Il Mulino - Rivisteweb

Dietrich Harth

Ritratto del filosofo greco Panajotis Kondylis. Sulla ricostruzione del pensiero occidentale in una prospettiva di teoria del potere

(doi: 10.14648/103918)

estetica. studi e ricerche (ISSN 2039-6635)
Fascicolo speciale, supplemento 2021

Ente di afferenza:
()

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.
Per altre informazioni si veda https://www.rivisteweb.it

Licenza d'uso

Questo articolo è reso disponibile con licenza CC BY NC ND. Per altre informazioni si veda https://www.rivisteweb.it/

Dietrich Harth

Ritratto del filosofo greco Panajotis Kondylis

Sulla ricostruzione del pensiero occidentale in una prospettiva di teoria del potere*

A Portrait of the Greek Philosopher Panajotis Kondylis: On Reconstructing Western Thought from a Power-Theory Perspective

The main purpose of this essay is to introduce to the reader a Greek philosopher who set himself the task of reconstructing dominant currents of occidental thought from the point of view of their power relations. Kondylis interprets power as a subjectively as well as objectively effective phenomenon, which, anthropologically understood, can be traced back to an instinct for self-preservation closely connected with the human spirit-nature. It is no coincidence that he dealt with the work of Machiavelli early on and placed him – considering the genealogy of power-theories – alongside Thucydides and Max Weber.

Keywords: Intellectual History, Power Instinct, Anthropology of Self-preservation, Value-neutrality, Decisionism

«Ci si può anche rassegnare sperando, se si debbono evitare forme di rassegnazione ben peggiori». Questa considerazione, che Panajotis Kondylis (Παναγιώτης Κονδύλης) annotava nelle ultime pagine di *Από τον 20ό στον 21ο αιώνα* [Dal XX al XXI secolo], sembra riecheggiare il sospetto – da lui espresso nella Prefazione allo stesso libro – che il XXI secolo si sarebbe rivelato come «l'epoca più straziante e tragica» della storia dell'umanità[1]. Kondylis morì nel 1998 all'età di 55 anni in una clinica di Atene. Poche settimane prima, egli aveva pubblicato in edizione greca una selezione di suoi contributi all'analisi della politica nazionale e mondiale, che erano già apparsi su riviste e quotidiani della Germania Federale; il volume sarebbe stato poi pubblicato postumo in tedesco, nel 2001, con il

* Contributo pubblicato su invito, non sottoposto a procedura di *peer review*. Traduzione di Bianca Danna e Gianluca Garelli.

[1] Citato da Panajotis Kondylis, *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung*, Manutius Verlag, Heidelberg 2001, p. 218 e p. 12. Cfr. anche Dietrich Harth, Panajotis *Kondylis' Philosophy of Survival*, in «IABLIS. Jahrbuch für europäische Prozesse», 10 (2011), https://doi.org/10.11588/heidok.00018352.

 ©Società editrice il Mulino. ISSN 2039-6635

titolo *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung* [Il politico nel XX secolo. Dalle utopie alla globalizzazione]. La morte prematura mise bruscamente fine alla devozione quasi ascetica di un intellettuale che si era impegnato nella ricostruzione della *Geistesgeschichte* europea: una «storia dello spirito» nella cui prospettiva la produzione delle idee è mossa da pulsioni agoniche, e profondamente intrecciata alle varie forme di rivendicazione del potere.

Kondylis era un esploratore poliglotta che si muoveva tra il mondo ideale dell'«età nuova» [*Neuzeit*] europea e il mondo del XX secolo, che lui chiamava «multipolare»: un periodo segnato da eccessi di violenza, nel quale egli stesso era nato (nella città di Olimpia, nel 1943), sotto il regime oppressivo e crudele imposto dall'occupazione tedesca alla Grecia. Dopo aver studiato filologia classica e filosofia ad Atene, e aver prestato il servizio militare obbligatorio sotto la dittatura greca dei colonnelli (1967-1974), nel 1971 Kondylis partì alla volta della Repubblica Federale Tedesca. Si iscrisse prima all'Università Johann Wolfgang Goethe di Francoforte sul Meno, per trasferirsi però in seguito alla Ruperto Carola di Heidelberg. Ivi continuò i suoi precedenti studi sul marxismo, cominciando tuttavia ben presto a percorrere con determinazione sentieri suoi propri, che si snodavano tra filosofia, storia, scienza politica e sociologia. Suo obiettivo era quello di ottenere il dottorato presso la facoltà filosofica della venerabile Università di Heidelberg. Spunti nella ricerca d'un argomento per la sua dissertazione gli furono offerti dagli studi di Dieter Henrich sulla «filosofia della riunificazione» [*Vereinigungsphilosophie*] di Hölderlin e sulla ricezione di Hegel da parte del giovane Marx[2].

