

MONOCULTURA? INCULTURA? PROSPETTIVE DEL TERZO MILLENNIO

GÉRARD GRANEL

Sbarazziamoci innanzitutto del problema, in apparenza imbarazzante, della datazione.

È senza dubbio un procedimento arbitrario porre i nostri interrogativi filosofici sotto il segno dell'Anno 2000, come se qualcosa di essenziale – o, almeno, di molto importante – dovesse verificarsi nella storia in virtù del solo fatto che il calendario passa da un millennio all'altro. Forse la questione cambia in qualche modo se, invece di contare per mille, contiamo per cento, preferendo così parlare di transizione verso il XXI secolo? Sarebbe forse possibile affermarlo, a tal punto le nostre classificazioni letterarie, scientifiche, politiche – in breve: «culturali» in senso ampio – ci hanno abituati a prendere sul serio, ad esempio, la differenza tra il secolo XVII e il XVIII, oppure quella tra il XIX e il XX. Qualcosa sembra corrispondere in effetti a questi cambiamenti di datazione, e conduce a vedere in essi altrettante cesure effettive della storia: al trionfo dell'assolutismo monarchico e del cattolicesimo come religione di Stato sotto Luigi XIV, succede nel secolo seguente l'età dello sviluppo delle scienze moderne e dello spirito critico, fino alla novità storico-politica assoluta costituita dalla Rivoluzione francese. E non minore è la frattura tra, da un lato, il secolo che segna lo sviluppo industriale e il regno del Capitale, e, dall'altro, quello che si apre con i massacri della guerra del '14-'18, in cui la fiducia nel progresso e nella ricchezza scomparirà una volta per tutte.

Tuttavia è facile vedere che la coincidenza tra i cambiamenti storici e il succedersi dei secoli è interamente fortuita. È quanto suggerisce già il carattere assai approssimativo di questa coincidenza in quanto tale, poiché Galileo e Descartes, ad esempio, l'uno malgrado l'auto-da-fé dei suoi scritti, l'altro malgrado l'esilio forzato, pongono a partire dal XVII secolo le basi della scienza e della filosofia destinate a trionfare nel secolo successivo; oppure poiché la rivoluzione americana (1776) precede di 13 anni quella che scoppierà in Francia e di 24 anni l'inizio del XIX secolo, che finirà esso stesso solo una quindicina d'anni dopo aver passato il suo limite nel calendario. Similmente, parrebbe assai giustificato datare la fine del nostro secolo a partire dal crollo dei regimi dei Paesi dell'Est, il che ci situerebbe (a nostra insaputa), già da una buona decina d'anni, *nel XXI secolo*, in altri termini in quel terzo millennio di cui pretendiamo ingenuamente salutare l'avvento con un anno e mezzo d'anticipo!

Ma c'è di peggio. Che si tratti di secoli o di millenni, noi contiamo a partire dalla nascita di Cristo. Orbene, non si capisce bene quale possa essere l'importanza istoriale di questo evento, prodottosi durante il regno di Tiberio in una lontana provincia dell'Impero, e passato del tutto inosservato. Tale sarebbe restato, del resto, se il cristianesimo

fosse esso stesso rimasto la semplice setta dissidente del giudaismo che era all'origine. La famosa iscrizione che il governatore romano Ponzio Pilato fece apporre sulla Croce: INRI (*Jesus Nazareus Rex Judaeorum*) mostra a sufficienza in che modo la potenza romana coinvolgesse nel medesimo scherno tanto la tradizione ebraica che il suo avatar cristico. E, di fatto, è stata necessaria innanzitutto l'estensione mitica della cittadinanza romana a tutti i popoli del bacino del Mediterraneo (si ricordi il *civis romanus sum* di San Paolo), e in seguito la decadenza dell'Impero sotto la spinta dei Barbari, perché la fede cristiana, diffusa all'inizio presso gli schiavi, conquistasse poco a poco tutte le classi sociali, presso le quali essa avrà quella funzione di consolazione individuale e di vicariato politico che finirà per consegnarle, con Costantino, l'Imperium stesso. Una tale ascesa storica non basta, tuttavia, a sottrarre il cristianesimo alla sua insignificanza istoriale.

