

Sandro Bernardini

Ermeneutica sociologica

*Rubbettino*Università

Rubbettino

Rubbettino

Rubbettino

Sandro Bernardini

Ermeneutica sociologica

Rubbettino



Rubbettino

Rubbettino

Premessa

Il percorso di studi che qui prefiguro è ad un tempo disarmante, per la semplicità del suo disegno, e scoraggiante, per la difficoltà della sua costruzione.

Tenterò di indicare un metodo per rimettere insieme i cocci del *vaso di Pandora* relativamente al discusso discorso sugli scarsi fondamenti della Sociologia e alla complessiva perdita di realtà di ciò che, *fino ad Hegel*, è stato propriamente chiamato “Filosofia”¹.

1. Per “filosofia” intendo la “filosofia prima” o teoretica di Aristotele, contrapposta alla scienza poetica e alla scienza pratica (*Metaphisica*, VII 1037 a 14 e I 981 b 25 – cito da *La Metafisica*, UTET, Torino 1974, p. 387 e 184), attualizzata con precisione da N. Bobbio come la “curiosità di capire il mondo sempre più esplorato e sempre più ignoto in cui mi trovo e mi muovo” (*Intervista a V. Verra*, in *La Filosofia dal 1945 ad oggi*, ERI, Torino 1976, p. 475), e da Ortega y Gasset: «La filosofia è un sistema di atteggiamenti interpretativi basilari [...] che l'uomo assume in rapporto a quell'enorme evento che è per lui l'essere in vita» (*La idea de principio en Leibniz*, Alianza Editorial, Madrid 1979 – trad. it. *Scienza e filosofia*, A. Armando, Roma 1983, p. 247). È la *filosofia speculativa* degli Scolastici; è la “prima philosophia” di Cartesio e Bacone; è la “filosofia delle scienze fondamentali” di Comte; è la filosofia fondazionale di Rorty. In una parola, è la *teoretica*, la “filosofia di alto mare, plenaria, completa; insomma, un *maximum* di filosofia» (Ortega y Gasset, *Perché si ritorna alla Filosofia*, cit., p. 58). In sostanza, il mio tentativo è ancorabile, in parte, allo stesso universo di discorso di J. Dewey, ovvero al comune presupposto del «carattere problematico del mondo in cui l'uomo vive», con la differenza, tuttavia, che, contrariamente a Dewey, non sono interessato a rimettere insieme una o più correnti filosofiche (nel caso di Dewey, l'esistenzialismo, il neompirismo e il positivismo logico – cfr. J. Dewey, *Verso il nuovo millennio*, Sperling e Kupfer, Milano 1989). Detto questo, tuttavia, resta pressoché intatta la difficoltà di un chiaro e definito ancoraggio teoretico della Filosofia, come è dimostrato da M. Horkheimer: «Non esiste una definizione della Filosofia; o per meglio dire, la definizione di essa coincide con l'esplicito resoconto di ciò che essa ha da dire», *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969², p. 142; e ancora: «Molti pensatori

La mia ipotesi consiste nel tentativo di tracciare una via d'uscita alle *non simmetriche*, ma *convergenti impasse* in cui si sono cacciate la Sociologia, fin dalla sua nascita, e la Filosofia, dopo Hegel. Entrambe hanno commesso lo stesso errore, vale a dire non hanno compreso il *nesso tra Illuminismo e Democrazia*, con il risultato che la Filosofia ha perso il proprio oggetto immediato, ovvero il soggetto che percepisce e giudica, e la Sociologia non ha (quasi mai) trovato la sua storia. In concreto l'“errore” a cui faccio riferimento consiste, sostanzialmente e generalmente, nell'aver ignorato alcune “lezioni” che, ciascuna in modo peculiare, avrebbero indirizzato la Filosofia e la Sociologia dell'Ottocento e del Novecento in una, per quanto ampia, *unica* direzione evitando, così, l'*impasse* nella quale, ora, giacciono entrambe².

[...] considerano la filosofia come una scienza esatta con una sua legittimità, provvista di un proprio ambito di ricerca e di un suo oggetto specifico. Ai nostri tempi questa concezione è stata sostenuta in particolare dal tardo Husserl. Altri pensatori, come Ernst Mach, intendono la filosofia come sviluppo critico e sintesi delle scienze particolari in una totalità unitaria. Anche Bertrand Russell considera che il compito della filosofia sia “analisi logica, seguita da sintesi logica”. In ciò è assolutamente concorde con L.T. Hobhouse, secondo il quale “la filosofia [...] ha per fine una sintesi delle scienze”. Questa concezione risale a Auguste Comte e Herbert Spencer; per essi filosofia è la totalità del sapere umano. Di conseguenza successivamente da alcuni essa è considerata una scienza indipendente, da altri una disciplina ausiliaria. [...]. Ma non è tutto. [...] Ci sono ancor sempre alcuni pensatori che credono che la filosofia abbia esclusivamente a che fare con i concetti e le leggi supreme dell'essere, in ultima istanza con la conoscenza di Dio. Ciò vale per la scuola aristotelica e per quella neotomistica. C'è poi la concezione a essa affine secondo cui la filosofia si occuperebbe del cosiddetto a priori. [...] Altri, che provengono dai sensualisti inglesi e dalla scuola di Fries e Apelt, considerano la filosofia come la scienza dell'esperienza interiore. Secondo i positivisti logici essa ha essenzialmente a che fare con problemi di linguaggio, secondo Windelband e Rickert [...] con valori universali [...]. Tutti i neokantiani ritengono che l'attività filosofica debba consistere nell'analisi di concetti e nella loro riduzione a elementi ultimi della conoscenza. Bergson e Max Scheler vedono nella “visione d'essenza” l'atto filosofico decisivo. Il metodo fenomenologico di Husserl e Heidegger è esattamente l'opposto dell'empiriocriticismo di Mach e Avenarius, e la logica di Russell, Whitehead e dei loro successori è l'avversario dichiarato della dialettica hegeliana», *La funzione sociale della Filosofia*, in *Teoria critica*, Vol. II, Einaudi, Torino 1974, pp. 285-287.

2. Anche Rorty è su queste linee di analisi, pur sviluppate all'interno del discorso filosofico: “Se si accettano queste critiche, e si cessa quindi di vedere nella gnoseologia la ricerca, iniziata da Cartesio, di quegli elementi privilegiati nel campo della consapevolezza che costituiscono le pietre di paragone della verità, ciò si trova in una posizione in cui si presenta il dubbio se rimanga ancora qualcosa che l'epistemologia

Nello specifico penso a diverse tipologie dello stesso errore. La prima pu essere definita di *sottovalutazione*. Qui siamo in ambito pre-hegeliano. È stata sottovalutata la lezione “sociale” di Vico e Kant (per “sociale” intendo, come si vedrà in *Illuminismo e democrazia*, l'imprevedibile esito di “illuminismo e democrazia”). Alcuni aspetti delle filosofie vichiana e kantiana che la Storia della filosofia ha ritenuto marginali e che la Storia della sociologia non ha mai considerato sono, invece, centrali per il presente ordine di discorso. In particolare, faccio riferimento al concetto di “vivere gentile” di Vico e al concetto di “specie” di Kant. Con il primo concetto Vico ha indicato l'origine *dell'essere sociale*; con il secondo concetto Kant ha indicato non una alternativa, ma il *necessario compimento* della conoscenza individuale, che cominciava ad essere insoddisfacentemente povera di significato rispetto al combinato disposto di “illuminismo e democrazia”.

La seconda tipologia di errore consiste nella non corretta collocazione di due correnti di pensiero: la Sinistra hegeliana e lo Storicismo³. In questo caso non si sono ben comprese alcune cose: la prima è che l'una è strettamente legata all'altro; la seconda è che entrambi appartengono *propriamente* alla Storia della sociologia; la terza, nello specifico, è che la Sinistra hegeliana e lo Storicismo, sulle orme, implicite o esplicite, di Vico e Kant, non costituiscono due momenti, tra infiniti altri, del filosofare, bensì determinano il passaggio dalla Filosofia alla Sociologia. Da questo punto di vista, il problema della *impasse* della Filosofia del Novecento è collocabile, a stretto rigore, non

possa essere. Ciò che intendo sostenere è che non rimane più nulla. Per capire ciò che Cartesio voleva capire dobbiamo guardare fuori e non dentro di noi, al contesto sociale [...] e non alle relazioni tra rappresentazioni interne», *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, p. 158.