A stimolare Kondylis erano questioni come il debito hegeliano in Marx, o quali fossero le remote fonti ideali dell'autore dei *Manoscritti economico-filosofici*, del cui sguardo storico egli apprezzava l'acume sociologico. Quando nel 1979 apparve la sua dissertazione dottorale, intitolata *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802* [Il sorgere della dialettica. Un'analisi dell'evoluzione intellettuale di Hölderlin, Schelling e Hegel fino al 1802], divenne però chiaro che il focus dell'interrogazione di Kondylis si era spostato da Marx a Hegel, incentrandosi sull'attività filosofica (il *Symphilosophieren*) da questi condivisa con Schelling e Hölderlin, così come sulla sua successiva rottura, gravida di conseguenze, con il pensiero degli amici di Tubinga. Nel frattempo, tra l'altro, Kondylis aveva già steso anche i capitoli principali di una seconda ampia monografia, dal titolo *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* [L'Illuminismo nel quadro del razionalismo moderno], di cui fu in grado di pubblicare la versione completa già due anni dopo l'uscita della dissertazione. In quest'opera

[2] In particolare «Hegel und Hölderlin» e «Karl Marx als Schüler Hegels», in Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 9-40 e 187-207.

di proporzioni enciclopediche Kondylis confuta, con buone ragioni, la pretesa di ricondurre univocamente l'origine della visione del mondo peculiare del «razionalismo» a un atteggiamento intellettualistico che scende a patti con le istanze dell'intelletto astratto. Questo pregiudizio tra l'altro – come si può leggere in un altro lavoro di Kondylis, *Konservativismus* [Conservatorismo] (1986) – costituisce uno degli argomenti standard prodotti in generale dalla polemica conservatrice contro la filosofia illuminista. La «ricostruzione idealtipica» condotta da Kondylis del pensiero emancipativo incominciato con l'inizio dell'«età nuova», d'altronde, intendeva dimostrare come l'antica disputa filosofica tra spirito e natura (materia) finisse per entrare, sulla scorta del pensiero illuminista, in una fase la cui quintessenza secolare egli condensa nella formula della «riabilitazione della sensibilità». Tale formula, lungi dal riferirsi solo all'elemento biologico, allude piuttosto al farsi riflessiva della natura umana; in tal modo, lo sviluppo affatto ambivalente del potere tecnico-scientifico che dispone della natura fisica viene posto nel contempo in una relazione di complementarità con la natura spirituale della specie umana. Più ancora, nella concezione hegeliana della «coscienza sensibile» quella formula connette all'Assoluto anche l'esperienza più banale, senza con ciò perdere di vista la permanente rivedibilità di ogni verità, in quanto assolutamente posta. Un'intuizione, quest'ultima, da cui Kondylis era stato impressionato assai più di quanto si potrebbe pensare a un primo sguardo.

In seguito, a intervalli di qualche anno, Kondylis avrebbe pubblicato varie, ampie monografie che lambiscono i temi già trattati dell'idealismo e dell'illuminismo: *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang* [Conservatorismo. Contenuto storico e declino] (1986); *Theorie des Krieges* [Teoria della guerra] (1988); nonché *Die neuzeitliche Metaphysikkritik* [La moderna critica della metafisica], analisi concettuale e documentata ricostruzione teorica della critica alla metafisica condotta in età moderna, considerata nel dispiegarsi molteplice delle sue manifestazioni, dal nominalismo umanistico al neopositivismo del XX secolo. Comune a tutte le opere menzionate è l'orizzonte europeo della letteratura presa in esame dall'autore. Inoltre, Kondylis stesso tradusse la maggior parte dei propri libri usciti in tedesco *dalla* o *nella* propria lingua madre, il greco, aggiungendovi introduzioni di volta in volta appositamente destinate all'altro pubblico di lettori. Alla maniera d'un viandante sempre in pellegrinaggio fra due mondi – viveva, conduceva la propria ricerca e scriveva per metà dell'anno nella metropoli di Atene e per l'altra metà in quel «villaggio cosmopolita» (*Weltdorf*, secondo l'espressione di Camilla Jellinek)[3] che è Heidelberg –, Kondylis ha sempre potuto attingere al ricco patrimonio della Biblioteca Uni-

[3] *Georg Jellinek. Ein Lebensbild, entworfen von seiner Witwe Camilla Jellinek* (1912), in Georg Jellinek, *Ausgewählte Schriften*, vol. I, Scientia Verlag, Aalen 1970, p. 85.

versitaria della città palatina. Qui non solo trovava le letture indispensabili a nutrire la creatività delle proprie interpretazioni, ma poteva anche accedere alle opere fondative della tradizione, rappresentanti d'un canone ideale europeo, al fine di tradurle e commentarle in greco. Il suo intento era quello di rendere accessibile in traduzione, ai suoi compatrioti, una vera e propria, grande biblioteca europea, facilitandovi loro l'accesso per mezzo di commenti e introduzioni. Spinto da questa missione culturale, con l'aiuto di editori ellenici egli riuscì a dar vita a due copiose serie di pubblicazioni: la *Biblioteca filosofica e politica* (composta da almeno una cinquantina di titoli) e la *Cultura moderna europea* (circa una dozzina di titoli). Per citare qualche esempio: la lista degli autori di lingua tedesca tradotti in greco e per lo più presentati e introdotti da Kondylis stesso comprende Georg Christoph Lichtenberg, Friedrich Schiller, Karl Marx, Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Ernst Cassirer, Helmut von Glasenapp, Werner Sombart, Robert Michels, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Martin Heidegger, Arnold Hauser e Max Horkheimer[4]. Del pari, nelle collane menzionate sono rappresentati anche molti autori francesi (fra l'altro, Derrida e Foucault), italiani e inglesi. Nel complesso, Kondylis creò in questo modo un *panopticon* dello spirito europeo, con il quale intendeva avvicinare alla modernità e alla post-modernità i propri compatrioti, dei quali lamentava ancora l'immaturità culturale.

