on his correspondence. The third part analyses the meaning of Burckhardt's transcendence of the present in the past, namely, the way in which the historian wins a critical perspective on the present by concentrating on history. This process of detachment from the present is interpreted in its "political" aspects; as shown in the fourth part, Burckhardt's apolitia amounts to a critical movement aimed at the recovery of the spiritual connection with the past. In this way, the paper maintains that his apolitia is, in truth, in service of a higher ideal of humanity, namely, a specific idea of civilization which must be understood in contradistinction to barbarism. The essence of barbarism is the absence of historic consciousness; it is only the awareness of a fundamental continuity in the flowing of human things that allows the flourishing of man's spiritual life.

KEYWORDS

Jacob Burckhardt, history, apolitia, modernity, barbarism, civilization.

INTRODUZIONE. LA VIA DEL PENSIERO E UNA NECESSARIA APO- LITIA

Nell'indagare la natura della vita dedicata alla conoscenza, uno dei luoghi classici da cui prendere le mosse è senza dubbio l'indimenticabile descrizione dei "corifei" proposta da Socrate nel *Teeteto*, un passo che merita di essere riportato per intero:

Costoro [*scilz* i veri filosofi] dunque in primo luogo fin da giovani ignorano la strada che porta alla piazza, e anche il tribunale, il palazzo del consiglio o qualunque altro luogo in cui si tengono le riunioni della città. Non prendono visione né ascoltano le leggi e i decreti, tanto orali quanto messi per iscritto; a loro non viene in mente neppure in sogno di prendere parte attiva a dispute di eterie finalizzate alla conquista delle cariche pubbliche, convegni, banchetti e feste con suonatrici di flauto. Che qualcuno nella città abbia origini illustri o volgari, o una qualche colpa derivi a lui dagli antenati, tanto in linea maschile che femminile, al filosofo sfugge ancora più di quanti boccali occorranza per misurare l'acqua del mare. E neppure sa di non sapere tutte queste cose, perché non se ne tiene lontano per acquisire una buona reputazione, ma perché veramente solo il suo corpo si trova nella città e vi soggiorna, mentre il pensiero, giudicando tutte queste cose di poco e di nessun valore, disprezzandole vola dappertutto, “nelle profondità della terra”, come dice Pindaro, misurandone la superficie, e “al di sopra del cielo” studia le questioni astronomiche, e indaga in ogni luogo tutta quanta la natura degli enti ciascuno dei quali considerato nel suo aspetto universale, senza abbassarsi a niente di ciò che gli è vicino (173c-174a)¹.

Il carattere più eclatante della vita condotta dal filosofo, come appare dalla descrizione di Socrate, è la sua totale estraneità alla vita politica e alle faccende della città, compresa l'inconsapevolezza di tale estraneità (“E neppure sa di non sapere tutte queste cose”). Un'estraneità e un'ignoranza, probabilmente e parzialmente, determinate dal disprezzo, da parte del filosofo, per ciò che è effimero, meramente umano, come suggerito dalle *Nuvole* di Aristofane: questa commedia presenta, pur esasperandone i caratteri, un Socrate che corrisponde al ritratto del vero filosofo presentato dal *Teeteto*. Il Socrate di Aristofane si concentra esclusivamente sull'indagine delle cose divine o naturali, si mostra sprezzante nei confronti dei non filosofi (che descrive o insulta definendoli pecore, sassi, numeri), ed è irresponsabilmente inconsapevole del debito, forse non solo meramente materiale, che contrae con la propria comunità politica².

La marcata tendenza al distacco dalle cose umane, dalla vita politica, o dalle sorti della propria città o patria, sembra essere una caratteristica ricorrente, forse tipica, per quanto non necessaria, di quella che, se non strettamente vita filosofica, può essere chiamata vita contemplativa o vita della mente. Una vita, in altre parole, esclusivamente dedicata all'attività intellettuale, sia essa quella, appunto, del filosofo, oppure dello storico, del poeta, del pensatore religioso, dell'artista in senso lato. Una vita che in ogni caso richiede raccoglimento, concentrazione, infine trascendimento delle preoccupazioni o degli interessi della città o comunità politica di appartenenza. Questa tendenza al distacco può assumere varie forme concrete: la secessione o esodo dalla “terra dei filistei” può avvenire, senza essere per questo

1 Platone, *Teeteto*, a cura di Franco Ferrari (Milano: BUR, 2011), pp. 353-355.

2 Al proposito si rimanda al commento di Leo Strauss, *Socrate e Aristofane*, trad. it. di Marco Menon (Pisa: Edizioni ETS, 2019). Il Socrate di Aristofane viene descritto da Strauss come *unpolitical*.

meno radicale o profonda, anche in foro interno, ovvero senza diventare in senso stretto anacoreti del deserto. Un esempio celebre e più vicino alla nostra epoca è quello di Friedrich Nietzsche (che apolide lo era davvero)³, il quale sembra in qualche maniera aggiornare il passo platonico già citato laddove, nella terza *Abhandlung* della *Genealogie der Moral*, illustra la natura dell'ascesi (in senso extra-morale, come condizione per raggiungere uno specifico stato ottimale) caratterizzante la vita della mente:

libertà da costrizione, molestia, frastuono, da affari, doveri, cure; chiarezza in testa; danza, balzo e volo dei pensieri; un'aria buona, fine, limpida, sgombra, asciutta come lo è l'aria sulle cime, dove ogni essere animale diventa più spirituale e mette le ali; tranquillità in tutti i sotterranei; tutti i cani messi per benino a catena; nessun latrato di inimicizia e di villosa malevolenza; nessun verme roditore di ambizione ferita; viscere umili e sottomesse, diligenti come ruote di mulino, ma lontane; estraneo il cuore, in un altro mondo, di là da venire, postumo - in definitiva, nell'ideale ascetico, costoro [*scil.* i filosofi] pensano al sereno ascetismo di un animale divinizzato e divenuto alato, il quale, più che starsene quieto, volteggiava al di sopra della vita (*Genealogia della morale*, III.8)⁴.

L'ideale ascetico inteso filosoficamente, come condizione di possibilità di uno status che trascende la morale e che mira esclusivamente ad un determinato equilibrio psicofisico della "bestia filosofica", implica, non differentemente dal ritratto del Socrate platonico, una totale estraneità alla vita politica o la rinuncia alla partecipazione attiva ai destini e alle glorie o sciagure della comunità ("libertà da costrizione, molestia, frastuono, da affari, doveri, cure"). Una rinuncia che, in quest'ultimo passo, non sembra tanto un'inconsapevole dimenticanza della città, quanto la deliberata ricerca di uno spazio ulteriore, di una condizione in cui il pensiero, pianta delicata, possa crescere e fiorire. In entrambi i passi citati, per quanto vada notata la differente distribuzione di accenti, dovuta alle differenti intenzioni e strategie comunicative degli autori⁵, resta nonostante tutto un punto comune e fermo: la vita della mente tende, o ha bisogno, di distacco dal clamore o chiasso della politica; dai suoi impegni e dai suoi coinvolgimenti; dalle sue aspettative, illusioni, delusioni. In entrambi i casi, le descrizioni di Platone e Nietzsche ci mettono indirettamente di fronte ad una questione inevitabile: preso atto della natura dell'attività filosofica o delle peculiari condizioni della vita della mente, va notato che i filosofi o pensatori non sono tuttavia davvero liberi dalla politica, per-

3 Il titolo di una recente biografia del filosofo dell'eterno ritorno ricorre ad un gioco di parole che allude al senso profondo della condizione di non appartenenza implicata dall'apolitia: Massimo Fini, *Nietzsche. L'apolide dell'esistenza* (Venezia: Marsilio, 2002).

4 Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di Ferruccio Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, VI/II (Milano: Adelphi, 1968), p. 311.

5 Cfr. Heinrich Meier, *Warum politische Philosophie?* (Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 2000).

ché, almeno per il fatto di possedere un corpo, non possono evitare di vivere in città, o in una comunità formata, in grossa misura, da altri esseri umani che non hanno alcun interesse per la conoscenza fine a se stessa. Una situazione in cui, per forza di cose, è impossibile evitare che le attività e le ambizioni politiche dei “molti” abbiano ricadute su chi conduce una siffatta vita. E per questa ragione si pone la questione di come mantenere un rapporto equilibrato con il mondo delle faccende umane, tutelando la libertà, la continuità e l’integrità della propria attività intellettuale e contribuendo al bene della propria comunità d’appartenenza. È possibile far convivere le esigenze contrapposte del pensiero e della società? Ma soprattutto, si tratta davvero di una discontinuità irriducibile?