Ma è senza dubbio opportuno, prima di spingersi più in là, ricordare in poche parole in cosa consiste tale differenza tra lo storico e l'istoriale. È noto, beninteso, che il neologismo «istoriale», di cui abbiamo appena fatto uso per la seconda volta, traduce il *geschichtlich* tedesco nel senso in cui Heidegger lo concepisce, precisamente in quanto si oppone al mero *historisch*. Non è forse inutile ricordare tuttavia alle nostre memorie ingombre cosa è in gioco in questo «ben noto». Il *Geschehen* – l'accadere – di cui si tratta nel *geschichtlich* heideggeriano è l'accadere dell'Essere, non in generale, non in un senso vago e indeterminato, ma ogni volta secondo una modalità nuova e perfettamente determinata, cioè come un certo *sensu* dell'Essere. Questo senso, ed esso solo, è ciò che fa *epoca* in senso stretto. Bisogna comprendere ciò nel senso dell'unità di una nuova determinazione del mondo e di una comprensione altrettanto nuova dell'esser-uomo. Ogni sapere, ogni pratica, ogni agire ed ogni arte ricevono da ciò la loro forma, ogni volta interamente inedita.

Forse vi sentite ormai del tutto pronti ad ammettere, o almeno a prendere in considerazione, questa ipotesi heideggeriana di una epocalità ontologica più profonda che non la semplice diversità storica dei «fatti», e dei quali essa permette la «lettura» nel senso più forte. Ma sarei assai sorpreso se non vi ritraeste orripilati di fronte alla conseguenza che tale ipotesi comporta – e cioè il fatto che non vi è alcuna storicità (malgrado tutte le cronache, sempre possibili) per le umanità che non si inscrivono nella storia dell'Essere. Il che significa per l'immensa maggioranza dei popoli e delle culture che la storia semplicemente propria agli storici scopre, registra e cerca di descrivere, o perfino di «spiegare», secondo una prospettiva temporale essa pure immensa.

Precisiamo questo punto. Il mio obiettivo non è sostenere che siano mai esistite delle umanità semplicemente «naturali», come dice Husserl, nelle quali la «ragione», che ci separa dagli animali, sarebbe restata soltanto «latente», mentre «l'umanità europea» (come egli la chiama), che ha fatto irruzione presso i Greci e ha trovato un nuovo slancio con la rifondazione moderna delle arti e delle scienze, avrebbe un valore, ovviamente superiore, di esistenza cosciente ed esplicita in seno allo «Spirito». Da un lato, in effetti, occorre affermare che mai nessuna umanità è esistita in modo «naturale»: al contrario, tutte hanno dispiegato pienamente le strutture esistenziali caratteristiche del *Dasein*, che non sono date in nessun luogo e in nessuna natura. È sufficiente tenere a mente la lezione di Mauss, Malinowski e Lévi-Strauss per esser costretti a riconoscere che, attraverso tutte le differenze nelle grandi narrazioni fondatrici che nessuna umanità ha fatto a meno d'immaginare – affinché vi sia un mondo –, come pure nella costruzione delle loro lingue e nell'organizzazione delle loro pratiche sociali (la parentela, il funzionamento «economico», ecc.), tutte le umanità sono esistite nello «Spirito», e in modo per nulla «latente»,

ma perfettamente «manifesto». D'altra parte, l'instaurazione progressiva, a partire dal Rinascimento, e poi il dispiegamento, per non dire lo scatenamento, attuale di ciò che noi chiamiamo la Modernità, non è per nulla il risultato di una Soggettività razionale che si sa e si vuole come tale: questo Archi-fenomeno è al contrario, lui pure, la surrezione di un «senso dell'Essere» *il quale* si dà un'umanità (e non *quale* un'umanità dà a se stessa) – questa volta, la «nostra». Noi siamo, quindi, anche noi, dei primitivi dell'esistenza.

Sembra pertanto che la pretesa di istorialità, che ci siamo appena arrogati in modo esclusivo («figli dei Greci», come i Greci stessi già si definivano), e in cui vediamo un destino unico in tutta la storia delle civiltà, sia impossibile da difendere, e innanzitutto da concepire. E tuttavia ...

E tuttavia, è *necessario* riuscire ad abbozzarne almeno l'idea, se vogliamo ottenere un inizio di comprensione del fenomeno di cui tutti siamo spettatori, e rispetto al quale è ormai tempo di rinunciare ad ogni denegazione – intendo la potenza distruttiva che possiede la nostra «cultura» (come si dice, e non giocherò qui su questo termine) rispetto a tutte le altre, e quindi la tendenza di tutti gli aspetti della storia attuale dei popoli (di *tutti* i popoli) a fondersi in una Monocultura mondiale.