Già nel 1971, anno della sua partenza dalla Grecia, Kondylis aveva pubblicato il primo volume di una selezione di opere di Machiavelli da lui tradotte dall'italiano in greco, facendole precedere da una trattazione introduttiva che per contenuto e portata avrebbe potuto soddisfare i requisiti qualitativi d'una dissertazione di dottorato[5]. Lo studio su Machiavelli non è notevole solo per la vastità della letteratura critica internazionale presa in esame dallo studioso e per la sua approfondita conoscenza di prima mano dell'opera dell'autore italiano. Più ancora, questo primo studio presenta già le strumentazioni di ricerca, teoriche e pratiche, che Kondylis avrebbe poi gradualmente integrato nei propri lavori successivi, applicando alla storia delle idee e delle teorie un peculiare metodo epistemico di analisi critica. Guardando retrospettivamente alla formazione del teorico fiorentino dello stato e della guerra, Kondylis lo distingueva da altri spiriti magni individuandolo – unitamente a Tucidide e Max Weber – quale pensatore per lui esemplare (come emerge dall'intervista a S. Koutroulis). Pertanto, nel seguito del mio contributo, mi servirò dello studio su Machiavelli come d'una riserva cui attingere per presentare in sintesi l'epistemologia

[4] Cfr. https://biblionet.gr/προσωπο/?personid=218. Molti dei libri editi nelle due collane citate hanno raggiunto varie ristampe, e in parte sono poi divenuti disponibili in nuove edizioni; cosa che vale anche per le opere pubblicate in lingua greca dallo stesso Kondylis.

[5] Νικολό Μακιαβέλι: Έργα (2 τόμ.), Κάλβος, Αθήνα 1971-1972.

progettata dall'autore per i propri intenti. Se i nomi di Tucidide, Machiavelli, Weber – preceduti come sono dalla fama di figure leggendarie, fondatrici rispettivamente delle scienze storiche, politiche e sociali – abbiano a che fare con la consapevole scelta d'una norma dell'azione che sia rilevante sul piano scientifico, non è qui a tema. A colpire, comunque, è che i tre autori menzionati incarnassero un pessimismo eroico con il motto stoico del quale – *vivere militare est* – Kondylis, per esprimersi con cautela, a dir poco simpatizzava.[6]

Già all'inizio dell'indagine Machiavelli viene definito dall'autore un «decisionista», il che non è certo una novità per lo storico; per il lettore di Kondylis, però, ciò costituisce una chiara indicazione sull'autore stesso, dal momento che costui – almeno sotto questo aspetto – risulta decisamente schierato dalla parte del fiorentino. Nell'accezione propria del linguaggio quotidiano, decisionista è colui che rifiuta l'atteggiamento conciliante del «sia-sia» in favore di un «aut-aut» indisponibile a compromessi. Eppure, come si vedrà, le cose non sono così semplici. Certamente, distinguendo rigorosamente fra decisioni politiche e norme morali di giudizio, Machiavelli era in linea con il modello decisionista. In tal modo, infatti, egli escludeva l'azione politica razionale orientata allo scopo dalla pertinenza dei comuni discorsi basati su giudizi di valore, e al contempo risolveva la razionalizzazione della decisione in favore d'un atto di volontà. Kondylis, per parte sua, trasferiva tale rivendicazione di libertà dal giudizio di valore alla percezione frammentaria, prospettica, del ricercatore scientifico: questi intende esaminare le forme di pensiero e le strutture ideologiche del passato – la cui spiegazione va condotta nel senso della ricostruzione storica d'un problema – misurandone la maggiore o minore efficacia funzionale nel campo dei conflitti fra visioni del mondo. Questa concezione presuppone l'assunto che la tensione per il potere, nella misura in cui è efficace sia sul piano ideologico sia su quello teorico, non venga considerata nella sua autosufficienza. Essa anzi, in seguito al crollo dell'immagine teocentrica del mondo caratteristica dell'«età nuova», mira ad applicare in modo volontaristico rappresentazioni dell'ordine del reale radicalmente mondane ed esplicitamente critiche nei confronti della metafisica; con l'accortezza però di non buttare del tutto a mare le *forme* tradizionali di costruzione dell'immagine del mondo. Certamente, tali forme nel corso della storia vanno incontro a reinterpretazioni; considerate sul piano strutturale, esse tuttavia garantiscono una continuità, fungendo come da motivi conduttori [*Leitmotive*]. In tal modo, lo storico delle idee può rintracciare nella «storia dello spirito» problemi che, attraverso tutte le varie fratture epocali, vengono colti da sempre come sfide inevase.

[6] Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, XVI, 96, 5: «Atqui vivere, Lucili, militare est». Cfr. Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch*, a cura di Manfred Rosenbach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, vol. IV, p. 512.

Niccolò Machiavelli, con la sua separazione di politica e morale, aveva posto le premesse per la futura elaborazione della legge di Hume, che marchia come fallace la derivazione del dovere (la norma) dall'essere (il fatto)[7]; Kondylis spiega che questa legge è la pietra di paragone di un atteggiamento scientifico che – dal punto di vista della vita pratica – è completamente scevro di interesse: esso guarda infatti ai propri oggetti nella prospettiva che, in uno scritto programmatico successivo, egli avrebbe poi definito «decisionismo *descrittivo*». «Poiché il decisionismo descrittivo, privo di opzioni valoriali, non solleva rivendicazioni di potere», si dice lapidariamente in *Macht und Entscheidung* [Potere e decisione][8], «esso non ha nemmeno alcunché da proporre agli esseri umani per configurarne la vita». Per tutto il corso della propria esistenza, Kondylis decise di essere *contro* il potere garantito dalla carica burocratica e dalla docenza accademica, optando *per* lo status del libero pensatore, dall'intelligenza indipendente. La virtù della neutralità rispetto ai valori, che egli ammirava in Max Weber, a suo parere veniva sottovalutata nelle scienze: perciò egli polemizzava senza sosta contro quei rappresentanti delle corporazioni che ai suoi occhi ignoravano la legge di Hume, pretendendo di accordare il medesimo rango logico tanto a procedure normative vincolate a valori, da una parte, quanto a procedure descrittive esenti da assiologie, dall'altra.