3. Lo “storicismo” qui considerato non fa riferimento né alle cosiddette concezioni *romantica* e *vichiana* della storia, né agli “storicismi” sviluppati da alcune, oggi perdute, filosofie del Novecento. Lo “storicismo” a cui mi riferisco è il punto di vista che associa, come vedremo, “illuminismo e democrazia” con le riflessioni di Feuerbach e Marx circa la “intersoggettività” (per dirla con Husserl) della condizione umana. Non si tratta, quindi, di andare alla ricerca di una definizione di una concezione della storia – tanto vale andare alla ricerca di un'evidenza circa il fatto se l'uomo sia *per natura* buono, ovvero cattivo; si tratta di identificare (Feuerbach-Marx-Dilthey) e definire (M. Weber) la designazione di una sorgente storica (storico-sociale, sociale, culturale) dei diversi campi della vita e della cultura. Da questo punto di vista lo Storicismo è *una* sociologia della conoscenza.

nel post-hegelismo, bensì nella inascoltata e/o incompresa lezione, per semplificare, di Feuerbach e Dilthey⁴.

La terza tipologia sta in una vera e propria *conventio ad escludendum* nei confronti di Max Weber, che già nel 1904 ha fornito una razionalizzazione delle lezioni di Vico e Kant, di Feuerbach e Dilthey. È quasi irritante, in questo senso, leggere il capitolo X del *Saggio sull'uomo*, "La storia", di E. Cassirer, senz'altro il più autorevole storico della filosofia del XX Secolo, e scoprire che esso, pur essendo fondato totalmente e chiaramente sugli assunti teoretici de *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, scritto quaranta anni prima, non ritiene di portare a dignità di citazione, neppure una volta, il nome di Weber.

Ed è sorprendente constatare che anche R. Rorty, il più sociologo dei filosofi contemporanei⁵, cade inconsapevolmente vittima di tale *conventio*. Nel capitolo 1, *La contingenza del linguaggio*, di *La filosofia dopo la filosofia* – che vedremo nella Parte Quarta di *Fondamenti* –, espone una serrata e convincente critica alla concezione circa "la Verità là fuori", pietra miliare e fondamento di numerose filosofie passate e presenti. Tale critica di Rorty è sintetizzabile in alcune sue efficaci parole, quali "Il mondo è là fuori, ma le decisioni del mondo

4. Anche Rorty rivaluta la lezione storicistica, seppure citi – a mio parere in modo improprio – Wittgenstein, Dewey e Heidegger: «Se abbiamo una concezione deweyana della conoscenza [...] allora non potremo immaginare che ci siano dei condizionamenti permanenti riguardo a quel che può valere come conoscenza, dal momento che considereremo la "giustificazione" come un fenomeno sociale piuttosto che come una transazione tra il "soggetto della conoscenza" e la "realtà". Se abbiamo una nozione wittgensteiniana del linguaggio [...] non ci metteremo a cercare le condizioni necessarie per la possibilità della rappresentazione linguistica. Se abbiamo una concezione heideggeriana della filosofia, considereremo il tentativo di fare della natura del soggetto conoscente una sorgente di verità necessarie come un ennesimo illusorio tentativo di sostituire con una questione "tecnica" e determinata quella apertura al nuovo che inizialmente ci aveva spinti a porre in movimento il nostro pensiero. [...] Il messaggio comune a Wittgenstein, Dewey e Heidegger è un messaggio storicista», *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., pp. 12-13.

5. Il quale, tuttavia, manifesta una certa (solita) idiosincrasia ad impiegare i concetti del lessico sociologico. Per es., Rorty non impiega mai il termine "sociale" e sì che ciò che egli chiama "storia intellettuale" è la storia sociale; il concetto di "mutamenti di vocabolario" è il mutamento sociale; la "popolarità di nuovi modi di parlare" equivale al concetto di cultura.

non lo sono. [...] Il mondo non parla. Solo noi parliamo”⁶. Come in precedenza, anche qui, e non solo qui per Rorty, il fondamento teoretico di questo concetto del “Noi” è inequivocabilmente nel testo succitato di M. Weber.

La quarta tipologia di errore, consiste nella *cecità-incapacità* di vedere ciò che *poteva* essere visto; ovvero alcune lezioni ricavabili, *malgré eux*, da diverse riflessioni di Husserl, di Heidegger⁷ e di Wittgenstein.

La quinta ed ultima tipologia consiste in una sorta di *sindrome di Bellarmino*, ovvero nel rifiuto “ideologico” di cogliere gli aspetti autenticamente innovativi e fecondi del cosiddetto *Neoiluminismo italiano*, il cui programma, ridotto all’essenziale, consta di quattro principi:

- a) il rifiuto di concepire la Filosofia come concezione del mondo;
- b) l’apertura nei confronti delle Scienze sociali⁸;
- c) il rifiuto del carattere egemonico della Filosofia nei confronti del sapere scientifico;
- d) la rivendicazione della *creativa teoreticità* della Filosofia e la connessa negazione dell’esaurimento della Filosofia nella Storiografia.

Quanto fin qui abbozzato esita nel presupporre che Filosofia e Sociologia sono imprescindibilmente legate, nel senso che *dove termina l’una inizia l’altra*. La non ammissione di questo legame ha causato la rottura del vaso di Pandora, i cui cocci sono sparsi, da una parte, sul terreno (non-filosofico) della Filosofia (come è noto, la maggior parte dei “filosofi” del Novecento non è un filosofo), dall’altra sul terreno non ricchissimo di sedimentazione teoretica della Sociologia.

6. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 12 e 13.

7. La lettura di Heidegger avverrà attraverso Dilthey (e questo attraverso Feuerbach e Marx). Ritengo, tutto sommato, facilmente dimostrabile la sussunzione del *dasein* heideggeriano da parte dell’interpretazione diltheyana dell’uomo come essere storico. Da qui la definizione della struttura ontologica dell’essere in quanto “essere nel mondo”, esserci, con tutte le *naturali* derivazioni culturali, ovvero sociali, ovvero storico-sociali.

8. È significativo, al riguardo, che N. Abbagnano licenzi nel 1951 il primo numero di «Quaderni di Sociologia», firmando un articolo su *Il controllo sociale* (lasciando l’apertura ad un giovane venticinquenne, F. Ferrarotti, a cui andrà la prima cattedra italiana di Sociologia, con un ambizioso *Piano di lavoro* e un saggio *Introduzione alla sociologia come scienza*), quindi due anni prima del Convegno del giugno 1953, nel corso del quale insieme a Bobbio e a Geymonat pone le basi del *programma neoilluministico*.

L'evidenza di tale "discorso" costituisce l'oggetto del presente lavoro e si fonda anche sulla considerazione che, *rebus sic stantibus*, spesso la Filosofia e la Sociologia scoprono concetti e percorsi di studi che ciascuna disciplina aveva già sviluppato e maturato diversi e diversi decenni prima. In seguito, ciò si vedrà con sufficiente attenzione; in queste pagine di premessa siano sufficienti alcuni esempi.

Althusser, uno dei tanti "non-filosofi" della Filosofia del Novecento, ritiene di *re-interpretare* l'*XI tesi su Feuerbach* nella direzione del passaggio della Filosofia nelle Scienze politico-sociali⁹. Althusser scrive queste cose nella seconda metà degli anni Sessanta, centoventi anni dopo che Feuerbach aveva detto, con esemplare chiarezza, le medesime cose attraverso un percorso di studi iniziato – per quello che qui interessa – nel 1839 con la *Critica della Filosofia hegeliana* e terminato nel 1843 con le *Tesi provvisorie per una Riforma della Filosofia* e con i *Principi della Filosofia dell'avvenire*.

Nella *Prefazione* alla prima edizione dei *Principi della Filosofia dell'avvenire* (*Prefazione* scritta a Bruchberg il 9 luglio 1843 e comparsa nell'edizione Winterthur del 1843, tralasciata nell'edizione italiana pur curata da Bobbio e pur edita da Einaudi), Feuerbach scrive:

[...] il presente non è in grado di intendere, e tanto meno di comprendere, le semplici verità da cui questi principi sono estratti. [...] Solo alle future generazioni sarà per concesso di pensare, di parlare e di agire in modo puramente e autenticamente umano [...] e le conseguenze di questi principi non tarderanno a farsi sentire¹⁰.

Anche a voler restare a Feuerbach senza arrivare a Marx, il "puramente e autenticamente umano" è il "vivere gentile" di Vico – che

9. Cfr. L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris 1969 – trad. it., *Lenin e La filosofia*, Jaca Book, Milano 1969.