Queste pagine proveranno ad articolare tale problematica concentrandosi su un autore che non appartiene al canone della tradizione filosofica, ma che ciononostante può essere a pieno diritto inserito nel pantheon della vita contemplativa: Jacob Burckhardt. A più riprese, la figura di Burckhardt è stata oggetto di critiche per il suo presunto atteggiamento estetizzante nei confronti della storia, atteggiamento che implicava un distacco altero nei confronti delle vicende a lui contemporanee, dei destini della sua città, Basilea, attraversata da inquietudini rivoluzionarie e spettatrice dell’ascesa dello stato prussiano, di cui rappresentava praticamente la polarità opposta; un distacco, in altre parole, che diventando esempio di condotta intellettuale in rottura con il *saeculum*, avrebbe ispirato una pericolosissima tendenza nei suoi successori ammirati che, arroccati nella fortezza del pensiero, avrebbero dileggiato la vita politica perché volgarmente stravolta dagli eccessi democratici moderni, senza lasciare spazio però ad alcuna strada alternativa e percorribile, indebolendo fatalmente gli anticorpi del pensiero nei confronti delle pulsioni tiranniche che nel novecento avrebbero preso poi il sopravvento⁶. Il caso di Burckhardt diventa ancora più complesso se poi si prende in considerazione il fatto che la sua fortuna postuma è dovuta, in gran parte, e con particolare enfasi

6 Su questa critica ricorrente si vedano ad esempio Fritz Stern, *The Failure of Illiberalism. Essays on the Political Culture of Modern Germany* (New York: Knopf, 1972), p. 8: «Intellectually, the schools sought to prepare the universal man, but not the public-minded citizen»; *ivi*, p. 17: «to pretend to be unpolitical at a time of violent social change and unrest is in itself a support of the existing order»; Jörn Rüsen, “Jacob Burckhardt. Political Standpoint and Historical Insight on the Border of Postmodernism”, *History and Theory*, 24 (1985), p. 246: «Burckhardt's attempt to reinforce the cultural values of Old Europe by an aesthetic remembrance of their role in the past has led to an apolitical attitude of educated people [...] We have to learn that the culture critique from this point of view is a hidden ally of the disaster it laments»; Lionel Gossman, “Jacob Burckhardt: Cold War Liberal?”, *The Journal of Modern History*, 74 (2002), pp. 563-564: «[Burckhardt's] outlook, in the end, despite the close, almost obsessive attention he paid to contemporary politics, was fundamentally unpolitical, if not antipolitical. In that respect, he remained profoundly attached to the neohumanist and idealist tradition that many modern scholars consider at least partly responsible for the unfortunate political history of Germany in the nineteenth century and the disastrous consequences it produced in the twentieth»; Egon Flaig, “Jacob Burckhardt, Greek Culture, and Modernity”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 79 (2003), pp. 7-39, *passim*.

nel mondo anglosassone, al carattere quasi “profetico” delle sue diagnosi sul presente e sui destini della modernità⁷. Un destino ambiguo, per il fatto di essere visto da molti, al contempo, come una sorta di saggio raddomante della storia, e come cattivo maestro che in parte avrebbe indirettamente contribuito all'avverarsi di quel futuro militaresco e tirannico che tanto temeva come esito del movimento vorticoso innescato dalla Rivoluzione – quasi una *self-fulfilling prophecy*. A tenere assieme entrambi i volti di questa fortuna postuma è un tratto distintivo: il Burckhardt apolitico, contemplativo, estetizzante. Un distacco che sembra essere condizione di possibilità sia di uno sguardo storicamente penetrante, sia di un irresponsabile senso di superiorità nei confronti della prosaica e confusa concretezza della partecipazione alla vita politica.

Mettendo momentaneamente tra parentesi le critiche e le esaltazioni postume, qui si tenterà di interrogare la posizione assunta da Burckhardt distinguendo due momenti, o due aspetti, della sua dinamica intellettuale. Da un lato, l'intima necessità di prendere le distanze dal presente, dal proprio tempo, dalla vicenda epocale che gli sembrava destinata alla catastrofe (parti 1, 2, 3), abbracciando una forma esistenziale di apolitia; dall'altro, la dedizione all'insegnamento e il legame nei confronti dell'Università di Basilea, grazie a cui, in maniera certo peculiare, ha rivestito un ruolo pubblico di primo piano (parte 4 e conclusione). Pensare questa combinazione risulta di massimo interesse. Perché la “sintesi” ottenuta dalla presa di posizione burckhardtiana offre non solo una prospettiva originale sul rapporto fra pensiero o conoscenza e impegno civile, ma anche la possibilità di riformulare il problema posto in apertura, guardando la contrapposizione fra cittadinanza e apolitia alla luce di quella tra attuale e inattuale⁸.

7 Wolfgang J. Mommsen, “The Neglected (III): Jacob Burckhardt – Defender of Culture and Prophet of Doom”, *Government and Opposition*, 18 (1983), pp. 458-475.

8 Per agire (politicamente) in maniera consapevole sul proprio presente, è necessario relativizzarlo, ovvero *mettersi in disparte per vedere meglio*, ma proprio questa dislocazione interrogante inibisce, in fondo, la capacità di agire, un attivo *prendere parte*. Si pensi al detto di Goethe già ripreso da Nietzsche nella seconda *Considerazione inattuale: der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende*. Johann W. Goethe, *Maxime und Reflexionen*, hrsg. v. Max Hecker (Weimar: Goethe-Gesellschaft, 1907), n. 241; Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, trad. it. di Sossio Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, III/I (Milano: Adelphi, 1968), p. 268: «Come colui che agisce, secondo l'espressione di Goethe, è sempre senza coscienza, così anche è senza scienza, dimentica la maggior parte delle cose per farne una sola, è ingiusto verso ciò che è dietro di lui, e conosce solo un diritto, il diritto di ciò che deve ora divenire. Quindi chiunque agisca ama la propria azione infinitamente più che essa non meriti di essere amata: e le azioni migliori vengono compiute in una tale esaltazione d'amore, che in ogni caso non possono non essere immeritevoli di questo amore quand'anche il loro valore sia per un altro verso incalcolabilmente grande».

1. ALLA MANIERA DEI FILOSOFI ANTICHI

Una delle voci più autorevoli ad aver valorizzato il *bios theoretikos* incarnato da Burckhardt è stata senza dubbio quella di Karl Löwith, che nel 1936 ha pubblicato quella che forse resta l'opera di maggior respiro filosofico sullo storico basileese. *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* è un testo importante sia per lo studio dell'opera e del pensiero dell'autore della *Kultur der Renaissance in Italien*, sia per la comprensione della biografia intellettuale dello stesso Löwith, che portava a compimento una sorta di "conversione" da Nietzsche a Burckhardt, ovvero quanto gli appariva un autentico superamento del moderno e delle aporie del *Wille zur Macht*, verso una ritrovata misura (*Mitte und Mass*) contemplativa, scettica, mediterranea, come il filosofo di Heidelberg scriveva il 13 luglio 1935 all'amico e collega Leo Strauss, che invece si mostrava molto meno entusiasta al riguardo⁹.

Löwith comprendeva Burckhardt come un rappresentante eccellente della vita ascetica e contemplativa sulla scorta degli anacoreti cristiani, dei pagani alla fine dell'impero, e dei filosofi cinici o epicurei al tramonto della *polis*; la crisi non episodica ma epocale, il tracollo delle istituzioni civili e la corruzione dilagante della vita politica costringono i migliori ad una forma di ascesi che è diventata veicolo di trasmissione del patrimonio spirituale di queste epoche a quelle successive¹⁰. Burckhardt stesso sembrerebbe essersi pensato, in analogia con queste figure, ma soprattutto alla luce del modello filosofico di Epicuro e Diogene, come "asceta intramondano" il cui compito era quello di mantenere in vita la connessione vitale con il passato. Nella lettura di Löwith, Burckhardt «si sottrasse alla prassi politica preferendole una libera considerazione del mondo storico convinto, come gli antichi, che la teoria sia la cosa migliore [...] Il sapere gli serviva prima di tutto come liberazione dalla follia e dai falsi bisogni e la *hedoné* significava per lui il gioioso

9 Cfr. Leo Strauss, *Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, hrsg. v. Heinrich Meier und Wiebke Meier (Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 2001), pp. 652-654; ed. it. Leo Strauss-Karl Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, a cura di Carlo Altini, trad. it. di Manuel Rossini (Roma: Carocci, 2012), pp. 124-125. Vale la pena di riportare il commento di Strauss, *ivi*, p. 657; trad. it., pp. 128-129: «Concordo volentieri con lei che Burckhardt sia stato il rappresentante ideale della moderazione antica nel XIX secolo, ma i temi del suo filosofare sono possibili solo a causa della "smoderatezza" moderna: nessun filosofo antico era uno storico. Questo non dipende dalla mancanza di un sesto senso, ma proprio dal senso di quello che all'uomo compete sapere, sarebbe a dire, qual è il suo "modo e misura". No, caro Löwith, Burckhardt non va proprio». Per una ricostruzione complessiva della vicenda filosofica di Löwith, si veda Orlando Franceschelli, *Karl Löwith: le sfide della modernità tra Dio e nulla* (Roma: Donzelli, 1997).

10 John R. Hinde, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity* (Montreal-Kingston: McGill-Queen's University Press, 2000), p. 136.

stato d'animo con cui l'uomo è in equilibrio con se stesso»¹¹. Un distacco che, senza ricadute nel mito dell'eccezionalità o dell'avvento di una nuova o superiore forma di vita, rivela una salute superiore, forse quella stessa forma di "grande salute" tanto agognata da Nietzsche e invece manifestata, proprio in virtù dell'essere misura a se stesso e capace di autentica moderazione, dal suo più anziano e sobrio collega: «Burckhardt, seguendo il modello filosofico della tarda antichità, si è assicurato il godimento dell'esistenza proprio grazie a quel suo genere di asceti, e la semplicità della sua vita rinunciataria è la condizione per il suo sapersi godere la ricchezza del mondo»¹².

