

Zeitschrift: Bollettino della Società ticinese di scienze naturali
Herausgeber: Società ticinese di scienze naturali
Band: 84 (1996)

Artikel: Soggetto, storia e genealogia : indicazioni di metodo
Autor: Merlini, Fabio
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1003264>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.05.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Soggetto, storia e genealogia. Indicazioni di metodo

Fabio Merlini, Via Borengo 22, 6648 CH-Minusio

Anziché, riassumere i risultati, peraltro non ancora del tutto definitivi, a cui mi ha condotto lo studio sulla genealogia della coscienza storica moderna, cercherò di utilizzare questo spazio per chiarire a grandi linee l'orientamento complessivo del lavoro, il tipo di analisi impiegato e le opzioni metodologiche adottate.

Osserverei allora, innanzitutto, che punto di partenza dell'intero lavoro è stato il rifiuto di attribuire al fenomeno della coscienza storica un significato fondativo di ordine antropologico. *Fondativo*, per intenderci, in un triplice senso: rispetto alla conoscenza oggettiva della storia; rispetto alla conoscenza delle leggi che ne articolano il corso temporale, e infine; rispetto alla possibilità di impostare una teoria dell'agire intersoggettivo. Una precauzione, questa, perfettamente in sintonia con la decisione di improntare lo studio della coscienza storica ai criteri metodologici di una analisi critica di stampo genealogico. Non rimettere in gioco lo schema che concepisce linearmente il passaggio dalla coscienza storica alla ricostruzione oggettiva della storia, avrebbe voluto dire fare propria l'idea che la coscienza storica sia all'origine di un sapere assoluto del tempo, in grado di impostare secondo verità, e una volta per tutte, il rapporto dell'uomo con il mondo storico. E' quanto è accaduto, con modalità e stili profondamente diversi, alle analisi positiviste, storiciste e, per un certo verso, anche a quelle di orientamento ermeneutico. Per contro, limitarsi a riconoscere nella coscienza storica un'esperienza simbolica che riflette l'istituzione di una particolare forma di vita - se si vuole: un segmento essenziale della configurazione antropologica del soggetto della modernità -, mi è sembrato un modo efficace di sfuggire a questo equivoco.

Ora, una prima, concreta opportunità di guardare alla coscienza storica da un punto di vista non sostanzialistico, ci viene offerta dagli studi di R. Koselleck sulla semantica dei tempi storici. E più precisamente, dalla sua ricostruzione del processo che ha condotto a raccogliere nell'unità di un singolare collettivo, la temporalità plurale delle storie tradizionali (storie dell'impero, storie della nazione, *res gestae*, ecc.). Il processo, cioè, con cui si è potuta affermare, intorno alla seconda metà del Settecento, l'autonomia significativa del termine «Storia». Non è possibile indicare i motivi che hanno consentito di identificare l'orizzonte della Storia con l'orizzonte intramondano della prassi, senza ripercorre questo processo. Storia e prassi devono l'identità dei loro rispettivi orizzonti ad un movimento di storificazione del tempo intersoggettivo, a prescindere dal quale il mondo non avrebbe potuto assumere i connotati di una realtà dinamica in movimento. È questo, un punto centrale, poiché, consente di cogliere un fattore determinante dell'ontologia del mondo moderno - ciò che potremmo definire: la sovrapponibilità senza scarti di mondo e Storia. Se la storia - la stessa storia che la cultura storicista in senso lato, ci ha abituati a considerare una verità incondizionata del modo di essere del mondo - si presenta, prima di tutto, come il prodotto di una costruzione simbolica, è proprio questa costruzione, e non una immaginaria dotazione antropologica, ciò a cui dobbiamo ricondurre la nascita della coscienza storica moderna. Non vedo, infatti, quale altra possibilità vi sia di sottrarsi all'ermeneutica della storicità, se non di attribuire alla coscienza storica il significato di un fenomeno contingente, del tutto solidale con quel processo di trasformazione tipicamente moderno che ha assegnato al mondo e all'uomo (o più in generale all'umanità) lo statuto, rispettivamente, della Storia e del soggetto storico.