Azzardiamo la seguente idea: la differenza dell'umanità «greca» (l'antica o l'attuale) consiste (o consisterebbe – *se* abbiamo ragione) in ciò, che, in tutti i modi della sua esistenza, la determinazione ontologica dell'esistere stesso giunge per così dire a denudarsi. Il desiderio di questa nudità fa a sua volta dell'uomo greco il primo uomo nudo, e che si vuole tale. Tutta la scultura ellenica ne è testimone. Mi sembra tuttavia che essa non sia meglio compresa dell'architettura del tempio greco. Non si tratta, nella prima, di glorificare l'uomo, più di quanto non si tratti nella seconda di dedicare un luogo al culto di questo o quel dio. Ciò che *noi* chiameremmo «il corpo umano» non è, in effetti, per nulla l'oggetto delle opere d'arte che, sempre *per noi*, lo «rappresentano». Il loro oggetto (la loro intenzione) è del tutto diverso. Ciò che lo scultore produce è un insieme di rapporti tra proporzioni, la cui perfezione consiste nel proporre, in seno alle cose, una specie di cifra di un equilibrio *altro*, quello del Mondo stesso, micro-cosmo dedicato al Grande Cosmo, in altre parole al Divino. Nulla di meno «umanista» della scultura greca. E niente di meno «religioso» dei templi greci, armonia aperta dedicata all'Aperto, in quanto tale, affatto al di là (o piuttosto affatto al di qua) delle modalità secondo cui essa pare ad ogni occasione ridursi alla *persona* di un dio: Atena, Eros, Poseidone. È sufficiente, a tal proposito, rileggere la celebre dimostrazione di Walter Friedrich Otto¹, secondo la quale gli dei della Grecia devono essere compresi come altrettante forme-di-Mondo, oppure semplicemente ricordarsi del modo in cui Fedro, nel dialogo di Platone che porta il suo nome, chiedendosi quale dio potrebbe garantire il suo discorso, ne scopre uno nel primo grande albero che si presente: «Ecco! Questo Platano, ad esempio»².

È in effetti precisamente con Socrate che si dischiude, in seno alla «religione greca» in quanto realtà storica, e fino a spezzare tale realtà, un pensiero ontologico del divino, esso stesso punto di partenza di un regime-di-pensiero privo di qualunque equivalente presso i popoli dell'Antichità. Avremmo quindi torto se sottovalutassimo il capo d'imputazione che pesava sul Grande Interrogante: «cambiare gli dei», e, tramite ciò, «corrompere la gioventù». Ciò significa nientemeno che la surrezione istoriale di *un'altra* Grecia, qual-

1 W.-F. Otto, *Les dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 1993.

2 Platone, *Fedro*, 236c.

cosa di simile ad un Popolo dell' Idea, attraverso il quale la «cultura» greca precedente, nella sua forma pi  elevata, cio  nell' unit  pitagorica della *musik *, delle matematiche e del *Logos*, ben studiata da Johannes Lohmann³, si inverte e si supera ad un tempo.