Sullo sfondo sopra delineato, la precoce dimestichezza con gli scritti del teorico fiorentino del potere può essere intesa come un preludio alle successive indagini condotte dall'autore sulla storia della teoria e dei concetti. Anche tali ricerche, infatti, fanno risalire il cambio epocale di paradigma – la fabbricazione di immagini del mondo che da teocentriche divengono antropocentriche – all'inizio di quella «età nuova» la cui validità Kondylis, nella sua ricerca su *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform* [Il declino del modo di pensare e di vivere borghese], fa scadere intorno al 1900, con il crollo del pensiero utopico nelle costellazioni multipolari della democrazia e della cultura di massa occidentali. Secondo la sua tesi, dopo il «razionalismo moderno», cui non erano estranei scetticismo e relativismo, si è venuta diffondendo in dimensioni pressoché «planetarie» una cultura del permissivismo e del pluralismo dei valori, dominata da una «razionalità tecnica». In questo processo di trasformazione epocale la storia palesa un'ironia che – riassumendo le tesi di Kondylis – io vorrei caratterizzare nei termini d'una *dialettica della trasformazione*. Infatti, con il declino dell'«età nuova» giunge a conclusione un'epoca europea le cui conquiste, ottenute con la violenza imperialista, finiscono per dirigersi contro

[7] David Hume, *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, III.1.1.27, pp. 469-470, https://davidhume.org/texts/t/.

[8] Panajotis Kondylis, *Machtfragen. Ausgewählte Beiträge zu Politik und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, p. 127.

quest'epoca medesima e – nonostante tutte le fantasie d'unificazione – sono giunte al punto di ridurre l'orgogliosa Europa a una condizione di astenia. Con le parole di Kondylis: «Anche volendo trascurare le gravose questioni che minacciano il progetto sociale [liberal-borghese] dell'Occidente proprio nel momento della sua crescente planetarizzazione – fattori ecologici e demografici, diffusione mondiale dell'anomia, inasprimento delle lotte distributive sia tra le grandi nazioni sia anche all'interno degli stati occidentali proprio in seguito alla crescente concorrenza proveniente dall'esterno, dissoluzione del nesso tra libera impresa e parlamentarismo – non si può liquidare facilmente la possibilità che i principi economici e politici oggi sostenuti dall'Occidente possano presto rivolgersi contro di esso»[9].

Anche in *Niedergang*, peraltro, Kondylis deve ammettere con riluttanza di non poter evitare il ricorso a designazioni epocali. Ecco allora che nella panoramica offerta da questo saggio egli confronta la «modernità» [*Moderne*] borghese, quasi una sorta di derivato delle ideologie dell'«età nuova» – intendendosi con ciò il conservatorismo, il liberalismo e il socialismo – con la «postmodernità» della società di massa, che attende ancora la propria affermazione a livello globale. Che si tratti di «modernità» o di «postmodernità», alla base di entrambe le caratterizzazioni storiche stanno peraltro concezioni normative, di cui Kondylis cerca di disinnescare il significato, concentrando le proprie analisi sulle «forme di percezione» e gli «stili di pensiero» incarnati nelle «produzioni spirituali» di entrambe le epoche in questione. Ma mentre in questo saggio egli relega consapevolmente sullo sfondo la dimensione politica, nelle considerazioni su *Planetarischen Politik nach dem Kalten Krieg* [Politica planetaria dopo la guerra fredda] egli la ripropone tanto più chiaramente, alla luce dell'economizzazione e della biologizzazione incombenti nello sviluppo globale, cui costringono l'esplosione demografica e la scarsità di beni.

Tra le ulteriori peculiarità dello studio su Machiavelli, che prefigurano la decisione in favore di opzioni di principio sul piano metodologico, vi è il tentativo, da parte di Kondylis, di evitare una narrazione biografica in senso ristretto, scegliendo piuttosto di mettere in relazione il modo di pensare del suo eroe con il mondo della vita a questi contemporaneo e il sapere in esso tramandato. Predisponendosi a spiegare come il fiorentino reagì nei propri scritti a determinate tendenze dell'epoca, Kondylis ricorre a quanto offre la sociologia della conoscenza sia di Wilhelm Dilthey, sia anche di Karl Mannheim, che era stato allievo di Alfred Weber. Qui Kondylis riflette autocriticamente sull'impiego del concetto di epoca, che egli non limita alla funzione di un criterio di partizione cronologica tra due periodi di tempo in successione, ma intende piuttosto come

[9] P. Kondylis, *Marxismus, Kommunismus und die Geschichte des 20. Jahrhunderts* (1994), in Id., *Das Politische im 20. Jahrhundert*, cit., p. 37.

uno «strumento di ricerca e di comprensione» costruito *a posteriori*: l'interprete è quindi costantemente tenuto a essere consapevole dei limiti dello schema interpretativo basato sul rapporto «personalità/epoca»[10]. Così, adottando qui modi convenzionali di periodizzazione quali «medioevo» e «rinascimento», egli cerca però anche di coglierne tipologicamente il contenuto: «Il luogo», scrive, «che nell'idealtipo del medioevo è occupato dalla credenza metafisica e teologica, nell'idealtipo del rinascimento è occupato dalla *ratio*»[11]. Ciò che è degno di nota, in questa formulazione, non è solo la contrapposizione in blocco della *ratio* alla metafisica, ma anche l'uso del concetto di «idealtipo» introdotto da Max Weber nella sociologia comprendente.