Löwith sarebbe stato comunque solo il primo di una serie di intellettuali a mettere in evidenza il carattere apolitico dell'attitudine di Burckhardt nei confronti del mondo e della storia. Un anno dopo, in un celebre scritto (*La storiografia senza problema storico*) Benedetto Croce faceva risalire la scelta contemplativa di Burckhardt ad un eccesso di *pathos*, ovvero ad un'esperienza biografica legata alla sua attività di pubblicista durante i moti degli anni '40: «il Burckhardt non si ritrasse dal mondo circostante e dalle sue lotte pratiche per inclinazione di placido studioso che cerca tranquillità; ma se ne distaccò per troppa passione, diventata insopportabile sofferenza, nella breve esperienza che ebbe a fare delle cose politiche della Svizzera tra il 1840 e il '44»¹³. Alcuni anni più tardi, in occasione della pubblicazione delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen* in traduzione inglese con il titolo di *Force and Freedom*, due ebrei tedeschi emigrati negli Stati Uniti si sarebbero espressi con termini di grande ammirazione nei confronti dello storico basileese, ribattendo idealmente al giudizio di Croce e avvicinandosi a quello di Löwith. Ernst Cassirer, in una breve ma appassionata recensione del 1944, sottolineava, tra le altre cose, un aspetto che tocca direttamente la questione qui in esame. Nel riconoscere la "visione profetica" di Burckhardt, egli spiegava come tale capacità di giudizio fosse resa possibile e necessaria dalla sua concezione della conoscenza storica e della conoscenza in senso lato. Burckhardt rappresentava, agli occhi di Cassirer, «uno dei più recenti testimoni dell'idea classica di una pura vita contemplativa», in pieno accordo con l'ideale dei pensatori greci e che, alla stessa maniera, elevava la contemplazione sulla *vita activa*.

La recensione continuava sostenendo l'esistenza di «due sole alternative, tra cui dobbiamo scegliere. Da una parte, la volontà di potenza [...] dall'altra, la volontà di conoscenza, e in primo luogo di conoscenza intuitiva - cioè storica»¹⁴. L'anno

11 Karl Löwith, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, trad. it. di Laura Bazzicalupo (Bari: Laterza, 1991), p. 300.

12 Löwith, *Jacob Burckhardt*, p. 301.

13 Benedetto Croce, "La storiografia senza problema storico", *La critica*, 35 (1937), p. 425.

14 Ernst Cassirer, "Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's «Reflections on History»", *The American Scholar*, 13 (1944), pp. 415, 416. - La celebre condanna burckhardiana della *Macht an sich böse* è stata discussa e rilanciata da schiere di pensa-

seguinte (1945), il sociologo Albert Salomon pubblicava un lungo *review essay* intitolato *Jacob Burckhardt: Transcending History*¹⁵, un testo che l'autore dichiarava essere in parte il frutto di alcune conversazioni con Leo Strauss sul tema, e che forse non a caso propone una lettura che insiste sulla possibilità di trascendere il proprio tempo con il pensiero e di liberare l'individuo pensante dai condizionamenti delle opinioni dominanti della propria epoca. Una lettura che si dimostra in pieno accordo con la tesi di fondo di Cassirer in merito alla questione centrale: «Burckhardt non ammette mai che questa» attitudine contemplativa e apolitica nei confronti del presente «era l'autentica attitudine filosofica degli antichi [...] la condizione umana più alta è il perseguimento di una vita nello spirito disinteressato di una comprensione simpatetica. Solo una tale purificazione personale può rendere trasparenti gli aspetti intellettuali e morali dell'azione umana»¹⁶.

tori e commentatori e meriterebbe una trattazione dedicata, per cui qui ci si può solo limitare ad un'osservazione e ad alcuni rimandi bibliografici. Il significato della condanna sembra mostrare la fermezza, da parte di Burckhardt, nel rifiutare la teodicea dello Stato, ovvero la giustificazione della violenza intrinseca ad ogni processo politico (la formazione e il consolidarsi di ordine nel rispondere al bisogno di sicurezza) alla luce di quanto di positivo ne può scaturire: la violenza è un fatto necessario ma nondimeno un male e va quindi sempre condannata e contenuta. Cfr. Laura Bazzicalupo, *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jacob Burckhardt* (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1990), p. 97. Per confronto si vedano almeno Hans Urs von Balthasar, *Teodrammatica 4. L'azione* (Milano: Jaca Book, 1986), pp. 140-142; Löwith, *Jacob Burckhardt*, p. 113-115; Otto Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di Pierangelo Schiera (Milano: Vita e Pensiero, 2000), pp. 191-193; Martin Heidegger, *Parmenide*, a cura di Franco Volpi (Milano: Adelphi, 2005), pp. 173 sgg.; Carl Schmitt, *Dialogo sul potere*, a cura di Giovanni Gurisatti (Milano: Adelphi, 2012), pp. 31-35.

15 Alberto Salomon, "Jacob Burckhardt. Transcending History", *Philosophy and Phenomenological Research*, 6 (1945), pp. 225-269. A proposito della figura di Salomon, autore, tra le altre cose, di *The Tyranny of Progress. Reflections on the Origins of Sociology* (New York: Noonday Press, 1955), si vedano Claudius Härpfer, "Wir humane Spätlinge. Albert Salomon und die Faszination Jacob Burckhardts", in Peter Gostmann (ed. by), *Verlassene Stufen der Reflexion: Albert Salomon und die Aufklärung der Soziologie* (Wiesbaden: VS, 2011), pp. 121-136; Id., *Humanismus als Lebensform: Albert Salomons Verklärung der Realität* (Wiesbaden: VS, 2009); Peter Gostmann, *Beyond the Pale: Albert Salomons Denkraum und das intellektuelle Feld im 20. Jahrhundert* (Wiesbaden: Springer VS, 2014) (al rapporto con Strauss sono dedicate le pp. 247-275).

16 Salomon, "Jacob Burckhardt", p. 235. - Certo, può essere obiettato a queste letture, Burckhardt non era e non voleva essere un filosofo. A ciò si potrebbe replicare che limitando la concezione della filosofia a quella sistematica di Hegel, o a quella "gnostica" di Schelling, Burckhardt chiaramente non può essere in nessun modo accostato alla filosofia. Se invece si intende, in senso più ampio, un determinato atteggiamento di fronte alle cose umane e al mondo, allora è possibile seguire i giudizi di Cassirer e Salomon e avvicinare lo storico basileese ai greci. In fondo, storia e filosofia sembrano condividere l'oggetto di indagine, e differenziarsi nell'approcciarvisi: come testimoniato dalla *Einleitung* del *Neues Schema* dei corsi sullo studio della storia, se «la filosofia [...] affronta veramente e con risolutezza il grande enigma generale della vita, allora risulta ben al di sopra della storia la quale, nel migliore dei casi, persegue invece quel fine in modo insufficiente e indiretto», Jacob Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte: der Text der «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler*, hrsg. v. Peter Ganz (München: C.H.

2. “PER ME, LA POLITICA È COSA MORTA”

Sul distacco dalla politica, lo stesso Burckhardt è molto esplicito nelle comunicazioni private, e la fonte privilegiata è l'epistolario con il più anziano dei fratelli Schauenburg, Hermann. Vale la pena di citare due lettere, entrambe dell'inverno 1846, che possono mostrare la radicalità della scelta apolitica dello storico. È dato per assodato, in letteratura, che l'esperienza, già ricordata, come redattore della *Basler Zeitung* tra il 1844 e il 1845 abbia lasciato il segno sul giovane studioso in attesa di una collocazione professionale all'altezza del suo talento e delle sue aspettative. E, quasi a commento e giustificazione della sua irremovibile rinuncia a ulteriori coinvolgimenti, Burckhardt scrive all'amico il 28 febbraio 1846:

con me, la libertà e lo Stato non perdono granché. Con uomini come me non si costruisce affatto uno Stato; perciò voglio, finché vivo, comportarmi bene e prendere parte a ciò che mi sta attorno; voglio essere un buon individuo privato, un amabile compagno, un'anima eccellente; per queste cose ho un talento che voglio sviluppare. Con la società in grande stile non posso più avere a che fare; nei suoi confronti mi comporto istintivamente in maniera ironica; quello che mi sta a cuore è il dettaglio. Ho l'educazione e la routine necessarie per arrangiarmi, in caso di necessità, con la politica in senso elevato, solo che non voglio più averci nulla a che fare, perlomeno non nella confusione del nostro paese¹⁷.

Qualche giorno più tardi, in una lettera del 5 marzo, Burckhardt trova altre parole, ancora più enfatiche, per giustificare il proprio ritiro dalla politica. Egli manifesta la sua volontà di riempirsi gli occhi della cultura della vecchia Europa, prima dell'irrompere, percepito come inevitabile, della barbarie, per poter, una volta che

Beck, 1982), p. 226; ed. it. *Sullo studio della Storia. Lezioni e conferenze (1868-1873)*, a cura di Maurizio Ghelardi (Torino: Einaudi, 1998), p. 4. Ed è lecito assumere che quello di Burckhardt sia il “migliore dei casi”. Per un'introduzione critica a questo testo il riferimento è Maurizio Ghelardi, “I corsi introduttivi allo studio della storia di J. Burckhardt. Una rilettura delle *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*”, *Atti e Memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria*, 51 (1986), pp. 229-364. Per Burleigh T. Wilkins, “Some Notes on Jacob Burckhardt”, *Journal of the History of Ideas*, 20 (1959), p. 130, in realtà anche in Burckhardt sarebbe presente una filosofia della storia, per quanto alternativa al modello progressista offerto dai suoi contemporanei influenzati da Hegel.