  sorprendente, tuttavia, vedere che la capacit  greca di svelare e di organizzare le idealit , sebbene essa occupi un posto particolare nell' Antichit  romana (*Graecia capta* ecc.), e poi entro il Mondo cristiano, dai Padri (Clemente Alessandrino, ad esempio, che dichiara senza esitare che «la filosofia fu data ai Greci come l' antico Testamento agli Ebrei») fino a Tommaso d' Aquino, che, a rischio di qualche condanna iniziale, finir  per rendere quasi canonico il suo tentativo di organizzare la convergenza di fede cristiana e filosofia aristotelica –,   sorprendente, dicevo, vedere che questo privilegio che la cultura greca deve alla propria istorialit  non sembra dover minacciare i grandi insiemi storici con i quali essa entra in simbiosi *fintantoch  essa non ha ancora assunto la forma moderna*. Certo, vi  , nel monoteismo della tradizione di Abramo, un sentimento persistente della differenza tra fede e cultura greca; le formulazioni agostiniane di questo sentimento sono troppo note perch  sia necessario rileggerle qui. Ancor meglio, la condanna finale della 'Falasifa' da parte di un Islam che, con Ibn Rushd, era parso poter anche lui, ai suoi inizi, affiancare senza difficolt  la filosofia aristotelica,   una testimonianza eloquente dell' evoluzione sempre possibile di questa differenza in direzione di una divergenza, o addirittura di un divorzio coscientemente affermato. Credo tuttavia che, affin  questa divergenza si trasformi in opposizione frontale, occorra attendere che sorga l' abbozzo di un nuovo avatar dell' istorialit  greca, cio  precisamente quella riorganizzazione dei possibili che chiamiamo «Modernit ». Ancora, per poter rendersene conto, occorre riconoscere che il Mondo moderno non discende dalla cultura antica in quanto sviluppo della sua filosofia, ma in quanto sviluppo di quell' altro ramo della singolarit  istoriale greca costituito dalla scoperta delle idealit  matematiche. E aggiungeremo che l' eredit , qui, non   diretta, ma passa senz' altro attraverso il contributo della cultura araba, poich  esso consiste nel raccogliere le lezioni dell' Al Jabr (da cui abbiamo tratto, col nostro balbettio barbarico – il che   un pleonasma – l' algebra), in particolare attraverso l' insegnamento di Al Khwarizmi (reso irricongoscibile col nome di Algoritmo).

Questa discendenza si presta ad alcune riflessioni. Essa gioca in effetti sull' incrociarsi di *due* tradizioni: la greca e l' araba. E soprattutto essa si costruisce sul versante *numerico*, e non geometrico, della matematica. Su questo versante, i Greci non vanno molto oltre l' aritmetica. Forse perch  le dimostrazioni geometriche si giocano su *un' intuizione* – intellettuale, certo, ma fondata sull' intuizione *tout court*, quella delle figure? Sono tentato di credere che sia cos . Ci  spiegherebbe in ogni caso perch  la forma aritmetica della computazione   quella a cui si arresta la matematica greca. L' aritmetica   in effetti la formalizzazione della molteplicit  percettiva.

Mentre, se scrivo $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, ci  non dipende da *alcun* valore assoluto di *a* n  di *b*, ed   vero per *tutti*. La formalit  algebrica non ammette alcuna intuizione, ma solo una computazione senza referenza reale, sia pure purificata.   quanto Leibniz chiamer  assai giustamente una *cogitatio caeca*.

Ripetiamolo: si tratta di un' invenzione araba, senza lo sviluppo della quale (in particolare ad opera di Vi te), Descartes non avrebbe potuto neppure immaginare quest' arte nuova che segna l' avvento della modernit , e che si chiama geometria analitica (si intenda: la riduzione della geometria all' analisi). Si tratta, com'   noto, dello strumento

3 J. Lohmann, *Mousik  et Logos*, Mauvezin, T.E.R., 1989.

indispensabile (dopo gli sviluppi e correzioni che vi operano simultaneamente Leibniz e Newton) della padronanza del mondo fisico da parte di una fisica matematica. In breve: si tratta della comparsa di un mondo in cui l'ente assume il valore di un oggetto, essenzialmente computabile, mentre l'uomo diventa, nel suo esser-uomo, cioè nel suo pensiero, il soggetto che domina il calcolo dell'oggetto.

La cultura che sorge da tutto ciò è quella della potenza esercitata sul mondo. La teoria dell'elettricità, più folgorante della tempesta, cancella la differenza tra il giorno e la notte; ciò che era «il mistero della vita» non è più che il campo del sapere biologico; l'astronomia abbandona il suo statuto di teologia popolare per aprire la via alle navi; gli elementi dei corpi e le loro combinazioni si rivelano allo sguardo della chimica: potremmo continuare a lungo la lista di queste novità che hanno fatto dell'epoca moderna «il tempo del Nuovo», parlando in assoluto: *die Neuzeit*. Si comprende che una tale cultura sia destinata a distruggere tutte le altre, sia con la forza, che non si è privata di utilizzare in effetti, sia tramite l'attrazione che essa esercita sulle menti delle altre «umanità» che, inizialmente, hanno coesistito con essa. È in virtù dell'essenza sua propria che la cultura moderna è destinata a diventare *la* Monocultura planetaria.