10. In fin dei conti, l'attuale paragrafo, in quanto prefazione al paragrafo *La natura della Sociologia*, può consistere, nella sua assoluta semplicità, nel rendere omaggio alla straordinaria preveggenza di Feuerbach, testimoniata, per es., dal paragrafo 65 dei *Principi*: «I tentativi fatti fin qui di riformare la filosofia si distinguono dalla vecchia filosofia più o meno soltanto per la specie non per il genere. Ora, la condizione indispensabile per una filosofia realmente nuova, ossia indipendente da ogni altra forma di filosofia e corrispondente ai bisogni dell'umanità e dell'avvenire, è questa: che essa sia diversa per essenza o *toto genere* dalla vecchia filosofia», p. 141.

più tardi si chiamerà “comunità” –, è “la conoscenza della specie” di Kant – che più tardi si chiamerà in molti modi: interazione, socializzazione ... perfino società e cultura di massa.

Chomsky, un altro dei “non-filosofi”, ha esposto un punto di vista pre-feuerbachiano, riscuotendo un seguito, siamo negli anni Settanta, davvero sorprendente:

Esistono [...] due compiti intellettuali: uno [...] consiste nel cercare di immaginare una società futura che sia giusta [...], creare una teoria sociale umanistica basata [...] su una certa concezione, che sia solidale e umanitaria, dell'essenza o della natura umana. Questo è il primo compito. L'altro consiste...¹¹

Due osservazioni. La prima fa riferimento all'impiego teoretico del verbo “immaginare”, rendendolo in tal modo filosoficamente in traducibile e privo di senso e significato. La seconda consiste nell'evidenza che Chomsky aggettiva e non *epiteta* il termine “società”.

Si impone un chiarimento circa l'“aggettivazione” del termine “società”. È evidente che l'aggettivazione è ciò che “dipinga di significati” qualunque sostantivizzazione tanto nel linguaggio quotidiano, quanto nel linguaggio scientifico. Pertanto, in quanto tale, per definizione, l'aggettivazione è l'arricchimento esplicitante e/o significante di qualunque asserzione. Con la differenza, tuttavia, – differenza *logicamente esiziale* – che nel linguaggio scientifico, logico e filosofico non è ammessa la “pura” (vale a dire generalissima e indeterminata) aggettivazione, ma soltanto una “epitetazione”, tanto in senso *specifico* quanto in senso *varietale*, ovvero, in ogni caso, una aggettivazione *significante*. La differenza tra aggettivazione e epitetazione è chiarita da R. Musil, che – non è un caso – frequentava non da sprovveduto il Circolo di Vienna. Nell'apertura de *L'uomo senza qualità* Musil chiarisce, dapprima, l'epitetazione, quindi, nell'ultimo rigo, l'aggettivazione:

Sull'Atlantico un minimo barometrico avanzava in direzione orientale incontro a un massimo incombente sulla Russia, e non mostrava per il momento alcuna tendenza a schivarlo spostandosi verso nord. Le isoterme e le isòtere si

11. N. Chomsky-M. Foucault, *Della natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 51-52.

comportavano a dovere. La temperatura dell'aria era in rapporto normale con la temperatura media annua, con la temperatura del mese più caldo come con quella del mese più freddo, e con l'oscillazione mensile aperiodica. Il sorgere e il tramontare del sole e della luna, le fasi della luna, di Venere, dell'anello di Saturno e molti altri importanti fenomeni si succedevano conformi alle previsioni degli annuari astronomici. Il vapore acqueo nell'aria aveva la tensione massima, e l'umidità atmosferica era scarsa. Insomma, con una frase che quantunque un po' antiquata riassume benissimo i fatti: era una bella giornata d'agosto dell'anno 1913¹².

Una chiara esplicitazione del procedimento dell'epitetazione è fornita da M. Weber:

Il concetto di "sociale", il quale sembra avere un senso così generale, reca con sé, ogni qual volta lo si controlla nel suo impiego, un significato particolare, specificamente atteggiato, quand'anche di solito indeterminato; l'elemento "generale" sussiste in esso di fatto soltanto nella sua indeterminatezza. Qualora lo si assuma nel suo significato "generale", esso non offre nessuno specifico punto di vista dal quale illustrare il significato di certi elementi della cultura¹³.

Che Chomsky, da cognitivista, confonda il concetto di "società" con quello di "habitat" posso capirlo, risulta un po' più difficile capire la sua regressione alla Filosofia del XVIII Secolo spacciata per modernità.

L'esempio di Gadamer è ancora più clamoroso. In *Verità e Metodo* Gadamer testimonia, da un lato, la consapevolezza che il punto da cui partire sta nella distinzione dihlteyniana e storicistica di *Erklären* (spiegazione) e *Verstehen* (comprensione), dall'altro l'ostinazione – come tutta e qualunque Filosofia del Novecento – a tralasciare Weber. Ciò lo porta su un terreno, direbbe Heidegger, "naufagante". E sì che da grande e serio studioso di Dilthey, Gadamer si è imbevuto, *malgré lui*, della nozione di "sociale" – la qual cosa sarà oggetto di specifica analisi nella parte dedicata a Heidegger –, come dimostrato da questo esemplare passo (anticartesiano) di *Verità e Metodo*:

12. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1972, Vol. I, p. 5.

13. M. Weber, *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 79.

Molto prima di arrivare ad una autocomprensione attraverso la riflessione esplicita noi ci comprendiamo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nello stato in cui viviamo. La soggettività è solo uno specchio frammentario. L'autoriflessione dell'individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. Per questo i pregiudizi dell'individuo sono costituiti della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi¹⁴.

La sua *ontologia ermeneutica* è centrata sul linguaggio, che avviene non solo l'evidenza dell'essere, ma anche esso stesso "essere", "l'essere che può essere compreso" e da questa "comprensione" scaturisce l'esperienza del mondo.

Tre osservazioni. La prima: non si capisce perché Gadamer esiti ad impiegare concetti quali: interazione, comunità, società e simili, pur facendo riferimento ripetutamente al concetto di "esperienza umana" – a meno che non pensi *all'esperienza umana* di Robinson Crusoe prima di incontrare Venerdì; e anche quando, che cos'è *l'esperienza umana* di Robinson senza Venerdì se non *esperienza culturale*, per di più priva di linguaggio? *Imparare* a parlare, scrive Gadamer, significa imparare ad avere esperienza del *mondo*. Soffermiamoci sulle parole "imparare" e "mondo".

a) Che cos'è "mondo"? Non possiamo limitarci alla semplice e arida *reificazione del linguaggio*. "Il mondo è tutto ciò che accade" e – aggiunge Kant – *scientificamente* rilevato; "ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose"; gli stati di cose, tuttavia, non possono essere limitati a "nesso di oggetti"¹⁵. Non tutto ciò che accade, infatti, è accadimento di oggetti: la promulgazione della *Magna Charta*, la presa della Bastiglia, la crisi del '29, rispondere "sì" ad una certa domanda nel corso di una cerimonia nuziale, cominciare a ridere o a piangere a seguito di una certa notizia e così via, tutto ciò non è un semplice "nesso di oggetti" e meno che mai *oggetto* di comunicazione linguistica. Il "mondo" è tutto *ciò che accade*, ovvero è il sussistere di stati di cose, tanto in quanto produzioni naturali, *tanto in quanto produzioni umane e produ-*

14. H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2004³, p. 573.

15. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1968², proposizioni 1, 2 e 2.01, p. 5.

zioni degli aggregati umani; è tanto *Weltbild*, quanto *Weltganz*¹⁶. E, in questo senso – come sostiene Abbagnano –, “il mondo non è un termine scientifico”¹⁷, in quanto soltanto “porzioni di mondo” possono costituire oggetto di trattazione scientifica, contrariamente al mondo che può (anzi deve) essere oggetto di trattazione letteraria e/o, e soltanto in quanto e/o, filosofica¹⁸. (E con ciò, per dirla anche con Dilthey attraverso “la costante azione reciproca tra *Erlebnis* e concetto”¹⁹, cade la *Philosophia perennis*, centrata nelle tre seguenti pretese, irrealizzabili e ingiustificabili in termini filosofici e logico-filosofici: il carattere dell’universalità, un sapere universalmente valido, una fondazione quale punto ultimo per qualunque fondazione della, o di qualunque, Filosofia).

Ortega y Gasset, il più geniale dei filosofi del Novecento, distingue in modo filosoficamente acuto il motivo per cui il “mondo”, che lui chiama “universo”, non è un termine filosoficamente scientifico.

16. Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, UTET, Torino 1978; *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959; *La fede filosofica*, R. Cortina, Milano 2005 – cfr. anche l’*Introduzione* di U. Galimberti, pp. 15-21.

17. N. Abbagnano, *Nota sui termini “Scienza”, “Conoscenza”, “Mondo”*, in «Rivista di Filosofia», vol. III, XXXIX, 1948, pp. 3-10, anche in *Scritti neoilluministici*, UTET, Torino 2001, p. 47. Ritengo che sia di grande interesse la simmetria qui, tra Abbagnano e Foucault – il Foucault che nel 1971 faceva notare, seppure con una timidezza esasperante, che il concetto di *natura umana* pu essere considerato al più un “indicatore epistemologico” – cfr. N. Chomsky - M. Foucault, *Della natura umana*, cit., p. 13.

18. Lo stesso giudizio, seppure non conciliabile con il punto di vista qui espresso, è formulato da R. Carnap e da A.N. Whitehead: «Il nuovo modo di filosofare si è formato a diretto contatto col lavoro delle scienze specializzate, particolarmente della matematica e della fisica. Ne viene che anche nel comportamento fondamentale di chi lavora nel campo filosofico si mira a realizzare quello stesso comportamento rigoroso e consapevole delle proprie responsabilità che è proprio del ricercatore scientifico, mentre il comportamento del filosofo di vecchio tipo assomiglia di più a quello di uno che fa poesia», *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano 1966, p. 79. “La filosofia è mistica. Il misticismo, infatti, è una visione diretta di profondità non ancora espresse. Ma lo scopo della filosofia è quello di razionalizzare il misticismo: non spiegandolo, ma introducendo nuove caratterizzazioni verbali, razionalmente coordinate. La filosofia è simile alla poesia. [...] In ciascuna vi è il riferimento a una forma che va al di là del diretto significato delle parole”, *Modes of Thought*, New York-Cambridge, Massachusetts 1938 – trad. it., *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 237.

19. W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 2004, p. 407.

Il filosofo non si pone davanti al suo oggetto – l'universo – come il fisico si pone davanti al suo, la materia. [...] Tutte le scienze particolari iniziano con limitare un pezzo di universo, con limitare il proprio problema, che per il fatto di essere limitato, cessa in parte di costituire il problema. [...] L'universo, però, alla cui ricerca il filosofo parte audace come un argonauta, nessuno sa che cosa sia. Universo è il vocabolo enorme e monolitico che a guisa di un gesto grande e vago nasconde più che enunciare questo concetto rigoroso: tutto quello che c'è. Tale è senza dubbio l'universo. È quello, lo si noti bene, e niente più di quello, perché quando pensiamo il concetto, "tutto quanto quello che c'è", non sappiamo che cosa sia quello che c'è; l'unica cosa che pensiamo è un concetto negativo, vale a dire la negazione di ciò che sia solo parte, pezzo, frammento. [...] L'universo, pertanto, è ciò che radicalmente non conosciamo, ciò che ignoriamo assolutamente nel suo contenuto positivo. Con altre parole, potremmo dire: alle altre scienze è dato il loro oggetto; ma l'oggetto della Filosofia come tale è precisamente quel che non può essere dato, perché è tutto; e, poiché non è dato dovrà essere, in un senso molto essenziale, "il cercato", il perennemente cercato. Non c'è quindi nulla di strano nel fatto che la filosofia [...] abbia una vita meno tranquilla delle altre scienze e non goda a prima vista di quello che Kant chiamava *der sichere Gang*. Questo passo sicuro, tranquillo e borghese, la Filosofia non lo possiederà mai, dal momento che è puro eroismo teoretico²⁰.

- b) Che cos'è "imparare"? Il verbo "imparare" è un verbo transitivo; il che vuol dire che l'azione denotata dal verbo in questione rinvia da un soggetto ad un altro. Andiamo nello specifico: come si fa ad imparare a parlare? ascoltando altri parlanti e nel contempo, avendo almeno una figura di riferimento che, pazientemente, sillaba i suoni finché non li impariamo (la cosiddetta lingua materna). Questa azione, poi, non si può svolgere nel chiuso di una stanza, in quanto essa trasmette più codici interpretativi, più che linguistici, del "mondo" con la duplice valenza (qui Weber direbbe di interazione e di cultura) tanto di natura soggettiva, quanto di natura situazionale.

La seconda osservazione, conseguente direttamente dalla precedente, fa riferimento alla distinzione tra comunicazione e linguaggio. Gadamer non pone sufficiente attenzione, come la Filosofia analitica

20. J. Ortega y Gasset, *Perché si ritorna alla filosofia?* in *Scienza e filosofia*, cit., pp. 71-72.

e lo Strutturalismo, come invece ha compreso Wittgenstein, al fatto che il linguaggio è una parte dell'ampia *espressione comunicativa* che hanno gli esseri viventi e quindi anche, e a maggior ragione, gli esseri umani con la differenza che il linguaggio *può* appartenere agli esseri umani; la competenza comunicativa è il modo d'essere degli aggregati umani – pensiamo, per esempio, ad una città senza il codice stradale.

La terza osservazione è contenuta nella seconda: che cosa vuol dire *il linguaggio può appartenere agli esseri umani?*

Vuol dire che il linguaggio è il *prodotto*²¹ di un tipo di socializzazione, in assenza del quale gli esseri umani, al più, imparano a riprodurre i suoni naturali²².

In conclusione, alla luce di tali osservazioni, non è sostenibile la tesi di Gadamer su cui poggia la sua ontologia ermeneutica, o ontolinguistica, per il semplice motivo che il linguaggio, *in quanto disposizionale*²³, non pu essere definito, strutturato e configurato come “essere”, ovvero come “una specie di divinità, qualcosa di cui gli esseri umani sarebbero semplici emanazioni”²⁴.

21. Cfr., per es., G. Simmel: «Nella storia del genere umano si è sviluppata una lunga serie di creazioni che, sorte per la genialità o il lavoro psicologico soggettivo, in seguito acquistano una tipica, oggettiva esistenza spirituale, al di sopra dei singoli spiriti che le hanno originariamente prodotte e che di nuovo le riproducono. A queste creazioni appartengono le proposizioni del diritto, le prescrizioni morali, le tradizioni in ogni campo, la lingua, la produzione dell'arte e della scienza, la religione», *I problemi fondamentali della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 50.

22. L'apertura di discorso che qui si impone e che fa riferimento alla critica del punto di vista delle scienze cognitive, sarà sviluppato nel successivo paragrafo *Il carattere dell'uomo*.

23. Ho trattato questo problema in *Logica della conoscenza scientifica*, Liguori, Napoli 1980, pp. 135 e ss. Per ulteriori analisi cfr. K. Popper, *Universalì, disposizioni e necessità naturale e fisica*, Appendice a *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970², pp. 475-500.

24. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 19. Cfr. anche D. Davidson: «Il linguaggio non esiste, per lo meno non se il linguaggio è ciò che i filosofi hanno pensato che fosse. Di conseguenza non c'è qualcosa da apprendere o padroneggiare. Dobbiamo rinunciare all'idea di una struttura ben definita e condivisa padroneggiata dagli utenti del linguaggio e applicata poi ai singoli casi. [...] Dovremmo abbandonare il tentativo di far luce sul modo in cui comunichiamo facendo appello a convenzioni», *A Nice Derangement of Epitaphes*, in E. Lepore (a cura di), *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford 1984, p. 446. Credo che anche N. Chomsky abbia voluto dire qualcosa di analogo: «Se vogliamo capire come il linguaggio è usato o acquisito, dobbiamo astrarre

Tale *Premessa* esita nel seguente piano di lavoro.

FONDAMENTI DI SCIENZE SOCIALI

Parte prima – *Critica della ragione filosofica*

- 1) La natura della filosofia
- 2) Illuminismo e democrazia
- 3) Il carattere dell'uomo
- 4) La natura della sociologia

Parte seconda – *Fondamenti del pensiero sociale*

- 5) Vico
- 6) Kant
- 7) La Sinistra hegeliana
- 8) Lo Storicismo

Parte terza – *Fondamenti di filosofia sociale*

- 9) Weber
- 10) Husserl
- 11) Heidegger (e Gadamer)

Parte quarta – *Teoretica sociologica*

- 12) Wittgenstein due (e Rorty e Habermas)
- 13) 13. Neoilluminismo italiano (Abbagnano e Bobbio)

[...] un sistema di conoscenze e di credenze che si sviluppa nella prima infanzia e che interagisce con molti altri fattori per determinare i tipi di comportamento che osserviamo; per introdurre un termine tecnico, dobbiamo isolare e studiare il sistema della *competenza linguistica* che sta alla base del comportamento, ma che non è realizzato in maniera diretta ed elementare nel comportamento», *Language and Mind*, Harcourt Brace and World, New York 1968 – trad. it. in *Saggi linguistici*, Boringhieri, Torino 1969, vol. III, p. 136.