17 Jacob Burckhardt, *Briefe. Vollständig und kritisch bearbeitete Ausgabe. Mit Nutzung des handschriftlichen Nachlasses hergestellt von Max Burckhardt*, voll. I-X (Basel-Stuttgart: Insel Verlag-Schwabe Verlag, 1949-1986), qui vol. II, p. 209. Sulla venatura ironica del distacco burckhardiano, si veda Thomas A. Howard, *Religion and the Rising of Historicism. W.M.L. De Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 168: «an apolitical and ironic detachment made up a central feature of his *Weltanschauung* and self-understanding [...] his retreat was conditioned by the conviction of fundamental absence and uncertainty, tempered only by private nostalgia and delight in the aesthetic remains of Europe's dogmatic past [...] Burckhardt was the protopostmodern ironist *par excellence* seeking ekstasis in the purely private flight from the master narratives of his time».

la Rivoluzione avrà dato sfogo ai suoi demoni e avrà quindi esaurito il proprio corso, *bei der unvermeidlichen Restauration tätig sein*, essere attivo nell'inevitabile restaurazione. E procede quindi con un'ammonizione, riguardante il carattere politicamente esplosivo della demagogia, e che mostra la sua diffidenza nei confronti del popolo:

Voi tutti ignorate ancora la natura del popolo, e quanto facilmente esso si trasformi in plebe barbarica. Non sapete quale tirannide verrà esercitata sullo spirito, con il pretesto che la cultura [*Bildung*] è un'alleata segreta del capitale che bisogna distruggere. Totalmente folli mi appaiono quelli che sperano, grazie ai loro filosofemi, di guidare il movimento e di tenerlo entro i binari. Sono i *feuillants* dell'imminente movimento; quest'ultimo però si svilupperà proprio come la Rivoluzione francese nella forma di un evento naturale, e si tirerà appresso tutto quello che la natura umana ha in sé di infernale. Non vorrei più vivere questi tempi, se non fossi costretto a farlo¹⁸.

Queste due lettere, per quanto campione molto ristretto, mostrano chiaramente sia la presa di posizione esistenziale di Burckhardt rispetto alle vicende politiche della sua epoca, sia una ferma comprensione della natura del movimento innescato dalla Rivoluzione francese e votato ad esasperare i toni dello scontro politico in contrapposizioni radicali. Dello stesso tenore una lettera al teologo, poeta e rivoluzionario Gottfried Kinkel (10 dicembre 1846), parimenti molto eloquente a proposito della posizione assunta da Burckhardt: «Per me, la politica è cosa morta; quello che faccio, lo faccio come essere umano [*Mensch*]»¹⁹. L'amico e collega, al contrario, si era lasciato trascinare dal radicalismo politico, che alla fine lo avrebbe costretto all'esilio²⁰.

Il 1789 era, agli occhi di Burckhardt, il presupposto fondamentale da cui tutta la politica successiva, direttamente o indirettamente, positivamente o negativamente, non poteva che essere profondamente, essenzialmente condizionata («la Rivoluzione ha avuto risultati che ci condizionano totalmente e costituiscono parte integrante della nostra idea di diritto e della nostra coscienza, e che quindi non possiamo più eliminare da noi stessi»²¹). Ed era proprio la necessità che questo radica-

18 Burckhardt, *Briefe*, vol. II, p. 210.

19 Burckhardt, *Briefe*, vol. III, p. 48.

20 In una lettera a Hermann Schauenburg del 23 agosto 1848, Burckhardt aveva correttamente previsto che Kinkel sarebbe finito male (Burckhardt, *Briefe*, vol. III, p. 105). E infatti il teologo nel 1849 prese attivamente parte ai moti del Palatinato; ferito, venne arrestato e condannato all'ergastolo. Evaso, si rifugiò con la moglie a Londra. Su questa vicenda si veda la dettagliata ricostruzione di Innocenzo Cervelli, ««Vita activa» e «vita contemplativa» nel XIX secolo. A proposito di Gottfried Kinkel e Jacob Burckhardt», in Maurizio Ghelardi e Max Seidel (eds), *Jacob Burckhardt. Storia della cultura, storia dell'arte* (Venezia: Marsilio, 2002), pp. 213-258.

21 Jacob Burckhardt, *Historische Fragmente. Aus dem Nachlass gesammelt von Emil Dürr. Neudruck mit einem Vorwort von Werner Kaegi* (Basel: Schabe Verlag, 1942); ed. it. *Lezioni sulla storia d'Europa*, trad. it. di Mario Carpitella (Milano: SE, 2009), p. 225. Per una ricostruzione attenta e raffinata del pensiero di Burckhardt sulla Rivoluzione, si veda Maurizio Ghelardi, *Le stanchez-*

lismo egalaritario si compisse storicamente nel proprio tragico rovesciamento - «Conosco troppa storia per aspettarmi da questo dispotismo di massa qualcosa di diverso da una tirannia con cui la storia avrà una fine»²² - ad essere stata intuuta da Burckhardt e a permettergli così di “divinare” la direzione che la crisi sociale, spirituale e politica della modernità avrebbe preso nei decenni a venire²³. Quella che aveva ghermito l'Europa nel 1789 veniva da lui compresa come una “tempesta” che, nonostante la calma apparente dei tre decenni seguenti, ancora travolgeva i popoli europei ed era destinata a scatenarsi con maggior violenza dato che il principio propulsivo delle ondate della modernità²⁴ è l'eterna revisione: «Solo la libertà politica successiva al suffragio universale, fondata sulla teoria dell'uguaglianza, possiede, o si conferisce, anche i pieni poteri per la revisione perpetua; solo da allora le costituzioni sono continuamente in dubbio, e la forma statale è esposta a continue trasformazioni»²⁵.

Una valanga che, questa la più grande paura di Burckhardt, avrebbe portato al livellamento culturale, intellettuale, artistico e umano e così alla distruzione della tradizione europea, ovvero alla rottura del legame vivente con il passato, spalancando perciò le porte ad una modernissima barbarie, la barbarie colta dei popoli che mancano di senso storico, o incapaci di cogliere *das Geschichtliche*, la storicità o continuità dello spirito²⁶.

3. TRASCENDERE SPIRITUALMENTE IL PRESENTE

Lecture come quelle proposte da Löwith, Cassirer e Salomon sembrano allora cogliere nel segno laddove accostano la scelta esistenziale di Burckhardt al model-

ze della modernità. Una biografia intellettuale di Jacob Burckhardt (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2016), pp. 3-58.

22 Lettera a Kinkel 19 aprile 1845, in Burckhardt, *Briefe*, vol. II, p. 157.

23 Burckhardt, *Historische Fragmente*, p. 224; trad. it., p. 255: «nostro compito non è profetare, ma indicare i riecheggiamenti a partire dall'inizio della Rivoluzione in poi. Vogliamo sapere su quale onda della grande tempesta noi vaghiamo». Sulla critica della democrazia di massa, si veda David Gross, “Jacob Burckhardt and the Critique of Mass Society”, *European Studies Review*, 8 (1978), pp. 393-410.

24 La formula “ondate della modernità” appartiene al lessico straussiano; non sembra tuttavia improprio utilizzarla in questo contesto, anche alla luce della seconda citazione alla nota precedente.

25 Burckhardt, *Historische Fragmente*, p. 205; tr. it cit., p. 236; cfr. *ivi*, pp. 205-206; trad. it., p. 236: «Eguaglianza e partecipazione al governo in virtù del suffragio universale sono diventate concetti equivalenti (finché forse un nuovo dispotismo non insegni che può anche esistere un'eguaglianza sotto di lui)».

26 Cfr. John R. Hinde, “The Development of Jacob Burckhardt's Early Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, 53 (1992), p. 435; si veda anche Hinde, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, pp. 8-12.

lo greco di *bios theoretikos*. È lo stesso storico basileese ad offrire una descrizione, in cui a tratti sembra riflettere se stesso²⁷, della scelta per l'apolitia da parte di determinati individui superiori: «la polis, proprio perché aveva voluto estendere e esasperare la propria potenza al di là di ogni misura, non dominava più il pensiero intimo dell'uomo: la fantasia della gente le sfuggiva per fermarsi alla filosofia, ai piaceri, e a qualsiasi altra cosa»²⁸. Nel commentare poi l'atteggiamento critico e sprezzante dei cinici, Burckhardt riconosce che «l'apolitia è un tratto comune a tutti i filosofi e la naturale reazione contro il dispotismo della polis»²⁹. La figura di Diogene spicca come esemplare eccellente di liberazione nei confronti del legame spirituale con la città:

Diogene si sentiva cittadino del mondo, e a chi lo interrogava sulla sua patria, rispondeva così, e poteva anche vantarsi, con gran compiacimento, che in lui si realizzavano tutte le maledizioni tragiche: «era senza città, senza casa, privato della patria, mendicante e un nomade, che vive alla giornata»³⁰.

Egli è il vero, sereno pessimista, che rinuncia a *quella* parte immensamente maggiore della vita che è minacciata dalla miseria e dalla rovina, per accontentarsi del resto, della moderatezza, della salute e della libertà. Non aver nessun bisogno è per lui cosa divina, aver pochi bisogni una cosa semidivina, e, come Ercole, non antepone *nulla* alla libertà. [...] Quando poi egli uscì con la lanterna per cercare «l'uomo», certamente non pensò né all'uomo in contrasto con l'animale, né all'uomo eticamente illuminato, ma [...] probabilmente all'uomo «non-*polites*»³¹.

27 Löwith sostiene che in Diogene «Burckhardt ha interpretato, non da ultimo, se stesso» (*Jacob Burckhardt*, p. 155); cfr. Gossman, *Jacob Burckhardt*, cit., p. 560; si veda inoltre André Laks, *Jacob le Cynique: Philosophes et philosophie des la Griechische Kulturgeschichte*, in Leonhard Burckhardt und Hans-Joachim Gehrke (hrsg.), *Jacob Burckhardt und die Griechen* (Basel: Schwabe, 2006), pp. 325-335.

28 Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, in *Gesammelte Werke* (Basel-Stuttgart: Schwabe & Co., 1978), vol. VIII, p. 366; ed. it *Storia della civiltà greca*, trad. it. di Maria Attardo Magrini (Firenze: Sansoni, 1974), vol. II, p. 636.