Come se ciò non bastasse, vi è stato, e vi è ancora e sempre, per rinforzare questo destino, ancora un altro fattore differente dalla natura del sapere moderno, voglio dire la Produzione economica. Da un lato in effetti, essa non è possibile se non in quanto incorpora le scoperte della scienza, in una modificazione permanente delle sue procedure e dei suoi strumenti. Ma essa è anche, per così dire *direttamente*, una realizzazione della figura istoriale alla quale noi apparteniamo. Poiché si tratta bensì ancora del «soggetto», ma entro uno strano sdoppiamento in cui il vero soggetto della produzione, il lavoro, è diventato esso stesso l'oggetto della realizzazione e dell'auto-accrescimento infinito della ricchezza. Quanto al senso stesso dell'oggetto, esso è definito qui dalla merce (espressione con la quale bisogna comprendere non solo i beni, ma anche il lavoro stesso, secondo quanto appena detto). L'espressione, apparentemente anodina, «mercato mondiale», non designa solo un'estensione del fenomeno degli scambi economici aldilà delle frontiere nazionali; essa significa più profondamente che il Capitale definisce l'essere-mondo del mondo stesso come «mercato». Tutto ciò che va nel senso della mercificazione ha un avvenire; ciò che non è «mercantile», al contrario, va verso la propria scomparsa. Il segno forse più eloquente della riduzione di ogni cultura alla legge del mercato è senza dubbio quel fenomeno orrendo chiamato «turismo». I piccoli uomini della Monocultura economico-mondiale vengono per «ammirare» ciò di cui, tuttavia, non conoscono nulla e non comprendono nulla, al solo fine di accrescere con ciò, ai loro occhi e a quelli degli altri, il loro «prestigio», cioè uno degli elementi del valore di merce loro proprio. «Ah, mia cara, la Sfinge! Bisogna proprio vederla!». La Sfinge o... gli Inca.

Tuttavia non sono solo le culture del passato, né quelle che, in Africa ad esempio, sopravvivono, o sopravvivevano fino a poco fa, in piccole comunità «indigene», ad essere destinate alla distruzione tramite il movimento dell'estensione mondiale della Produzione di Ricchezza, sono le nostre stesse appartenenze culturali, quelle di noi gloriosi Occidentali. Cominciando dall'appartenenza nazionale, che è stata fino ad oggi il quadro e la preoccupazione dell'esistenza politica. Stiamo vivendo in questo momento l'evoluzione dell'Euro in Europa, non solo in quanto il potere regale di battere moneta – segno ancestrale della sovranità – sta passando dalle mani delle diverse banche centrali dei nostri paesi a quelle di un'unica Banca Europea, ma anche perché oggi si realizza pienamente, con il nuovo insieme istituzionale in gestazione, la riduzione della politica *moderna* a ciò

che costituisce ormai il suo oggetto essenziale: l'economia, essa stessa compresa come produzione di ricchezza.

Orbene, anche in ci  la nostra Monocultura appare come una macchina per distruggere. Non perch  essa non raggiungerebbe il suo obiettivo: la ricchezza, nei nostri undici o quindici, non ricordo, paesi, si accumula e si riproduce superando incessantemente i propri stessi record. Ma appare alla luce del giorno, con grande sgomento della teoria economica, il fatto che la povert  e la disoccupazione si diffondono anch'esse su di una scala e ad una velocit  che crescono incessantemente. Chi se ne stupisse dovrebbe rileggere Marx ... Lascero da parte questo punto, tuttavia, che ho cominciato a sviluppare altrove con il titolo «Filosofia dell'impresa»⁴, per poter disporre del tempo richiesto per delineare una conseguenza raramente presa in considerazione dell'estensione della nostra Monocultura – quella che si annuncia nel titolo stesso del presente intervento: l'estensione dell'*Incultura*.

Ci si chieder  senza dubbio come possiamo giustificare una tesi siffatta, nel momento stesso in cui non solo la scolarizzazione, ma anche un'educazione attenta ad iniziare alle lettere e alle arti oltrech  alle scienze, costituiscono il programma di quasi tutti i governi – almeno nei paesi in cui si ha di che mangiare. Inoltre, esistono oggi sufficienti strumenti «multimediali» (come si dice nel gergo regnante) affin  questo programma possa effettivamente toccare coloro cui esso   destinato. Lo ammetto senz'altro. Ma temo che le attivit  dette «culturali» siano un destino peggiore dell'ignoranza e della spoliazione popolari delle epoche passate. Penso anche che tali attivit  siano, paradossalmente, il veicolo di un'incultura tanto pi  profonda quanto pi  essa sembra essere superata in questo modo.