I capitoli: *Premessa, La natura della filosofia e L'invenzione della socialità: Illuminismo e democrazia* sono tratti da *Critica della ragione filosofica* (per i nostri tipi, 2006). I capitoli: *Di ritorno da Zuccotti Park, Detti e contraddetti, Lessico sociologico: Oeffentlichkeit e Aufklärung, Primo abbozzo per una fondazione epistemologica della sociologia: Vico e Kant e Demistificazione sociologica: sull'irragionevolezza di Elias Canetti* sono tratti da *Sociologia teoretica* (per i nostri tipi, 2012).

Rubbettino

Di ritorno da Zuccotti Park

Il 15 ottobre 1888, «giorno perfetto, in cui tutto matura e il colore dell'uva, e di altro ancora si fa più scuro», F. Nietzsche, ottanta giorni prima di uscirsene pazzo, ebbe a incontrare sulle proprie spalle un raggio di sole italiano, nella «dignitosa e severa» città di Torino.

Guardò indietro, poi avanti: si convinse che mai, in una sola volta, aveva visto tante cose, e così buone. E siccome intuì che da lì a poco avrebbe dovuto presentarsi all'umanità, ebbe la risoluzione di raccontare la propria vita in ventuno giorni non senza la convinzione, puramente nicciana, di lasciare un regalo ai suoi amici (e un problema agli psichiatri). Quindici giorni dopo scrive a Peter Gast: «Il giorno del mio compleanno (il 15 appunto) mi sono accinto a scrivere qualcosa di nuovo, e che è già giunto a uno stadio molto avanzato. Il titolo è: *Ecce Homo. Ovvero: Come si diventa ciò che si è*». Questo, in realtà, è soltanto il nono titolo, ma resterà definitivo, di un *Saggio sulla valutazione di sé stesso*.

Come si diventa ciò che si è. Veramente Pindaro dice: «Γένοιο οὖος εἶ», *Diventa ciò che sei*¹. L'invito di Pindaro è un augurio, un leggero tocco sulla spalla degli amici il giorno della partenza. Piuttosto che all'onda dirompente del mare fa pensare a una imponente, grandiosa ma placida diga sul fiume, oltre la città. Pindaro elargisce un invito augurale: il destino dell'umanità può sollevarsi, egli dice, a patto che

1. Vi è anche un'altra versione che recita: «Diventa ciò che hai appreso di essere», nella quale l'accento viene posto, come è evidente, sull'educazione, in primis, e sull'istruzione, in seguito. La differenza tra le due versioni potrebbe essere rilevante laddove fossimo in presenza di una società tanto differenziata dal punto di vista di una articolata e definita divisione sociale, quanto sostanzialmente democratica; il che non si può affermare né per Tebe, né per Atene, in genere e tantomeno nel V sec. a.C.

ciascuno diventi *ciò che veramente è*. È piuttosto un giardino che un mondo: ogni albero cresce liberamente per il solo fatto d'essere piantato; ogni frutto indora l'aria per il semplice fatto d'aver seguito senza ostacoli la propria natura. È un mondo zoologico, naturale, animale; un mondo popolato dalle libere volontà e dai liberi frutti. Sembra una rappresentazione allegorica della Creazione.

Come si diventa ciò che si è: qui, invece, è la ballata della Creazione: gli spettri maligni dello spirito per un fatale errore sono stati sommersi dai Titani. Al banchetto inaugurale prendono parte soltanto i buoni, i pii, i savi – soltanto coloro i quali hanno già il loro destino disegnato, dichiarato, realizzato. Ma l'allegoria vuole che nessuno resti fuori. Tutti, perfettamente, diventano, magicamente, ciò che sono. La povertà, la miseria, la fame, la morte, gli assassini, le incertezze, gli infimi, abissali nascondigli dell'esistenza umana non sono mai stati. Il mondo è quello che appare nel sogno, e il sogno è la vita, è presente. Il tempo e lo spazio non esistono, le vite nascono e scorrono nel sogno, adornate di felicità e grazia. È un mondo in cui si può desiderare di tutto. Tutti non divengono, sono. E ciascuno dà spazio alla propria rappresentazione: non chiede, non domanda, raccoglie e acconsente. Non vi sono dubbi, né mitologie, né spiritualità: tutto scorre secondo un ordine perfettissimo.

Diventa ciò che sei. Al di fuori dell'allegoria Pindaro *veramente* era in pace col suo tempo, il quale non era certo più felice del nostro, ma il grado d'ingenuità degli uomini, egli sapeva, poteva consentire al meno ingenuo tra tutti *di realizzare* il sogno: cioè *di poter diventare ciò che sentiva d'essere*. Vi è nella sua frase un chiaro accenno al movimento (il divenire), mentre l'essere è relegato alla fine come risultato, appunto, del movimento. Il mondo greco permetteva, entro un certo limite, un raggio d'azione che, a saperlo percorrere, andava per diversi campi e poteva essere manifestato in molteplici modi. Certo non è indifferente a questo il fatto che si fosse ancora in un'epoca di scarsa divisione sociale. Sta di fatto che all'origine della civiltà mediterranea si potesse, con relativa facilità, diventare ciò che si era. Mentre col progredire della civiltà si è sempre più contratto l'augurio di Pindaro. Stendhal ha già notato questa tendenza, quando consigliava come unico modo di «realizzarsi» o l'entrare nella cavalleria o uscire dal mondo indossando la tonaca nera. Il povero ragazzo al quale tocca questa scelta finirà col cadere vittima dell'ingranaggio. La morte di Julien Sorel è da imputarsi al fatto che egli fu *costretto a divenire ciò che non era*.

Esattamente come i nostri giovani di Zuccotti Park, precari e non definiti. Tutto ciò che si può dire, oggi, è che siamo in presenza di molte negazioni circa la vitalità della vita. Per la prima volta nella storia, pur vivendo in pace, ci troviamo di fronte alla vita così com'è senza altre espressioni che lo *sgomento*. È così triste la situazione che non si può neppure parlarne senza il pericolo di cadere nella retorica, ovvero nell'astratto e vuoto sproloquio.

Come si diventa ciò che si è. L'allegoria della Creazione scompare sotto la forza del destino umano. L'ingenuo Pindaro, che non sapeva, osava ancora parlando degli uomini porli in un movimento augurale. Qui no; qui c'è *l'automazione*. Nessun ordine, nessuna natura è chiamata a partecipare. Lo squallido giardino aspetta angosciato il giorno in cui Egli deciderà dell'esistenza degli alberi, dei frutti e dell'aria. Si ha qui l'immagine dell'onda dirompente. Un'onda impetuosa, mortale, *sublime*; essa trascina sotto di sé, nei suoi vortici, tutte le esistenze possibili, tutti i modi di vita possibili. È una rappresentazione. Il *clinamen* viene posto al Suo cospetto e le particelle infinitesimali delle volontà fatte scorrere, ordinatamente, una dopo l'altra. *Egli* vigila affinché tutte siano degne della *Sua* presenza. Ciascuna volontà, infatti, si suggella secondo la *Sua* immagine e il *Suo* esempio come se fosse autonoma e carica anch'essa di una non comune potenza.

Più che alla Creazione si pensa al Giudizio Universale. Tanti corpi che irrompono dalla terra, presuntuosi e certi della salvezza, con la stessa oscura forza con la quale furono tratti a morte: ma questa volta la forza si sprigiona dai loro corpi, dalla loro volontà e assurge a norma per tutti gli altri. È un coro altissimo, non umano. La potenza delle voci richiede un tale ordine per non sopraffarsi l'una con l'altra, che occorre una suprema Volontà, libera e rasserenatrice. La volontà universale che così deve essere. Nessun ostacolo è pensabile. La vita generosamente si prostra ai Suoi movimenti; e così il sangue, così la carne. Il divenire delle cose in sé scompare, perché è scomparsa la possibilità. Egli non diviene: si fa. Non è generato, non condotto, non cresciuto: *Egli è già ciò che sarà*. Nessun male: nulla. Egli non concede distrazioni al Suo corpo, sempre troppo piccolo; ma all'anima qualche volta sì. Allora le permette di cambiarsi in pazzia. Che si cancelli da sé, si annulli. Una mossa! e la vita scompare: è pazzia. Frastuono. Puerilità. Leggerezza. Inconsistenza. Vanità. Una cosa da bambini. Da piccoli, leggerissimi, innocenti, sciocchi bambini; *come si diventa ciò che si è*.