Ecco perché non credo, come fa invece H. G. Gadamer, che l'irruzione della coscienza storica sulla scena della cultura occidentale rappresenti una trasformazione solo relativa di quanto da sempre, cioè universalmente, caratterizzerebbe l'atteggiamento dell'uomo dinanzi al suo passato. Così come, a differenza di P. Ricoeur, non credo neppure che una ermeneutica della coscienza storica, anche se al riparo da Hegel, possa costituire il luogo da cui reimpostare una riflessione filosofica sulla Storia, capace di trasformare i soggetti in agenti storici.

Per evitare, dunque, di attribuire al nostro sintagma il significato di una realtà trascendentale, senza la quale non sarebbe possibile cogliere l'universalità del modo in cui passato e presente si rapportano l'uno all'altro, mi è sembrato necessario operare un capovolgimento nell'ordine delle priorità, rispetto ai discorsi tradizionali. Mostrando così che è la coscienza storica a derivare da quella inedita coordinazione tra «spazio di esperienza e «orizzonte di attesa» che sempre R. Koselleck situa all'origine dell'età moderna: e non il contrario. Il fatto che a partire da un certo momento queste due categorie comincino ad organizzarsi in modo tale da inibire la tradizionale continuità tra passato e futuro, non è la conseguenza dell'avvento di una forma della coscienza temporale emancipata dai vincoli normativi della tradizione. Il declino della corrispondenza tra esperienza e aspettativa, segna piuttosto una trasformazione di paradigma, che, per usare una espressione di C. Castoriadis, dobbiamo collocare al livello dell'emergenza di un diverso sistema di «significazioni immaginarie». Il che in relazione al nostro discorso, equivale appunto all'opportunità, propria dell'epoca moderna, di esperire il mondo quale realtà eminentemente storica, di riferirsi cioè a questa istituzione del mondo come ad una ontologia che esaurisce l'immagine stessa del mondo in generale.

Parlare della storicità del mondo come di una scoperta, resa possibile dal risveglio di una facoltà a lungo tempo assopita - secondo un modello di spiegazione largamente diffuso, ad esempio, nella valutazione del passaggio dalla storiografia medioevale a quella moderna -, significa dunque ignorare questo semplice fatto. Che la coscienza storica anziché essere una dotazione innata del soggetto della conoscenza, costituisce essa stessa un prodotto di quel tessuto simbolico di interpretazioni della realtà, al di fuori del quale l'epoca moderna non avrebbe potuto conferire una forma storica al mondo. E questo è un altro modo per dire che la coscienza storica non è all'origine della fuoriuscita da quella rappresentazione omogenea del tempo che aveva retto, durante tutto il medioevo, la storiografia additiva della tradizione annalistica e cronachistica. Fintanto che il tempo storico coincide con il tempo cronologico, in quanto determinazione meramente formale del «quando» degli eventi, una coscienza storica se è esperibile, lo è solo in forma statica. Poiché, in un orizzonte di questo tipo non ha alcun senso interrogarsi sui principi evolutivi che reggono lo sviluppo della vita sociale. C. G. Dubois, nel suo monumentale studio sulla storiografia francese del XVI secolo, sottolinea proprio questo punto quando osserva che le tecniche di fissazione proprie dei resoconti cronologici, sono già più che sufficienti a riflettere il desiderio di erudizione storica di una epoca per la quale nessuna novità è mai tale da rimettere in questione l'ordine dei principi tradizionali. Ma questo non è un parametro per cogliere una insufficienza metodologica.

Una cosa è, infatti, poter disporre della storia come di una realtà che si compie *nel* tempo. Un'altra cosa è invece sperimentare la realtà storica come un processo dinamico che si compie *per mezzo* del tempo. Il passaggio da una realtà all'altra è il passaggio da una struttura ontologica di lunga durata ad un'altra struttura ontologica di lunga durata: «semplicemente» una trasformazione e non il frutto di un movimento di emancipazione.