Nella teoria politica di Machiavelli Kondylis ha riconosciuto i segni della modernità: la rinuncia alla tradizionale legittimazione metafisica (religiosa) del dominio, e – non da ultimo – l'intuizione che un conflitto tra chi governa e coloro che sono governati non deve necessariamente condurre al dispotismo, ma può perfino aumentare la possibilità di un costruttivo riequilibrio politico-sociale tra i vari interessi in gioco. In seguito, Kondylis discuterà a fondo l'opposizione fra due (o più) campi ideologici, raffigurandosela come polemizzazione delle lotte di potere, e dedicherà dettagliate analisi funzionali ai concetti-guida che di volta in volta si collocano al centro di tali lotte. La dinamica agonistica che si sviluppa in conflitti di questo genere – osservò una volta, ricorrendo a una nota metafora marxiana – assomiglia a una «locomotiva» che traina il motore della storia. Qui, come in tutte le altre indagini, egli adopera il concetto di «idealtipo» totalmente nel senso di Weber, il quale lo paragonava a una «immagine di pensiero» e lo descriveva come un'«ipotesi interpretativa per concreti contesti individuali»[12]. Il percorso verso una costruzione idealtipica corrisponde quindi a una procedura induttiva capace di disinnescare il meccanismo del giudizio di valore, senza perdersi in un inventario unilaterale, sia esso orientato in senso particolarista o positivista. Se questa ridescrizione è corretta, essa giustifica allora anche l'uso fortemente generalizzante che Kondylis fa dell'«immagine di pensiero» idealtipica, al fine di caratterizzare per esempio ciò che affermano tanto Montesquieu quanto Marx, quando connettono alla loro teoria dati storici concreti[13].

[10] Panajotis Kondylis, *Machiavelli*, trad. ted. di G. Wurster, riv. da A. Kaissis, Akademie Verlag, Berlin 2007, p. 2.

[11] Ivi, p. 6.

[12] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1985[6], p. 130.

[13] Panajotis Kondylis, *Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 34-35; Id., *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie. Bd. 1: Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*, a cura di F. Horst, Akademie Verlag, Berlin 1999, p. 134.

Se Kondylis ha rubricato di quando in quando i propri lavori sotto il concetto di «storia dello spirito» [*Geistesgeschichte*], ciò non dovrebbe oscurare il fatto che in tutto ciò si nasconde una concezione epistemologicamente ambiziosa e sofisticata della propria attività. Già confrontandosi con i contributi di ricerca su cui si basava lo studio su *Machiavelli* egli si era imbattuto in problemi destinati a tenerlo occupato anche in seguito. Tali problemi includono non soltanto la questione ermeneutica relativa alle condizioni della comprensione storica, ma anche quella relativa alla mediazione tra il modo di pensare dell'individuo – qui, appunto, Machiavelli – e la generalità sociale – qui, lo «spirito calcolante» del protocapitalismo borghese urbano. Nel corso dei suoi studi a Heidelberg, tali questioni e altre consimili conservarono tutta la propria urgenza; alla fine – dopo che Kondylis ebbe attraversato un periodo di intense letture nell'ambito delle scienze umane e sociali – esse trovarono il loro precipitato nei capitoli della *Sozialontologie* [Ontologia sociale] dedicati alla critica della scienza e del metodo[14].

Prima, però, bisogna qui domandarsi quali opportunità scientifiche offrisse Heidelberg a quell'esploratore, e come egli intendesse utilizzarle. Nell'ambito della filosofia, egli udì non solo le lezioni del già menzionato Dieter Henrich, ma anche quelle di Michael Theunissen, con la cui ontologia sociale si sarebbe confrontato criticamente più tardi. Entrambi i professori ne seguirono il dottorato, ed espressero valutazioni sulla sua dissertazione destinate a deluderlo, perché – prigioniere com'erano di un modo di pensare condizionato dalla suddivisione accademica in dipartimenti – consideravano la resa filosofica del lavoro più modesta di quella storica. Nell'ambito della storia, per contro, secondo un'osservazione di Reinhart Koselleck[15], Kondylis aveva addirittura trovato un «maestro» in Werner Conze (1910-1986)[16]. Conze è considerato il fondatore dell'orientamento storico-sociale e storico-strutturale nella storiografia della Germania Occidentale. Fin dal 1957, questi aveva annunciato un mutamento di paradigma dagli effetti di lungo periodo: al centro dell'attenzione non dovevano più stare le *res gestae*, intese nel vecchio senso della storia evenemenziale; occorreva piuttosto superare le separazioni determinate dalla tradizionale suddivisione del lavoro, ormai obsolete, in favore d'un paradigma chiamato «storia

[14] P. Kondylis *Das Politische und der Mensch*, cit., anzitutto ai capitoli II.1 («Stolpern und Höhenflug der Philosophie im Bereich des Sozialen») e II.2 («Sozialwissenschaftliche Methodenfragen in sozialontologischer Perspektive»).