Come si è costretti a essere ciò che si è costretti a diventare. Qui c'è un mondo disorientato, incerto, racchiuso nella propria, incomunicabile non-esperienza, non vitalità. Il destino della nostra società spaventa non per quello che dovrà o potrà ancora accadere, ma per quello che hanno già fatto accadere.

Rubbettino

Detti e contraddetti

1

Fino a un certo punto (Hegel) la filosofia è storia delle idee correnti, al di là di questo punto è storia delle idee ricorrenti.

L'apice della filosofia (Kant e Hegel) e la sua relativa coscienza dolorosa (Schopenhauer e Nietzsche) mostrano l'equivalenza tra l'Essere e l'idea corrente. In seguito, il giuridico, l'economico, l'etico, il politico e lo Stato stesso da *determinazioni* dell'Essere sono divenuti molteplici «esseri», necessitanti, quindi, di molteplici «comprensioni» e diverse «filosofie». Dopo la costituzione del mondo politico, di quello economico, di quello giuridico, di quello etico e così via, il problema della *comprensione dell'attuale* si è trasformato in problema ricorrente, dal punto di vista formale, e del tutto nuovo, dal punto di vista sostanziale. L'aspetto specifico che determina il mondo moderno, l'egemonizzazione dell'Essere e degli «esseri», vale a dire i vari domini sociali e scientifici, da parte dell'*economico*, divenuto prevalentemente «*economico-finanziario*», è ciò su cui la «comprensione» viene meno. L'essere dell'economico-finanziario è il Potere. L'investigazione e la comprensione, tuttavia, non riescono a comprendere altro se non il potere politico, quello economico, quello giuridico e così via; ma il Potere in quanto manifestazione dell'economico-finanziario, che costituisce la Società, resta nel profondo, praticamente e sostanzialmente sconosciuto e inaccessibile.

2

In breve: senza retorica, senza culturologismi, senza filosofie, il punto di partenza è questo.

La Terra ha avuto origine 5 mila milioni di anni fa; la vita 4 mila milioni di anni fa. I Primati sono apparsi 70 milioni di anni fa; *Homo*

habilis da 2.3 a 1.7 milioni di anni fa; *Homo erectus* da 1,8 a 200 mila anni fa; *Homo sapiens* 500 mila anni fa, in Europa tra 500 mila e 130 mila anni fa; l'uomo di *Neanderthal* 130 mila anni fa, in Europa tra 50 mila e 30 mila anni fa; *homo sapiens sapiens*, cioè noi, tra 50 mila e 35 mila anni fa.

Vi è soltanto una apparente inconciliabilità tra l'evidenza evuzionistica e la concezione dell'uomo quale *mensura rerum*? Per diversi e diversi milioni di anni – e già questa è una misura culturalmente tanto comprensibile quanto ignota – da *Homo habilis* a *sapiens sapiens* l'essere che sarà umano ha subito *Habitat* senza poter aspirare a, né aveva i talenti per, essere «la misura di tutte le cose». Per diversi e diversi milioni di anni la massima heideggeriana (*l'eterno ritorno dell'identico*) è valsa in senso «naturalistico». Il percorso evolutivo, tuttavia, ha mano mano modificato l'incidenza di *Habitat* su *Homo*. L'ha talmente modificata che ha spostato l'azione incidente da *Habitat* a *Homo*, il quale è divenuto dapprima, per diversi secoli *mensura rerum*, e successivamente, dall'Illuminismo in poi, *faber naturae* – con diversi e conclamati pericoli, come è noto – raggiungendo al momento una terza fase, quella dell'allontanamento progressivo della singolarità, della unicità e della individualità, di *Homo* attraverso l'acquisizione di una seconda natura, essendo la prima relegata al puro e semplice elemento biologico. I. Kant ha descritto, con una lungimiranza quasi incomprensibile per noi, tale terza fase.

«Nell'uomo, che è l'unica creatura razionale della Terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della sua ragione, trovano il loro completo svolgimento nella *specie*, non nell'individuo»¹.

Quindi, il tentativo di Diogene di Sinope di *cercare l'uomo*, a stretto rigore, non ha senso, in quanto l'attuale essere umano è il risultato di un combinato disposto di milioni di possibilità di combinazioni tra *Habitat*, *Homo* e *Incivilimento*. L'azione di quest'ultima, nel tempo – diciamo negli ultimi 10 mila anni –, è stata così forte, così intensamente crescente e continua che è riuscita nell'impresa di mettere un freno alla caotica e imprevedibile interazione di *Habitat* su *Homo*; ha bloccato l'evoluzione, che, a stretto rigore, potrebbe riprendere soltanto se l'*Incivilimento* assumesse, malauguratamente, un andamento caotico,

1. I. Kant, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, *Tesi II*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1965, p. 125, corsivo mio.

cioè, letteralmente *creasse caos*. Altrimenti, ipotizzando una acquisita ragionevolezza di *Homo* e una sua «leggera» azione su *Habitat*, le sopra citate «milioni di possibilità» vengono ridotte, per nostra attuale e futura fortuna, a una – cioè all'uomo quale è (non da) oggi; vale a dire: un essere sociale culturale. Che, poi, è il marxiano *ente naturale umano generico*.

Una analogia, che potrebbe portare chiarezza, fa riferimento alla dialettica tra *sum* e *cogito*. «*Sum*» è caratterizzabile dall'essere in quanto ente. «*Cogito*», dal nicciano *sum ergo cogito* al cartesiano *cogito ergo sum*, è l'estensione biologica di *Homo*. Questo punto di vista, per quanto suggestivo, è alquanto ristretto. Al *cogito*, quale espressione di una mente localizzata nel cervello (così ben descritta da Aristotele (*de Anima*), dall'*interior homo* di Agostino d'Ippona, dall'averroismo arabo e latino, da Malebranche, da Spinoza, da Leibniz, da Hume e perfino dal Kant delle *Critiche*) c'è da aggiungere il *cogito* «speciale» kantiano (di cui alla citazione precedente), se non il *cogito* «socievole» di A. Schütz.

Da ciò risulta facile, ancorché intuibile, quanto si sta affermando. Prendiamo Pascal: «l'uomo è solo una canna, la più fragile della natura, ma una canna che pensa»². Alcune osservazioni: non c'è dubbio che l'uomo sia una canna; senza enfasi, tuttavia! Che dire, allora, di qualunque altro essere vivente del pianeta Terra in tutti i miliardi di anni di vita nel pianeta Terra? È pur vero che è il pensiero che lo rende molto più forte di qualunque altro vivente terrestre. E chi gliela dà tutta questa immensa forza? Il biologico, è ovvio, non è neppure infinitamente sufficiente. Il *cogito*, allora? Ma certo; non quello cartesiano, il pur sempre infinitamente piccolo, pressoché insignificante *cogito* anche del più grande uomo del «presente» attimo storico; bensì il *cogito kantiano*, ovvero il combinato disposto di *cogito* e *incivilimento*.

Qui cade anche opportuno un riposizionamento del cosiddetto «terzo mondo» di K. Popper. Niente da dire sul «mondo degli stati fisici» e sul «mondo degli stati mentali» – siamo sempre, con una sfumatura diversa, nelle categorie del «*sum*» e del «*cogito*». Il «terzo mondo», invece, non può limitarsi a quello dei «prodotti della mente umana». In questo senso la pura, semplice, unica, individuale mente umana non c'è più: c'è una produzione storico-sociale. Il «mondo tre», pertanto, è quello, se vogliamo salvare il lessico popperiano, del

2. B. Pascal, *Pensées*, Garnier Frères, Paris 1964, p. 162.

«mondo degli uomini», delle «produzioni degli uomini», che è molto di più della semplice sommatoria delle menti umane; è mente umana più storia umana e, quindi, anche naturale e sociale, più la sommatoria invisibile e incalcolabile di tutte le produzioni di tutti i singoli individui di tutti i tempi.

Qui sta la grandezza dell'uomo che, pertanto, in senso stretto, non *gli* appartiene.