Esempio: l'Arte. Tra libri d'arte e visite ai musei, gli strati «colti» dei nostri popoli sono persuasi di penetrare incessantemente e sempre pi  in profondit  in una di quelle dimensioni universali altissime che hanno sempre costituito e costituiscono ancora l'onore dell'umanit . Si parla, senza troppe domande, dell'arte rupestre del neolitico, dell'arte negra, dell'arte cristiana – in sintesi:   chiamata «arte» ogni attivit  che produce cose belle. Orbene, se   vero che le mani dipinte sui fondali delle grotte, a fianco dei ruminanti, gli ornamenti e i disegni delle maschere africane, i mosaici di Ravenna e gli affreschi fiorentini, sono incontestabilmente «belli», essi non appartengono tuttavia ad alcuna «arte». Non solo perch  essi si spiegano rispettivamente come dei riti cinegetici di captazione simbolica, o come segni di appartenenza a questa o quella potenza ctonia, o per finire come atti di devozione e di supplica religiosa, ma anche e semplicemente perch  nelle epoche da cui provengono i nostri esempi, ci  che noi chiamiamo l'Arte non esisteva affatto. Per restare alla pittura, non bisogna parlare d'Arte prima del momento in cui i motivi storici o religiosi, di cui non si pu  ancora fare a meno al tempo di Leonardo e di Michelangelo, diventano nulla pi  che il pretesto di una lotta *per il «pittorico» in quanto tale*. Con il che occorre comprendere i mezzi di raccogliere la triplice sfida dello spazio, dell'ombra e della luce, queste tre forme di mondo, tali quali esse giocano *con* (e si giocano *nei*) i colori, i contorni e la materia delle cose. Si riconosceranno i concetti del *Trattato della Pittura*, al quale rinvio la vostra attenzione. In esso, scoprirete che non vi   arte, per Leonardo, se non entro una specie di cosmogonia matematizzante, in cui si esprime per la prima volta ci  che ha costituito l'ideale del mondo moderno alle sue origini: nientemeno, e niente di pi , che *la vita nella filosofia*.

4 Si veda in particolare la sezione intitolata «Philosophie de l'entreprise», in G. Granel, *Ecrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990, pp. 287-338.

Noi, non comprendiamo quasi più nulla di ciò – «noi», piccoli uomini della Monocultura. Se, in effetti, ammettiamo ancora la legittimità, o persino il bisogno, di qualcosa come la «filosofia», noi intendiamo con ciò solo una disciplina tra le altre, dedita alle generalità ultime e alle questioni insolubili. E non si vede come qualcosa di simile potrebbe impregnare la vita e darle una forma. Ciò che ci fa difetto è il coraggio di concepire che l'esistenza è nella sua verità solo se, tra i due limiti di una finitudine assoluta – la nascita e la morte –, essa si consacra allo svelamento e all'espressione delle idealità, cioè delle formalità irreali in cui giunge all'apparenza *come* il reale è ciò che è. La pittura, ma anche la musica, e la poesia in modo eminente, sono dei modi di realizzazione di questo compito, in cui le anzidette formalità sono esse stesse racchiuse nel movimento delle materie dell'Arte. L'Arte è filosofia muta. Ecco ciò che la «cultura artistica» che si dispiega nell'epoca della Monocultura, non solo non comprende, ma non sospetta nemmeno. E che fa di tale cultura artistica dei modi di realizzazione dell'Incultura profonda di cui parlavo.

Un'ultima questione, se ne ho il tempo: occorre immaginare che questo movimento di avvento radicale dell'incultura sia irresistibile? Risposta: niente è irresistibile all'infuori di ciò a cui non si resiste affatto. Ciò è altrettanto vero per la dominazione mondiale della logica del Capitale. Cosa auspicare, dunque – o piuttosto cosa volere (poiché gli auspici non portano da nessuna parte)? Risposta: che appaia, o piuttosto che risorga, una razza di rivoluzionari, ma di rivoluzionari di un nuovo genere, e che saranno anche, inseparabilmente, dei filosofi.

Traduzione dal francese di Andrea Cavazzini