[15] Reinhart Koselleck, *Kondylis' Beiträge zu den «geschichtlichen Grundbegriffen»*, in: Falk Horst (a cura di), *Panajotis Kondylis. Aufklärer ohne Mission*, Akademie Verlag, Berlin 2007, p. 3.

[16] Non è un caso che Kondylis, in *Die Entstehung der Dialektik*, ringrazi per il sostegno unicamente Werner Conze, che si era speso per favorire la pubblicazione della dissertazione presso Klett-Cotta (Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979, p. 18).

strutturale», inteso a congiungere in una sintesi le prospettive della storia politica, culturale, sociale, economica e spirituale[17]. Nei confronti dell'*Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte*, il gruppo di lavoro sulla storia sociale moderna riunito intorno a Conze, Kondylis non si limitò a un semplice interesse; quando gli venne richiesto, egli si assunse anche un compito che esigeva una certa abnegazione: elaborare due articoli (i lemmi «Dignità» [*Würde*] e «Reazione, Restaurazione» [*Reaktion, Restauration*]) per il lessico *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Concetti fondamentali della storia. Lessico storico sul linguaggio politico-sociale in Germania], concepito da Koselleck e da questi edito insieme a Conze e Otto Brunner,

Il primo volume di questo grandioso progetto heidelberghese – che si sarebbe concluso nel 1997, con la pubblicazione di due volumi di indici – apparve presso l'editore Klett di Stoccarda nel 1972: proprio l'anno in cui Kondylis si trasferì da Francoforte a Heidelberg. Al contatto con la storia sociale, strutturale e concettuale condotta a Heidelberg Kondylis deve impulsi decisivi – se si tengono nella debita considerazione i frutti degli studi da lui condotti in quella città. Non sorprende, dunque, che egli abbia riformulato in termini di storia sociale i concetti con cui indicare le varie epoche. D'ora in avanti, «societas civilis» avrebbe designato la vecchia società europea, «società liberal-borghese» quella tardo-moderna, e «società democratica di massa» le forme sociali pluralistiche della post-modernità.

La storia strutturale opera con un concetto di tempo che corrisponde in gran parte alla «lunga durata» (*longue durée*) di Fernand Braudel[18]. Conze – sia detto per inciso – era amico di Braudel, e lavorò con lui per molti anni nella *Commission Internationale d'Histoire des Mouvements Sociaux et Structures Sociales* che era stata fondata a Parigi. Kondylis, da sempre consapevole che i concetti (e le teorie) scientifici hanno una funzione costitutiva rispetto al proprio oggetto, riconobbe subito l'affinità tra la nozione di teoria strutturale e quella di idealtipo. Infatti, in entrambi i casi, tali concetti-guida mirano a portare a espressione le interdipendenze multidimensionali che sussistono fra gli elementi particolari dell'accadere sociale; come dei giunti nodali, essi tengono assieme la struttura in base a una certa coerenza tipologica. Il modo in cui Koselleck intendeva la storia dei concetti offriva ora a Kondylis l'opportunità di espandere sistematicamente

[17] Werner Conze, *Strukturgeschichte des technisch-industriellen Zeitalters als Aufgabe für Forschung und Unterricht*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 66, Köln & Opladen 1957. Cfr. anche l'apprezzamento di Jürgen Kocka, *Werner Conze und die Sozialgeschichte in der Bundesrepublik Deutschland*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 37/10 (1986), pp. 595-602.

[18] Fernand Braudel, *La longue durée*, in «Annales: Économies, Sociétés, Civilisations», 13/4 (1958), pp. 725-753.

le proprie esplorazioni, intraprese con lo studio su Machiavelli, della soglia storico-spirituale che l'opinione corrente presume collocata tra l'Europa antica e l'«età nuova», ampliandola nel contempo fino a includevi la dimensione d'una fondazione antropologica.

Nell'introduzione al primo volume dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, Koselleck aveva descritto nel modo seguente il «volto di Giano» dei concetti da trattarsi in quel lessico: «retrospettivamente, essi significano stati di cose sociali e politici che per noi non sono più comprensibili senza un commento critico; prospetticamente, e guardando a noi, essi hanno acquisito significati che sono passibili di chiarificazione, ma che paiono anche comprensibili in modo immediato»[19]. Con questa osservazione, Koselleck manteneva aperto lo iato tra concetto (*significans*) e cosa (*significatum*). Tale iato richiama l'attenzione sul fatto che, nel corso della storia, il contenuto significante originario d'un concetto può perdersi completamente nel vuoto: cosa che Kondylis sosteneva a proposito dell'uso attuale dell'espressione «dignità umana»[20]. Il periodo storico all'interno del quale si compì la grande trasformazione dei concetti fondamentali veniva collocato da Koselleck – pienamente nel senso della *longue durée* – nei cento anni che separano il 1750 dal 1850: un secolo fra le cui date estreme si vennero differenziando le sfere sociali, statali, economiche e culturali tipiche della modernità, mentre rivoluzioni politiche, industriali e financo estetiche trasformavano in maniera persistente il volto della vecchia Europa.