29 Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, in *Gesammelte Werke*, vol. VII, p. 355; trad. it., vol. II, p. 100. Leo Strauss sembra quasi riprendere, o quanto meno condividere, queste osservazioni laddove scrive che «La vita filosofica veniva considerata dai pensatori classici come fondamentalmente differente dalla vita politica. E nella misura in cui la vita politica avanzava una istanza universale, cioè nella misura in cui la città non lasciava spazio per una vita privata che fosse qualcosa di più che economica, la vita filosofica, che è necessariamente privata, necessariamente divenne opposta alla vita politica», Leo Strauss, *Lo spirito di Sparta o il gusto di Senofonte*, in Gianpiero Chivìlò e Marco Menon (a cura di), *Tirannide e filosofia. Con un saggio di Leo Strauss e un inedito di Gaston Fessard sj* (Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2015, p. 300).

30 Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, in *Gesammelte Werke*, vol. VII, p. 355; trad. it., vol. II, p. 100.

31 Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, in *Gesammelte Werke*, vol. VII, pp. 357-358; trad. it., vol. II, pp. 103-104. Per una lettura post-cristiana, e non greco-filosofica, del pessimismo di Burckhardt (come quella suggerita in Delio Cantimori, *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico* [Torino: Einaudi, 1971], p. 116), si veda Howard, *Religion and the*

Non bisogna però intendere questo distacco esclusivamente come una forma di reazione alla condizione decadente e corrotta della comunità politica. L'ascesi filosofica o contemplativa è una forma di vita che mostra il limite della politica, nel senso che l'uomo non si esaurisce, per Burckhardt, nell'essere un cittadino. L'eccedenza spirituale, sia essa intellettuale (conoscitiva) o artistica (creativa), che caratterizza l'essere umano è, si potrebbe dire, una caratteristica *naturale* che rende possibile all'individuo, qualora la sua "grande salute" glielo permetta, il trascendimento dell'orizzonte politico³². Nel caso specifico dello storico, trascendere le cose politiche significa sottrarsi alla cattura del presente; significa trascendere la propria epoca, nel pensiero, e assumere uno sguardo che trova come polarità opposta il passato. Una sorta di alchimia del contrasto che relativizza il presente senza assolutizzare il passato, cioè senza renderlo venerabile in quanto tale, e che alimenta la capacità di comprendere la continuità - ovvero l'elemento storico³³. Il tratto apolitico *necessario* allo storico emerge in due passi paralleli di due *Einleitungen* (rispettivamente *Zwischenblätter* e *neues Schema*) alle lezioni sullo studio della storia:

Rising of Historicism, secondo cui l'atteggiamento dello storico basileese nei confronti delle faccende mondane è determinato da un residuo cristiano, per quanto secolarizzato, che ne informa la *Weltanschauung*, ovvero il dogma peccato originale: «Burckhardt's pessimism has in fact a profoundly Christian - and explicitly premodern Christian - pedigree. It may be described as a secularized continuation of the idea of original sin, an abiding attachment to the orthodox world of his father. Burckhardt does not stress the ontological basis of this idea [...] but rather its social consequences [...] The residuum of original sin furnished Burckhardt with a social and anthropological realism and intellectual modesty in stark contrast to his more visionary and epistemologically self-assured contemporaries» (p. 158). Sull'argomento si consideri anche Ghelardi, *Le stanchezze della modernità*, pp. 118 e seguenti.

32 Ghelardi, *Le stanchezze della modernità*, p. X, parla del «presupposto antropologico» di Burckhardt, secondo il quale «l'agire umano è frutto di un eccesso pulsionale. Per Burckhardt l'esistenza umana è caratterizzata da un cinetismo che può condurre ad esiti distruttivi quando esso si esprime come egoismo e mera aspirazione al potere, ma anche ad una lucida trasformazione della realtà quando esso viene sublimato e incanalato in una forma "artisticamente" produttiva»; sulle radici di questa visione, cfr. *ivi*, pp. 209-216.

33 Che il trascendimento del presente nello studio dell'elemento storico non significhi l'accesso ad un punto di vista assoluto viene mostrato con raffinatezza da Chiara Lefons, "Jacob Burckhardt o della civiltà come cittadinanza", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 14 (1984), p. 1381: «Lo sguardo storico è, esso stesso, oggetto di una difficile conquista: se la sola chiave per la comprensione della vita storica nel suo multiforme fluire è data unicamente dalla consapevolezza della continuità e della multiformità del mutamento, allo storico spetta il compito di criticare l'assolutizzazione di ogni "punto di vista", compreso il proprio, per attingere una conoscenza del passato, se non totalmente libera, almeno consapevole della misura del condizionamento esercitato dal presente. Nella continuità del mutamento, infatti, passato e presente si fronteggiano e sono separabili solo grazie a un'interruzione che l'artificio della mente può imporre al divenire. [...] La coscienza storica nega la "naturalità" del movimento e crea, attraverso l'opposizione del presente al passato, le condizioni per il passaggio dalla coercizione della "necessità" alla manifestazione della "libertà"».

Impotenza dell'individuo di fronte alle potenze [*Mächten*]; di norma cade al loro servizio, e anche laddove egli le "superi spiritualmente" la soddisfazione non è grande, poiché deve lasciare tutti gli altri al loro servizio³⁴.

Di fronte a simili forze storiche l'individuo del nostro tempo è solito sentirsi del tutto impotente e finisce abitualmente per cadere al servizio del partito che muove l'attacco o di quello che resiste. Pochi contemporanei sanno «andare spiritualmente oltre» gli eventi, e nel far ciò la loro soddisfazione non risulta forse neppure troppo grande poiché hanno dovuto abbandonare tutti gli altri in servitù. Solo in epoche più tarde lo spirito potrà librarsi, perfettamente affrancato da un simile passato³⁵.

Di norma l'individuo cade preda della *Macht* che si afferma storicamente con la massima *Berechtigung* momentanea, sostenuta da forme di vita di ogni tipo («costituzioni, ceti privilegiati, una religione profondamente intrecciata con tutto quanto è proprio del tempo, un grande ceto di possidenti, un costume sociale compiuto, una determinata concezione giuridica»³⁶). Inevitabile, sempre per la maggioranza, finire al servizio di un partito o di un altro (un asservimento quindi alla politica); partiti che vengono contrapposti in quanto *opposizione* e *attacco*, e che nella Basilea del tempo potrebbero essere riconosciuti, rispettivamente, nei conservatori e nei liberali o nei democratici. I pochi che riescono a non cadere preda di queste potenze e riescono a non "lasciarsi schierare" trascendono quindi la contrapposizione politica attuale, e possono osservarla da una prospettiva remota, seppure immanente allo stesso fluire storico. E questo si suppone essere il caso di Burckhardt, che dobbiamo perciò intendere come al di là del partito che attacca e del partito che si oppone.

Superare spiritualmente le cose significa allora conquistare una «libertà in mezzo alla coscienza dell'enorme e generale dipendenza e al fluire delle necessità»³⁷, tenendo ferma, con spirito scettico (uno scetticismo che Burckhardt intende in senso non dogmatico, e che si sarebbe tentati di qualificare come autenticamente filosofico) semplicemente la prospettiva *vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen wie er ist und immer war und sein wird* (dell'uomo che soffre, anela, agisce, così com'è sempre stato, è, e sarà).

La ragione per trascendere, nel pensiero, la prospettiva storico-politica in cui siamo presi in virtù di una *enormen allgemeinen Gebundenheit* (enorme e generale dipendenza) è quindi sia esistenziale, sia conoscitiva, e non necessariamente determinata dai momenti di decadenza o corruzione - i quali offrono, chiaramente, una ragione *in più* per guadagnare il punto d'osservazione desiderato. I con-

34 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, p. 171, traduzione mia.

35 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, p. 229; trad. it., p. 8.

36 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, pp. 228-229 n. 17; trad. it., p. 7.

37 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, pp. 230-231; trad. it., p. 10.

temporanei hanno, infatti, una *Verpflichtung gegen die geistige Vergangenheit* (un dovere nei confronti del passato spirituale), che chiede di ricostruire l'intero orizzonte passato dello spirito³⁸. Questa *Pflicht* (dovere) rende necessaria l'assunzione di una *Aufgabe* (compito) della conoscenza³⁹, che trova forse il suo maggiore ostacolo proprio nel legame con ciò che è proprio, ciò che Burckhardt identifica ricorrendo al termine *Absichten*, intenzioni che possono guidare, inconsapevolmente, lo sguardo dello storico e contrarne l'ampiezza.

La nostra pretesa di conoscenza, già nella registrazione di dati storici, si imbatte dunque in una folte siepe di intenzioni, le quali cercano di presentarsi nella veste della tradizione. Inoltre, "noi" non siamo in grado di liberarci completamente dalle intenzioni del "nostro tempo" e della nostra personalità, e questo fatto è forse il nemico peggiore della conoscenza. [...] Se la storia deve aiutarci anche solo in minima parte a sciogliere il grande e arduo enigma della vita, allora dobbiamo tornare indietro dalle regioni dell'ansia individuale e temporale e incamminarci verso una contrada ove il nostro sguardo non sia più immediatamente turbato dall'egoismo⁴⁰.

Dal momento che entrambe, filosofia e storia, si pongono lo stesso obiettivo - lo scioglimento del *großes allgemeines Lebensrättsel* (il grande enigma della vita), tentativo che la storia tuttavia può perseguire solo *mangelhaft und indirect*, c'è da chiedersi se nonostante le differenze d'approccio anche il filosofo, come lo storico, debba guardarsi dalle *Absichten* della propria epoca e personalità, che si presentano nella veste di tradizione; in altre parole, se nel suo perseguire la conoscenza, anche il filosofo non abbia a che fare non tanto, come nel caso dello storico, con la storia patria, quanto con un'opinione, o un insieme di opinioni, che sulle linee di una certa *pietas* vengono formate, trasmesse, suggerite, imposte, o sottintese.