3

L'«ente» risplende concettualmente di luce propria, ed è questa l'unica sua determinazione: l'essere. Ciò che è, è *in quanto esiste*, in quanto *dà prova* della sua esistenza. L'oggetto del pensiero è l'Essere, ma il «pensato» ha con sé molte determinazioni; mentre il pensiero è sempre, in ogni caso e soltanto solo alla presenza di sé stesso. Da qui discende l'impossibilità di un linguaggio filosofico *reale* pregiudicando la possibilità di indagare *realmente* la natura del pensiero e di stabilire se esso non sia *une pensée trompeuse*. E non è bastato il fatto che per garantire l'esattezza si sia fatto ricorso al metro, al numero, al peso e così via, ciononostante, paradossalmente, soltanto del «pensiero» l'uomo garantisce la perfetta, indiscutibile validità. «Io lo penso» diventa «io ho le prove». Essere in possesso delle certezze (filosofiche) significa (per la filosofia) avere la prova oltre ogni limite.

4

L'uso dell'aggettivo «naturale» è tanto banale, quanto approssimativo. Se riflettiamo attentamente sullo stato delle cose, l'aggettivazione del sostantivo «natura» non è affatto così semplice, univoca e «naturale». È «naturale» che, date certe condizioni, il leone, per esempio, si comporti da predatore – ma soltanto al realizzarsi di condizioni date. «Naturale», quindi, si riduce a «iscritto nel registro di condizioni ipotetiche e date». Per l'essere umano, l'impiego dell'aggettivo «naturale» è corretto soltanto in senso fisiologico e biologico. È naturale, per esempio, che l'uomo debba mangiare, bere o sorridere; ma non è «naturale» che abbia e/o appalesi certe qualità e/o determinati atteggiamenti psichici e/o intellettuali e/o culturali.

In senso logico-filosofico, a stretto rigore, «naturale» è un «episodio della mente».

Una questione parallela

Perché la religione, qualunque religione, pur fondata su valori «universali», è nata in un tempo t^0 della storia degli esseri umani e non *ab origine*? E, poi, a partire da quando, nel tempo, fa riferimento il termine «universale»? È presumibile da *Sapiens* in poi; ma, più esattamente da quale tempo t^1 di *Sapiens*?

La categoria dell'universale, per definizione, rifugge da qualunque *determinazione*. In realtà con «universale» facciamo riferimento, quantomeno intuitivamente, all'origine della Terra? della Vita? dei Primati? di *Sapiens*? o che altro? In realtà la sua «peculiare» legittimità sta nel fatto che esso indica «per approssimazione». È un modo di dire che ha solo senso lessicale e linguistico, non concettuale, né categoriale. È un motto dello spirito che non va preso sul serio. È pura indessicalità; è un *lapsus freudiano* di *Homo*.

Detto questo, come si giustificano tutti gli assassini in nome dell'universale di turno? E ancora: perché soltanto le Tirannie e le Religioni organizzate hanno bisogno dell'universale, ovvero del *Got mit uns* (letteralmente: Dio è con noi; di fatto: «Avanti! Colpiamo! Dio è con noi. Siamo nel giusto!»)?

Un'altra questione parallela

La categoria della *totalità* è il fondamento della filosofia da Parmenide ad Aristotele, da Cartesio ad Heidegger e così fino a oggi – se c'è un «oggi» per la filosofia. Il presupposto di questa categoria è che esiste una «umanità», quindi la si definisce. Motivi *estrinseci* al ragionamento filosofico potrebbero addurre ragioni convincenti che delimitano l'«umanità» alla *particolare* dimensione del Potere, secondo questa massima:

UMANO È IL POTERE, UMANITÀ CHI LO DETIENE.

Motivi *intrinseci* dimostrano che le tabelle dei giudizi, le categorie, lo schema gnoseologico e le stesse «leggi» del pensiero implicano e si rivolgono a un concetto di «uomo» reso *presumibile*. Se si annulla il concetto

di *totalità* e viene meno il rimando all'umanità, la filosofia classica si disperde. L'«umanità», rigorosamente, non ha posto nel mondo ma nel regno delle idee; essa ha, *realmente*, lo stesso valore di «alberità», «azzurrità» e così via. Il fatto che esistano gli alberi e che qualcosa lo percepiamo «azzurramente», fa concludere idealmente a un insieme sostanziale con valore matematico. È l'univocità del concetto. Matematicamente l'insieme degli uomini in un unico è «pensabile»; filosoficamente no. A rischio di cadere in una superficiale asserzione, valga qui la domanda che chiede quale umanità è riscontrabile nella storia, nei carnefici e nelle vittime. Si rifletta sul «pensiero»: che il pensiero pensi è una cosa banale ed evidente. Ebbene, l'umanità dimostra, invece, di non pensare: in primo luogo perché cade quotidianamente vittima di manifesti irrazionalismi, in secondo luogo perché un'abbondante parte di essa ha da lavorare duramente e non può che rimandare il pensiero ad altri, a una «umanità», quindi, idealmente estesa, in realtà di infimissima dimensione; in terzo luogo perché essa, oggi, dimostra di non riflettere in modo ragionevole. Il «*regno animale*» – facile e gratuito umorismo, come se l'uomo non potesse disporre a piacimento! – dimostra che il pensiero non pensa. Esso, così approssimativamente dotato di ragione, esprime nei suoi vari ordini una «razionalità» a noi sconosciuta. Se, infatti, si considerano tutte le risorse che ciascun ordine animale possiede, e di cui può disporre, e si proiettano sulla possibile miglior organizzazione di vita si ottiene uno scarto o nullo o sensibilissimo. Se, invece, ciò lo si considera con l'«ordine umano» il risultato, come è evidente, appare perlomeno desolante.

La filosofia non ha futuro: è morta con l'innocenza.

Ogni possibile filosofia dovrà vedersela con la totalità del mondo. L'innocenza dello spirito, condizione preliminare senza la quale il filosofo non può filosofare, è caduta con la perdita dell'innocenza. Le *Critiche* kantiane sono l'ultimo atto – a parte i sussulti nicciano e husserliano – di innocenza della Filosofia. Poi, a partire da Hegel, con Feuerbach, Comte e Marx la filosofia, senza l'innocenza, ha indossato panni più realistici. Fondamentalmente, si è fatta Economia e Sociologia. Il filosofo, senza innocenza, è diventato Economista o Sociologo. Entrambi, in ogni caso, *filosofi privi d'innocenza*.

La facilità con la quale i prodotti dello spirito venivano etichettati sotto le costanti forme filosofiche spiega l'umanità della filosofia. La parola «uomo» non può venir più pronunciata senza far violenza ai sofferenti, ai milioni di cavia che non conoscono neppure le ragioni del loro martirio. Il filosofo delle epoche passate poteva innocentemente parlare dell'«uomo»; così Kant poteva schiudere all'umanità le porte dell'esistenza cosciente, e prima di lui Tommaso e Pitagora potevano intonare l'idea della perfezione e ritenere che essa appartenesse per definizione al Mondo. La loro idea della filosofia poteva vagare veramente infinita per tutto il corso del gran padre Oceano, intorno alla Terra, e ritornare identica a sé stessa, dunque dimostrata, al punto di partenza.

Se si confrontano passo per passo la *storia ideale delle idee* e la *storia reale del Mondo* si scopre che una delle due ha mentito all'altra. L'antitesi profonda del mondo consiste nel legame di vita e morte; l'antitesi profonda della filosofia è, eccezionalmente, nei *principi dicotomici* della vita e della morte. Ma quanta differenza! Quando parla della morte il filosofo la descrive; quando, invece, il Mondo parla della Morte, esso «muore» *veramente*.

La differenza è nella comprensione. Se la filosofia non si fosse limitata a comprendere mediante la ragione il reale, allora sarebbe stata libera di fronte ai fatti, non compromessa; sarebbe rimasta arte, contemplazione. Ma il filosofo si sentì in dovere, comunicando una tensione interna di *pathos*, di innalzare la propria rappresentazione a ciò che egli chiamò «universale». La vita da lui descritta perse di determinatezza e cominciò a manifestarsi mediante parole: dalla *comprensione* del mondo alla «visione» del mondo.

Alle origini la filosofia era senza concetti; scrivere di filosofia, allora, era pressoché impossibile perché si sarebbe dovuto riempire i libri di sassi, di cervelli, di intelligenze e così via. La cosa valeva per sé. Con Socrate la «filosofia» guadagna in astrazione ma perde la concretezza. Tutti i dialoghi di Platone scendono dall'alto come se li sorreggesse un raggio di luna; perfino il *Convito* non riesce a dare un'ombra dall'uomo reale. La rappresentazione filosofica ha in sé una carica di falsità in quanto non mette in guardia gli spettatori che essa porta sulla scena una «fedele» *riduzione*.