Tanto nel capitolo introduttivo del libro sull'illuminismo – dunque, nella monografia che prende in esame il periodo della grande trasformazione – quanto nel suo scritto programmatico e fondativo *Macht und Entscheidung*, Kondylis ricorreva all'esempio del concetto di «spirito» [*Geist*] per esplicitare che cosa intendeva per efficacia dei concetti e quali funzioni possono evincersi dal mutamento storico del loro significato[21]. Ciò che egli ha da dire in proposito offre anche ragguagli sulla portata e le peculiarità del confronto con le configurazioni tradizionali e moderne assunte dai processi di formazione della teoria; ed è appunto tale confronto a venire da lui collocato sotto l'etichetta di «*Geistesgeschichte*». Come ogni concetto fondamentale o concetto-guida saturo di tradizione – lo aveva già affermato la dottrina dei concetti di Koselleck –, anche il «cosiddetto "spirito"» (Kondylis: *sogenannter* «*Geist*») ha un contro-concet-

[19] Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. I, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, p. XV (Introduzione).

[20] O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. VII, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, p. 677.

[21] I titoli dei capitoli rilevanti a tale proposito sono «Geist oder Sinnlichkeit oder Seinsfrage und Wertfrage» (*Die Aufklärung*, 1981, pp. 9-19); «Macht und Entscheidung in der Front des "Geistes"» (*Macht und Entscheidung*, 1984; qui citato da P. Kondylis, *Machtfragen*, cit., pp. 86-117).

to. In prima battuta, come concetto opposto a *Geist* Kondylis a quanto sembra impiega ora «istinto», ora «biostruttura» o «pulsione»; infine, ne confeziona piuttosto il contrappunto terminologico tramite il concetto di «istinto di autoconservazione» [*Selbsterhaltungstrieb*], e con tale scelta egli si connette a una tradizione filosofico-morale che può farsi risalire fino all'*oikeiosis* (οἰκείωσις) della Stoa. Non voglio speculare qui sulla possibilità che Kondylis si sia imbattuto nel concetto di «autoconservazione», determinante per la fondazione su base antropologica della sua ontologia sociale, già mentre lavorava allo studio su Machiavelli. Peraltro, il trattato diltheyano *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* [Visione del mondo e analisi dell'uomo a partire da rinascimento e riforma], da lui citato nello studio suddetto, offre materiale a sufficienza per risalire lungo le tracce del concetto stoico di autoconservazione nei discorsi antropologici della prima età moderna, da Hobbes a Spinoza. A prescindere poi del tutto dall'utilizzo di questo concetto, appunto, nel XV capitolo del *Principe* di Machiavelli[22].

Il progetto di *Geistesgeschichte* perseguito da Kondylis deve valere per le strutture, ma non per i contenuti dei processi cognitivi, al fine – come si dice in *Machtfragen* – di procedere all'elaborazione di una «morfologia di quel pensiero che si colloca nel segno della lotta per l'autoconservazione e della polemica»[23]. Non posso dunque esimermi dal rilevare qui due delle caratteristiche più importanti che, nel suo intento, debbono trovare unità nella struttura del concetto di «spirito». Kondylis, peraltro, non discute tali caratteri alla maniera di un'indagine logico-concettuale, bensì – per esprimersi in termini naturalistici – sotto l'aspetto delle loro modalità «biopsichiche» di funzionamento: si tratta, da un lato, della capacità che è propria dello «spirito» di anticipare in nome della precauzione – capacità che pone lo «spirito» in uno stato di costante inquietudine; ma si tratta anche, dall'altro, dello «scatenarsi di un'infinita tensione di potere» che è in grado di esacerbare la peculiare aggressività preventiva insita nello «spirito» stesso[24]. Queste funzionalità biopsichiche debbono stare entrambe al servizio dell'autoconservazione e compensare quella carenza di comportamento istintuale di sopravvivenza che distingue sul piano categoriale il genere umano dalle altre specie animali. Anche la genesi dello «spirito» va allora spiegata sulla base di questa debolezza dell'istinto, per cui Kondylis risolve l'opposizione sopra menzionata tra concetto («spirito») e contro-concetto («biostruttura») in

[22] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart & Göttingen 1960[6], pp. 285-292. Muovendo dal concetto di autoconservazione (*preservazione*), Kondylis ha messo esplicitamente in relazione la teoria politica di Machiavelli con le concezioni contemporanee di un'«antropologia naturalistica»; cfr. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus,* p. 132.

[23] P. Kondylis, *Machtfragen*, cit., p. 123.

[24] Ivi, pp. 86-87.

una sorta di *coincidentia oppositorum*, e include l'insorgere della cultura – come condensato emblematico di produzione «spirituale» – in questo paradossale parallelogramma di forze. In *Machtfragen* si dice, sobriamente: «L'affermazione secondo cui la cultura (lo "spirito") è superamento e nel contempo estensione e mascheramento della natura (dell'"istinto") propriamente non è che una parafrasi della fondamentale ambivalenza della vita sociale [...]»[25]. Lo spirito, la ragione, le idee, le teorie, la cultura, ecc., in questa prospettiva, servono quindi da sempre come travestimenti illusori dei conflitti reali che hanno luogo nella vita sociale; e non c'è alcuna invocazione alla purezza, per quanto solenne, che possa preservarli da un uso polemico e strategico. Su questo sfondo, ricostruirne la storia significa tematizzarne le modalità di funzionamento nelle lotte per il potere e per l'autoconservazione. In tal senso, le narrazioni della «storia dello spirito» proposte da Kondylis non si limitano a fornire informazioni sul mutamento delle grandi idee e dei grandi concetti portanti della moderna storia del pensiero occidentale. Piuttosto, esse esibiscono anche la vanità della pretesa di ricorrere all'ausilio di questi concetti, nonché dei loro collegamenti argomentativi (teorie), per mimetizzare le rivendicazioni di potere che costituiscono la ragione peculiare della loro stessa produzione.