Un pericolo del genere sembra ben vivo in quei tentativi di costruzione di una *Geschichtsphilosophie* (numerosi e dovuti alla "moda" di un hegelismo deterioro) che faccia culminare il passato nel presente, e segnatamente nel presente prussiano e nel trionfo dello Stato moderno: una pretesa "scoperta" del *Weltplan* che, in realtà, non sarebbe altro che una presentazione in termini filosofici di presupposizioni colorate da idee che il filosofo della storia avrebbe assorbito (*eingesogen*) «a partire dal terzo o quarto anno di vita»⁴¹. Ascesi intramondana e rinuncia, nella forma dell'apolitia, a prendere attivamente parte al mondo della vita politica -

38 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, p. 170.

39 Cfr. Burckhardt, *Historische Fragmente*, p. 207; trad. it., p. 238: «*Nostro* compito, in luogo di qualunque desiderio, è liberarci il più possibile da folli esultanze o timori e dedicarci innanzi tutto alla conoscenza dello sviluppo storico. Certo, come è detto sopra, l'epoca della Rivoluzione non ci facilita affatto questa conoscenza obiettiva. Appena diventiamo consapevoli della nostra condizione, ci vediamo su una nave più o meno fragile, che procede su un'onda tra milioni di altre. Ma si potrebbe anche dire: quest'onda siamo in parte noi stessi»

40 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, pp. 110-111; trad. it., pp. 252-253.

41 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, p. 226; trad. it., p. 5.

compresa quindi l'adesione intima a opinioni politiche o religiose non criticamente vagliate - sono perciò *condizione di possibilità* del tentativo di sciogliere, con l'indagine storica o filosofica, il grande, generale enigma della vita⁴². Non solo, perciò, rimedio ad un'epoca di decadenza o corruzione, bensì compito connaturato al perseguimento di conoscenza in sé: infatti «[p]arallelamente però all'encomio cieco della patria sussiste un dovere ben diverso e più alto: l'educazione a diventare *uomini capaci di conoscenza*, per i quali la verità e l'affinità con tutto quello che è spirituale preme sopra ogni altra cosa, uomini che *da questa conoscenza sanno far discendere anche autentici doveri di cittadino*, qualora, questo non fosse appunto già innato nel loro temperamento»⁴³.

La sequenza appena citata però contiene un movimento ulteriore: lo studio a cui Burckhardt ci invita permette di individuare un *autentico* dovere di cittadino, anche laddove esso non sia già indicato dal temperamento (magari il temperamento contemplativo di chi mostra un'innata tendenza al distacco dalle faccende politiche). Una conoscenza, ancora, che ci illumina sulla maniera in cui un cittadino realizza pienamente la propria vocazione. Una cittadinanza, infine, caratterizzata dalla rinuncia critica ad ogni ingenuo, ma insidioso, sentimento patrio. La prospettiva che si apre quindi sembra intaccare il giudizio, come visto, largamente condiviso, sul Burckhardt storico estetizzante e pericolosamente apolitico. C'è da chiedersi allora se la sua ascesi apolitica non restituisca, purificato, ciò a cui inizialmente chiede di rinunciare⁴⁴.

42 Su questo punto si rimanda a Cantimori, *Storici e storia*, p. 149, che vedeva in Burckhardt «una quasi esasperata volontà di comprendere, capire, intendere e fare intendere qual sia la realtà delle cose; onde il suo distacco può apparire non tanto “scientificamente” spassionato quanto invece “estheticamente” disinteressato: mentre forse si potrebbe dire che il puro sforzo d'intendere e capire realmente e omnilateralmente assorbe il Burckhardt in maniera così profonda e singolare, da indurre a cercare un'altra indicazione: quella giovanile della libera ricerca, della “scuola”; oppure, forse, si potrà parlare proprio del “distacco” della “meditazione”?»; nonché Joachim Fest, *Wege zur Geschichte. Über Theodor Mommsen, Jacob Burckhardt und Golo Mann* (Zürich: Manesse Verlag, 1992), p. 88: «Es war ein Rückzug, sogar eine Flucht, und die kritischen Einwände, die immer wieder und bis heute gegen Burckhardts Wendung ins Apolitische und sogar Antipolitische laut wurden, treffen sämtlich zu: daß er den Geist der Zeit verabscheut, die Idee von Fortschritt und Massenglück als Irrweg angesehen und sich vor dem Neuen, das da heraufkam, in ein Zauberreich des Schönen und Kontemplativen zurückgezogen habe; sogar der Gedanke der Massenbildung schien ihm unerträglich und ein Widerspruch in sich. [...] Seine Verteidiger, die angesichts seiner zahllosen weiteren, ungeniert “reaktionären” Einlassungen auf die “differenzierte” Persönlichkeit, ihre Ängste und Widersprüche verweisen, gehen, wie ungewollt auch immer, von der Berechtigung des Vorwurfs aus, daß der Affekt gegen die Politik ein Versagen vor den Forderungen des Tages einschließe, ganz, *als ob die Erkenntnisarbeit nicht auch ihre Forderungen und Ansprüche kenne*» (corsivo aggiunto).

43 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, p. 117; trad. it., p. 253, corsivo aggiunto.

44 Si vedano le osservazioni di Yoshihiko Maikuma, *Der Begriff der Kultur bei Warburg, Nietzsche und Burckhardt* (Königstein im Taunus: Athenäum, 1985), pp. 229-231, 254-264.

4. LA CONNESSIONE VIVENTE CON IL PASSATO

Come lasciato trasparire dalla chiusura del passo appena citato, Burckhardt, nel suo movimento di pensiero dal presente al passato per illuminare il presente, non restava impenetrabilmente indifferente alla propria epoca e alla propria *Heimat*. La sua sete di conoscenza, che prende forma concreta nella sua sensibilità acutissima per la continuità storica, implica rinuncia ma non alienazione o dimenticanza di sé. Il distacco contribuisce a comprendere, ad afferrare il presente, non ad obliterarlo. E proprio per questo rende possibile una presa di posizione sempre più consapevole nei confronti dell'epoca contemporanea. Da ciò emerge il carattere ambiguo e affascinante dell'apolitia di Burckhardt: proprio perché asceti *intramondana* non motivata da sentimento religioso, ma da un *hohes Bedürfnis* autenticamente umano, essa vede meglio la vita, il mondo, e grazie a questo “veder meglio” vede anche più in là, oltre le tensioni, le illusioni, le speranze e le tragedie del momento⁴⁵. In questo “vedere oltre” sembra emergere quello che si potrebbe indicare paradossalmente come il tratto più “politico” del pensiero storico di Burckhardt.

Nel cercare di comprendere questa ambiguità, è importante mettere a tema la possibile confusione della sua attitudine fondamentale ed esistenziale con un suo presunto “liberalismo conservatore”. Negli ultimi decenni, una certa letteratura, in particolare prodotta da studiosi americani, si è posta infatti energicamente la questione del suo pensiero politico, cercando di inquadrarlo ricorrendo a categorie appartenenti al contesto post-rivoluzionario, e di proporlo come figura intellettuale eventualmente arruolabile fra le schiere dei padri nobili dell'una o dell'altra corrente di *political thought*. Per limitarci ai contributi principali, Burckhardt è stato accostato ad Alexis de Tocqueville e a John Stuart Mill perché considerato, come questi suoi contemporanei, un “liberale aristocratico”, categoria che combina una certa flessibilità prudenziale nei confronti della necessaria discontinuità rispetto all'*Ancien Régime* e tuttavia mantiene una ferma preferenza nei confronti della cultura della vecchia Europa, su tutti il modello classico che non deve essere sacrificato per nessun motivo sull'altare dell'uguaglianza democratica⁴⁶.

Ancora, in Burckhardt è stato visto un pensatore politicamente affine a Benjamin Constant e Montesquieu, che nel ricostruire e analizzare il destino della *polis* greca non avrebbe fatto altro che mettere in luce la natura e i limiti dello stato

45 Burckhardt, *Historische Fragmente*, p. 200; trad. it., p. 231: «Qui importa vedere come la nostra generazione reggerà alla prova. Possono venire tempi terribili, di sofferenza profonda. Noi vorremmo conoscere l'onda sulla quale vaghiamo nell'oceano, ma siamo quest'onda stessa. Tuttavia l'umanità non è ancora votata alla distruzione, e la natura continua a creare, benigna come sempre».

46 Cfr. Alan S. Kahan, *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1992).

democratico, manifestando una sensibilità classicamente liberale⁴⁷. C'è infine chi ha identificato nel pensiero di Burckhardt una posizione filosofica e una vera e propria filosofia politica, nonostante le dichiarazioni, in senso contrario, dello stesso storico basileese. Tuttavia, una lettura del genere, nel sostenere che Burckhardt non ritenesse davvero risolutiva né la strada del conservatorismo, né quella del liberalismo e tanto meno quella del socialismo, ne mette correttamente in luce il profondo scetticismo politico, che però viene presentato in ultima istanza come il ridursi ad una «passiva resistenza intellettuale alla modernità»⁴⁸.

Naturalmente, qui non si intende negare che Burckhardt avesse delle opinioni sulla democrazia, sul capitalismo, sulla Rivoluzione e le sue conseguenze, sullo Stato e sulla sua irresistibile tendenza ad espandersi e ad inglobare la società. Per quanto sparse tra appunti non pubblicati e scambi epistolari, esse mostrano anzi una coerenza e una penetrazione di altissimo livello intellettuale, tali da meritare senza dubbio degli studi specialistici.

Tuttavia non sembra essere questo il punto decisivo. Quanto viene messo in luce dalla lettura, che qui si tenta di suggerire, del movimento di distacco dal presente effettuato da Burckhardt, è che queste opinioni sono «collaterali», e relative non tanto ad una sua intima fede politica, quanto riflesso del un posizionamento complessivo rispetto alle faccende umane. Il che significa, in altre parole, che esse non restituiscono la sua disposizione esistenziale e di pensiero, ma ne sono piuttosto l'implicazione esteriore, la ricaduta in termini pratici della sua diffidenza nei confronti di forme di vita politica (o economica, vista la sua insofferenza nei confronti del capitalismo) che non lascino spazio ad alcuna ulteriorità creativa o intellettuale dell'individuo. Un segno, se si vuole, della sua autentica persuasione secondo cui l'attività o partecipazione politica non può realizzare l'umanità dell'uomo; l'uomo ha bisogno della politica (e infatti quella *Potenz* che è lo Stato è espressione del bisogno di sicurezza, una necessità coeva all'uomo)⁴⁹ ma non

47 Cfr. Gossman, *Jacob Burckhardt*; Lionel Gossman, "Per me si va nella città dolente. Burckhardt and the *polis*", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 79 (2003), pp. 47-59.

48 Richard Sigurdson, "Jacob Burckhardt's Liberal Conservatism", *History of Political Thought*, 13 (1992), p. 507; cfr. anche *ivi*, 511, dove viene mostrato che l'uomo di stato conservatore non ha soluzioni migliori ai problemi della modernità rispetto a quelle proposte dal socialista o dal democratico o del liberale. Tutte queste posizioni, presupponendo come *a priori* storico la Rivoluzione, sono complicazioni ulteriori della stessa modernità che Burckhardt giudica nel complesso destinata alla catastrofe.

49 Su questo punto di grande utilità è l'osservazione di Salomon, *Jacob Burckhardt*, p. 237: «Burckhardt's so-called "history of civilization" is a phenomenological description of the human situation in a historical setting. This study of human intentions and attitudes is related to a frame of reference which is constituted by the interdependent structure of invariables, which indicate specific acts and intentions. Unfortunately, Burckhardt has described them as social institutions - state, religion, culture. He intends to say: human conduct and social action can be attributed to certain acts that express basic needs and intentions. These acts are: power, devotion, and creative intelligence [...] we cannot imagine any period which cannot be referred to this fundamental structure».

può trovare il proprio fiorire nei soli mezzi da questa messa a disposizione. Politicamente, ciò significa che Burckhardt può percorrere un tratto di strada assieme a conservatori e liberali, senza potersi o volersi identificare con loro, e sapendo ad ogni modo che questi non potrebbero seguirlo oltre una certa soglia.

Per quanto la posizione di Burckhardt implichi un atteggiamento nei confronti della politica in larga parte sovrapponibile ad un certo conservatorismo liberale e moderato, anche riformista, senza però che ciò implichi corrispondenza o identificazione, bisogna tenere inoltre conto del fatto che, come già accennato, l'attività di Burckhardt come educatore, considerata anche la sua "ascetica" lealtà nei confronti di Basilea e delle sue istituzioni, soprattutto dell'Università, può essere intesa come una forma *sensu lato* di azione politica⁵⁰. Beninteso che parlando di politica civilizzatrice non si pensi ad una azione finalizzata all'acquisizione di potere, o dominata dal *Wille zur Macht* (nel senso già menzionato di Cassirer), bensì come tentativo di mantenere viva la connessione con il passato spirituale europeo per mostrare, concretamente, che né lo Stato né la democrazia possono avanzare pretese totalizzanti sulla vita degli uomini. La libertà che sta a cuore a Burckhardt, infatti, non è una libertà in senso stretto politica, la libertà del cittadino o del patriota; non è nemmeno una libertà economica, la libertà del capitalista o del *businessman*; è la libertà dell'essere umano che pensa, immagina, crea: una libertà spi-

50 Una lettura in chiave politica dell'opera di Burckhardt, con particolare attenzione ai materiali delle lezioni sullo studio della storia, è stata proposta in Bazzicalupo, *Il potere e la cultura*, dove la dimensione del "politico" non viene ridotta a quella del potere, ovvero alla *Potenz* dello Stato, ma finisce per includere anche la *Potenz* della *Kultur*, che però assume una prospettiva essenzialmente critica nei confronti della tendenza espansiva della *Macht*. In particolare merita di essere citato almeno un passo da cui emerge con chiarezza come la burckhardtiana *Kulturgeschichte* implichi, contro le filosofie della storia che divinizzano il divenire storico dello Stato moderno e lo pensano mediante la categoria di "progresso", un «ripensamento originale delle categorie della storia e del tempo [...] volto ad uscire dai vincoli del concetto di progresso e di sviluppo necessario e a reintrodurre [...] un tratto problematico e responsabile [...] questo è il vero impegno politico di Burckhardt verso il presente. Questo impegno, di natura politica, a rinnovare lo schema storiografico è la ragione del suo modello che dà la possibilità di spezzare l'omogeneità progressiva, la quale nel metabolizzare il passato, lo perde e lo dimentica; un modello che tenta di riallacciare un asimmetrico e stimolante rapporto con il passato mediante la costante "natura umana" che attraversa la storia» (pp. 237-238). Un'interpretazione politica della *Bildung* burckhardtiana viene suggerita anche da Hinde, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, pp. 16, 18, 20, 25, ma soprattutto in questo passaggio alle pp. 302-303: «purposeful withdrawal into a contemplative life can be as legitimate a response to crisis as rebellion, and as politically and ideologically motivated. To assume an aestheticist position is not to "de-politicize" or "de-ideologize" oneself or one's work [...] Burckhardt's aesthetic act of historical observation and contemplation [...] is at its core a "process of *Bildung*" – a process of self-cultivation that is innately ideological [...] this highly individualistic notion of self-cultivation provided the ultimate refuge from the rationalistic ethos of the modern world [...] it is questionable whether or not he withdrew from the "saeculum" [...] the learning, discipline, and culture of the secular ascetic is a highly public and civic practice [...] he fled neither from life nor politics [...] He chose to stay in Basel because Basel was his *patria*, his home, and where he felt he belonged». Si veda però anche quanto già sostenuto in Löwith, *Jacob Burckhardt*, pp. 143-144, 150, 191, 303-304.

rituale e intellettuale, di conoscenza e creazione. In questo senso sarebbe più raccomandabile parlare non tanto di azione politica, ma di azione civilizzatrice o umanizzante. Questo tipo di progetto o compito può essere interpretato come una risposta al pericolo della barbarie, da cui ci si può salvare solo con lo studio dell'elemento storico o della storicità⁵¹.

In Burckhardt, storicità e barbarie si contrappongono come termini mutualmente escludenti. La barbarie è, in senso profondo, mancanza di senso storico. Un passo dalla *Einleitung* del *neues Schema* è a questo proposito illuminante:

Grandezza del nostro debito nei confronti del passato, in quanto *continuum* spirituale che appartiene al nostro supremo patrimonio intellettuale. Tutto ciò che anche nel modo più remoto può servire a questa conoscenza [*Kunde*] deve essere raccolto con ogni sforzo e impegno fino a giungere alla ricostruzione di interi orizzonti spirituali del passato. Il rapporto di ogni secolo con una simile eredità è già in sé conoscenza, cioè qualcosa di nuovo che, dalla generazione seguente, dovrà essere ritenuto a sua volta eredità in quanto storicamente divenuto, cioè superato. A un simile privilegio rinunciano solo i barbari, i quali non spezzano mai il proprio guscio culturale giacché lo considerano come qualcosa di dato, nonché gli Americani, vale a dire individui colti ma di formazione non storica, i quali non riescono a liberarsi mai del tutto dell'elemento storico del vecchio mondo⁵².

E, ancora, in una aggiunta riferita all'espressione, riferita ai *Barbaren*, «welche ihre Culturhülle als eine gegebene nie durchbrechen», leggiamo la “definizione” che qui interessa:

La loro barbarie consiste nella loro astoricità [*Geschichtslosigkeit*], e viceversa. Possiedono, ad esempio, leggende di stirpi e la coscienza di essere in contrasto con i loro nemici; hanno dunque dei primordi storico-etnografici, solo che il loro agire resta non libero in quanto vincolato alla razza; già per il fatto che il costume e così via sia legato a simboli, permette di liberare il sapere da un passato⁵³.

Sia le popolazioni ancora “prigioniere” delle loro mitologie e saghe tribali, sia gli “americani”, ovvero popoli “colti” ma incapaci di pensare storicamente o di cogliere la storicità, vengono detti barbari, perché entrambi sono affetti da *Geschichtslosigkeit*. Nel caso dei popoli europei, è proprio la tempesta del 1789 che minaccia il livellamento egualitario dello spirito e quindi lo smarrimento della connes-

51 Richard Sigurdson, *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought* (Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 2004), p. 48: «Only by becoming conscious of the process of history can we distinguish ourselves as human, apart from nature. According to Burckhardt, then, the catastrophe of the modern age is that the cultural continuum is being severed. The modern world is cutting itself off from its spiritual heritage by moving wholeheartedly in the direction of a fully rationalized technological-industrial society. Humankind is slowly losing its capacity for cultural expression, and thus it endangers that very characteristic which distinguishes it from nature. The type of human that such a society produces is a civilized (i.e., materially advanced) barbarian».