Nella formula dell'«ambivalenza fondamentale della vita sociale», che ritorna come un refrain in numerosi luoghi degli scritti di Kondylis, si coglie – a mio parere – un accento esistenzialista. Per lui, infatti, non vi è alcuna dimensione al di là del sociale, poiché il sociale ingloba e permea completamente l'esistenza umana. Nella *Sozialontologie*, che va considerata il suo lascito sistematico incompiuto, una frase tratta da *La sacra famiglia*, formulata peraltro da Marx in termini condizionali – «Se l'essere umano è sociale per natura, esso sviluppa la sua vera natura solo nella società»[26] – veniva tradotta da Kondylis in un enunciato dichiarativo. L'ambivalenza fondamentale insita nella convivenza, tuttavia, consiste in questo: chi con un atto decisionale vuole distaccarsi dalle convenzioni sociali che rappresentano determinate norme collettivamente riconosciute deve nel contempo ambire al riconoscimento di questo atto di distacco, per dare credibilità alla propria rivendicazione o farla valere senza ricorso alla violenza. Di fronte alle sfide della vita sociale, ambivalenza non significa quindi soltanto relativizzare tutte le rivendicazioni di potere; significa anche che chi agisce è costretto a fare la spola tra la prospettiva dell'aut-aut e quella del sia-sia, a seconda della situazione. Ogni soggetto sociale che agisca politicamente, scientificamente o artisticamente partecipa di questa concomitanza, che risolve la rigida opposizione tra azione decisionista e azione pragmatica in favore d'una

[25] Ivi, pp. 87-88.
[26] Karl Marx, *Die Frühschriften*, a cura di S. Landshut, A. Kröner Verlag, Stuttgart 1964, p. 354.

complementarità fluttuante. Ciò vale tanto per il *Principe* di Machiavelli quanto per il decisionista *à la* Max Weber.

Sia la comunità politica (πόλις) sia quella accademica (Ἀκαδήμεια) hanno riconosciuto e apprezzato i viaggi di scoperta condotti da Kondylis attraverso i mondi del pensiero occidentale: il Goethe-Institut gli ha conferito la medaglia Goethe, il Wissenschaftskolleg di Berlino lo ha accolto tra i suoi *fellows*, e la Alexander von Humboldt-Stiftung lo ha onorato con un premio di ricerca assai cospicuo. Nel «villaggio cosmopolita» di Heidelberg il *Freundeskreis*, una cerchia di amici, si occupa di diffondere e ristampare gli scritti di Kondylis, senza trascurare inoltre di tenere in vita la discussione sui suoi studi storici e sistematici e il confronto con le tesi anticonformiste dei suoi interventi pubblici[27].

Selezione degli scritti di Panajotis Kondylis:

1971 *Machiavelli*, trad. tedesca dal greco di Gaby Wurster, rivista da Athanasios Kaissis, Akademie Verlag, Berlin 2007.
1978 *Alte und neue Gottheit*, trad. tedesca dal greco di Konstantin Verykios, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 60/3 (2012), pp. 351-364.
1979 *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart.
1981 *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart.
1984 *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Klett-Cotta, Stuttgart.
1986 *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Klett-Cotta, Stuttgart.
1987 *Marx und die griechische Antike. Zwei Studien*, Manutius Verlag, Heidelberg.
1988 *Theorie des Krieges. Clausewitz – Marx – Engels – Lenin*, Klett-Cotta, Stuttgart.
1990 *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Klett-Cotta, Stuttgart.
1991a *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, VCH, Acta Humaniora, Weinheim.
1991b *Der Philosoph und die Lust (Exkursionen 6)*, Keip Verlag, Frankfurt a.M.
1992a *Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie*, Junius Verlag, Hamburg.
1992b *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Akademie Verlag, Berlin.
1996 *Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Akademie Verlag, Berlin.
1998 *Die Geschichte lauert. Sozialontologie, Macht und die Zukunft des Griechentums. Panajotis Kondylis, interviewt von Spyros Koutroulis*, trad. tedesca dal greco di Konstantin Verykios, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 60/3 (2012), pp. 397-418.

[27] Il *Freundeskreis* o «circolo degli amici» (associazione registrata) cura una propria homepage: http://www.kondylis.net. Qui si trovano, tra l'altro, informazioni sulle traduzioni, sull'imminente ristampa di libri da tempo esauriti, così come su volumi collettanei e monografie già pubblicate o previste per la stampa, che prendono in considerazione il lavoro transdisciplinare di Kondylis da diverse angolature visuali.

1999 *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie. Bd. 1: Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*, a cura di Falk Horst, Akademie Verlag, Berlin.
2001 *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung*, Manutius Verlag, Heidelberg.
2006 *Machtfragen. Ausgewählte Beiträge zu Politik und Gesellschaft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt [contiene fra l'altro anche lo scritto *Macht und Entscheidung* del 1984].

Dietrich Harth
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Oppelnerstr. 49 - D 69124 Heidelberg
d_harth@web.de
ORCID: 0000-0002-5380-6847