52 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, pp. 229-230; trad. it., pp. 8-9.

53 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, pp. 229-230 n. 34; trad. it., p. 9 n. a.

sione spirituale con il passato. È l'effetto previsto dell'onda lunga della Rivoluzione francese che fa scrivere a Burckhardt la seguente confidenza, che appare inoltre come una dichiarazione programmatica: «prima che irrompa la generale barbarie (perché altro non prevedo per il momento), voglio riempirmi per bene gli occhi, godendomi una cultura aristocratica per poi un giorno, quando la rivoluzione sociale si sarà un attimo sfogata, poter essere attivo nella inevitabile restaurazione»⁵⁴.

Nello specifico, è l'interpretazione della storia moderna, della storia europea a partire dalla Rivoluzione francese, come *progresso*, a minacciare gravemente la connessione con il passato spirituale, quel *continuum* in cui consiste esattamente *das Geschichtliche*, perché la tendenza che anima la concezione del progresso porta a liquidare nel presente il passato, ad assumerlo solo come fase preparativa, preliminare, e quindi idealmente a “disfarsene”, perché quello che del passato conta davvero, è sublimato nel presente in una sorta di “immanenza” compiuta e soddisfatta di sé. In altre parole, comprendere la storia come progresso porta, secondo Burckhardt, a smarrire la storicità della storia, e a rinchiudere l'uomo contemporaneo in un nuovo “guscio” artificiale, una *gebildete Barbarei*, appunto, come quella che caratterizza gli americani e che potrebbe contagiare anche gli europei⁵⁵. È importante perciò osservare quale fosse l'intento educativo delle lezioni *über das Studium der Geschichte* o, come si potrebbe riformulare il titolo della raccolta di appunti (destinati *zum Verbrennen*, ad essere bruciati), *über das Studium des Geschichtlichen*⁵⁶.

Come emerge dalle parole di Burckhardt nella *Einleitung* al *neues Schema*, «Non abbiamo alcuna intenzione di formare degli storici, tanto meno degli storici universali. La nostra misura la ricaviamo da quella capacità che ogni persona dotata di una formazione accademica avrebbe il dovere di sviluppare in se stessa fino a un certo livello. Noi trattiamo infatti non tanto lo studio della storia, quanto lo studio dell'“elemento storico” [*vom Studium des Geschichtlichen*]; e poco oltre, richiamando ancora quelle *Absichten* di cui si è già parlato prima, specifica una condizione necessaria per lo studio della storicità: «dovremmo essere capaci di distoglierci del tutto, almeno temporaneamente, dalle intenzioni per volgerci alla conoscenza in quanto tale. In particolare, occorre essere capaci di soppesare ciò che è storico, anche se non si riferisce, direttamente o indirettamente, al nostro benessere o al nostro disagio; e anche qualora vi si riferisse, bisogna poterlo valu-

54 Burckhardt, *Briefe*, vol. II, p. 210.

55 Sulla peculiare natura della “narrazione storica” di Burckhardt, che sembra a tratti riproporre una sorta di mito storico, da distinguere dal mito storico dei popoli “barbarici”, si veda Joseph Mali, “Jacob Burckhardt: Myth, History and Mythistory”, *History and Memory*, 3 (1991), pp. 86-118.

56 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, p. 225 n. 4; cfr. anche *ivi*, p. 249.

tare obbiettivamente»⁵⁷. Sembra lecito concludere che Burckhardt fosse intenzionato ad educare l'*élite* di Basilea alla sensibilità alla storicità in quanto tale, per amore di conoscenza, per evitare appunto che le specializzazioni e i progressi scientifici e tecnologici, proprio in virtù della loro superficiale autosufficienza, finissero per far smarrire all'individuo di formazione accademica la propria connessione vivente con il passato, facendo quindi di lui o lei un barbaro "colto", alla maniera americana: *ungeschichtliche Bildungsmenschen*.⁵⁸

CONCLUSIONE. LA PROVOCAZIONE COSTANTE DELL'INATTUALE

Resta da capire se con ciò si possa replicare alla critica che lamenta un eccessivo tratto di rassegnazione da parte sua, tale da fargli apparire qualsiasi impegno attivo nella vita politica inutile se non esclusivamente dannoso alla sua persona; d'altra parte, egli non si vedeva minimamente in grado di poter influenzare in maniera significativa le sorti della propria patria in qualità di cittadino attivo nel senso ordinario del termine. Sembra però ragionevole vedere nella sua dedizione all'attività di docente e conferenziere il compimento di una vocazione che, guardando all'umano in quanto tale e alla continuità storica dello spirito europeo, non poteva non avere una ricaduta benefica per gli uditori delle sue lezioni e, più indirettamente, per Basilea tutta come città idealmente (e non solo) opposta alla modernità potenzialmente barbarica rappresentata da Berlino e dallo stato prussiano⁵⁹ e quindi, in maniera telescopica, per tutti quei "buoni europei" che da quel modello ricavavano un'ispirazione vivificante.

57 Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, pp. 249-250; trad. it., pp. 37, 39.

58 Essenziale in questo senso un'osservazione di Delio Cantimori, secondo cui le lezioni sullo studio della storia offrono «un discorso per le persone colte che sanno come lo studio della storia sia indispensabile alla loro cultura, alla loro educazione di cittadini, di uomini che devono esercitare una attività responsabile e non sempre in tutto subordinata, entro uno Stato, una nazione», Cantimori, *Storici e storia*, p. 141.

59 Si veda, in riferimento alla *Griechische Kulturgeschichte*, quanto Lefons, *Jacob Burckhardt o della civiltà come cittadinanza*, p. 1368 afferma sull'impegno civile implicito nell'opera di Burckhardt: «la *Storia della civiltà greca* appare un libro tutt'altro che inesistente per la scienza storica [...] e non può essere considerato come un momento di ripiegamento e di estetico appagamento nella "contemplazione" (come vorrebbe un'interpretazione che ha trovato in Löwith e in Kaegi i maggiori - e fra i più autorevoli - sostenitori). Quest'opera si inserisce invece, a pieno titolo, in un fervido dibattito che usciva dai confini di una disputa specialistica per assumere un più profondo senso culturale, al quale - come si sa - non erano estranee implicazioni politiche di un certo rilievo». Per Richard Sigurdson, "Jacob Burckhardt. The Cultural Historian as Political Thinker", *The Review of Politics*, 52 (1990), p. 436, la storica culturale di Burckhardt farebbe coincidere con naturalezza i due compiti diversi, la redenzione individuale e l'impegno sociale, rappresentando una sorta di umanesimo civico: «The aesthetic re-creation of the spirit of past ages is both *personally* redemptive - by the act of remembrance in dark times the cultural historian keeps the faith with his

Salomon identificava «il problema personale», e quindi esistenziale, dello storico basileese nella sfida postagli da un'epoca di cambiamenti rivoluzionari. Burckhardt «sentiva come proprio dovere» quell'opera di «preservazione degli standard intellettuali e di stabilizzazione di una tradizione dell'eredità intellettuale che può aiutare a costruire un nuovo mondo una volta passato il diluvio rivoluzionario»⁶⁰. Da una parte, quindi, la consapevolezza che il futuro imminente avrebbe portato con sé un peggioramento della situazione sociale e politica, e quindi culturale; dall'altra, la consapevolezza (“conosco troppa storia...”) che, come la marea, le ondate rivoluzionarie si sarebbero ritratte, e che sarebbe stato il compito di chi era riuscito a mantenere lo sguardo oltre l'orizzonte dell'epoca ripristinare il senso di meraviglia nei confronti delle creazioni passate dello spirito umano⁶¹. Questo duplice movimento, di distacco e di trascendimento, dal presente al passato e dal passato per “tornare” al presente e pensare il futuro nell'orizzonte della connessione spirituale o continuità culturale, sembra essere la cifra del Burckhardt sì apolitico ma non per questo “estetizzante” o “indifferente”, tanto meno “irresponsabile”.

Ai lettori di Burckhardt si presenta quindi una sfida: in qualità di uditori “postumi” delle sue lezioni, essi devono rispondere ad una (pro)vocazione duplice – quella della conoscenza fine a se stessa, e quella dei doveri autentici del cittadino che da questa conoscenza derivano – e pensare così una forma di cittadinanza, quindi di appartenenza, di impegno, di responsabilità, che trascenda tuttavia l'identificazione, ovvero che sia aperta all'universale (l'uomo come è sempre stato, è, e sarà) e che nella vivente continuità con il passato europeo riesca a dischiudere quello spazio di trascendenza spirituale (creativa, artistica e intellettuale) che potrebbe essere inteso come condizione di possibilità delle più nobili aspirazioni umane.

spiritual heritage – and *socially* constructive – the cultural historian can “overcome his time in himself” by attaining an “Archimedean point outside of events” and thus act as a counterweight against the destructive forces of modernity»; cfr. anche Sigurdson, *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought*, p. 28; Charles H. O'Brien, “Jacob Burckhardt: The Historian as Socratic Humanist”, *Journal of Thought*, 16 (1981), pp. 51-73.

60 Salomon, *Jacob Burckhardt*, p. 230.

61 Burckhardt, *Historische Fragmente*, p. 14; trad. it., p. 34: «Ma il nostro spirito, per quanto nella scienza naturale e nella tecnica possa affettare l'indipendenza da ogni fatto passato, trova pur sempre la sua suprema consacrazione nella coscienza di esser connesso con lo spirito delle epoche e delle civiltà più remote. Anzi esso impara a conoscere e valutare l'altezza della propria natura solo mediante il confronto con ciò che esso, *l'eternamente uguale*, è stato in ogni tempo».