Al termine della filosofia critica Kant poteva certo compiacersi con sé e considerare tutti i problemi risolti nell'essenziale; e infatti in punto di morte si lascia sfuggire un leggerissimo apprezzamento alla vita che andava... *es ist gut*... Ebbene quello stesso giorno in cui Kant esaurì l'immane e perfetto compito critico si ha forse notizia che i miserabili dell'Europa, giacché l'*universale* filosofia kantiana va dalle Colonne d'Ercole alla Scozia, abbiano potuto, sulle tracce della filosofia critica, sollevare la propria condizione e definirsi, o anche essere riabilitati, come uomini per mezzo delle intuizioni pure, dell'intelletto e della ragione? O più semplicemente in nome di un medesimo sentimento di grandiosa umanità, così come inequivocabilmente la filosofia critica faceva emergere?

Che cosa resta, può pensare Kant, della filosofia se la si immerge totalmente nella realtà? Ma se il filosofo non provvede a colmare, prima del filosofare, lo iato esistente, che cosa resta *realmente* della filosofia? e che cosa essa veramente può dire alla storia del mondo? Colmare lo iato significa uscir fuori del concetto, quindi della filosofia: esattamente l'opposto desiderio del filosofo, il quale aspira a superare il proprio tempo, a vivere al di là. Mediante la visione concettuale del mondo egli realizza, nelle parole, la sostituzione del tempo contingente e dello spazio contingente con il tempo e lo spazio coscienziali: il gioco riesce ed egli vive fuori del tempo, «senza tempo».

Con quale risultato? Con il risultato che la *Sua* verità ha mai fatto una *reale* differenza per qualcuno!

10

La razionalità, contrariamente al «concetto», non riduce, né depozza. Essa consiste nel senso che la storia degli uomini dà alla storia delle idee: cioè la concretezza, la validità non dispersiva né meramente linguistica. Essa è al di fuori del pensato filosofico e si esprime mediante una logica non-filosofica.

11

La filosofia andrebbe ritenuta essenziale se la comprensione del Mondo fosse da ascrivere totalmente alle regole del pensiero. A Hegel si deve la prima seria domanda che il filosofo ha rivolto alla filosofia: sei realizzabile? e se sì, chi ti realizzerà? Hegel, dopo Kant, ha espresso l'unico modo possibile di considerare filosoficamente la realtà. Al di là di Hegel la filosofia non crea nulla, è tutta un ritornare su sé stessa.

Dopo Marx, e per un altro aspetto, Adorno e Horkheimer sono i soli «filosofi» che hanno tentato di aprire gli occhi. Il merito della loro «filosofia» sta nel capovolgimento del concetto. La filosofia in loro è racchiusa nella «demitologizzazione»; anzi la «demitologizzazione», portata su un piano non gnoseologico, sfocia nella sociologia. La loro «filosofia» recupera il dinamismo intellettuale kantiano di cui la filosofia conosce il punto di partenza, non quello d'arrivo. Il punto di partenza è dato dalla riflessione, una riflessione storica; ma il punto d'arrivo varca le soglie dello spaccato filosofico per immergersi nell'universo dell'uomo che non filosofa, che anzi va contro la filosofia e si oppone al pensiero astratto.

La Sociologia è una scienza non *puramente* concettuale che parte dal, e conduce al, punto di vista degli uomini. Una scienza autenticamente *speculativa* il cui oggetto è la rappresentazione, non concettuale, dell'oggetto affatto svuotato della sua evidenza, consistenza e drammaticità. In questo senso essa è *ontologia del sociale*.

Bisogna forse vederci una sottilissima, ingannatrice Volontà? Si può dire che sia del tutto casuale il fatto che la riflessione estetica abbia partorito la Pubblicità, *réclame* di sé stessa? E la nascita dello spirito colonialista con la stessa casualità segue i grandi sistemi filosofici?

La storia delle idee indica come assai presto gli uomini si siano assoggettati a due regni: a quello animale (del corpo) e a quello spirituale (dell'anima). La storia degli uomini, da parte sua, indica come l'origine di tutti i mali stia nell'oscura paura dell'invisibile. La storia del mondo, infine, mostra come siano nati i sacerdoti di uno e dell'altro regno e come dai primi, quelli dell'anima, dalle loro mani, cada e venga esercitato tutto il potere. Ora, posto che sia sufficientemente dimostrato dall'esperienza quotidiana il fatto che il potere viene conquistato e mantenuto con la forza, mediata e immediata, giorno per giorno, e posto che, visto lo stato attuale, sia più opportuno in primo luogo la forza mediata e in secondo, come un paradossale ritorno alla ragionevolezza, la forza immediata, suole accadere che i sacerdoti dell'anima, per mantenere asservito

il regno del corpo, promettano, per bocca dei filosofi, quella calma serafica del loro regno al quale essi stessi, e i filosofi, non hanno mai creduto.

La retorica, la demagogia, il moralismo e il quietismo sono i mezzi consapevolmente elaborati e impiegati per «lavorare» l'universale per il particolare della classe dominante.

15

Mi sembra di sentire il giovane Feuerbach gridare a Zuccotti Park: il Mondo attuale ha soltanto tre lati giusti! La riflessione sulla nostra società consente soltanto tre punti positivi: 1) Essa è abbastanza scontata nella sua assurdità! 2) In essa tutto si ripete! 3) Essa non consente nessuna novità!

Il resto però è innominabile.

16

«Che cosa insegna lo stato attuale del mondo alla ragione universale?». Di fronte a questa domanda il filosofo corruga la fronte; mentre tutti gli altri scoppiano a ridere.

17

L'idea sconvolgente della filosofia hegeliana consiste in ciò: lo Stato deve essere la *realizzazione* della ragione. I due poli della filosofia di Hegel, Scienza e Realtà, i quali vengono fatti convergere nel pensiero dialettico, si uniscono in una sintesi extra-filosofica. In questo senso il carattere negativo della dialettica risiede nell'infrangere il dominio del senso comune pretendendo il rifiuto del mondo così com'è: dalla logica formale, che forniva soltanto regole generali di comportamento, si passa alla logica dialettica, che infrange la tranquillità di coloro i quali sostengono che l'esistenza interiore è il solo criterio di verità. La dialettica di servo e padrone, primo punto d'approdo materialistico della filosofia occidentale, nasce dall'analisi della realtà compiuta secondo il principio del negativo che mostra quello stesso mondo diviso in due parti in conflitto: da chi è legato al lavoro e da chi possiede il lavoro. Il pensiero dialettico consta, quindi, della non libertà del mondo e della diversità dell'uomo. La filosofia hegeliana si sposta, dunque, nel tentativo di una instaurazione di una *condizione del mondo dove l'individuale e l'insieme si pongono in un'armonia totale*. Ma questo

tentativo, e qui risiedono i limiti dell'età premarxiana, è ancora visto in chiave filosofeggiante.

18

L'incontestabile risultato della filosofia è la fabbricazione artificiale della natura.

Ciò per il filosofo incallito dimostra che il razionale e il reale non convertono ma nel senso che il reale non comprende, né contempla il razionale. Se il cosiddetto razionale, la cosiddetta vita, il cosiddetto bene, il cosiddetto amore e tutte le altre costruzioni, che l'uomo più o meno direttamente legittima con la ragione, vengono a mancare della figura che tratteggia e nello stesso tempo patisce simili costruzioni, cioè l'essere umano, allora l'irrazionale, il male, il negativo e la morte diventano veri modi d'essere del mondo e di stare-al-mondo. Ciò che accomuna le filosofie è una non indifferente limitazione del concetto di cultura, la quale da una parte rispecchia l'impovertimento degli individui, dall'altra rappresenta la felicità come bene supremo. Il vivere, quindi, si accompagna al bene. L'ambiguo vivere bene è ciò oltre il quale la filosofia non può andare mentre, in verità, essa si propone di definire il vivere al di fuori del bene e del male.

19

Gli schemi concettuali di una cultura vanno bene fino a quando non si investe totalmente la stessa cultura. La continua, assoluta identità del fattuale, osannata nella visione del sole, è quotidianamente smentita da coloro i quali il sole non lo vedono mai. La storia della filosofia mostra con una monotonia che spaventa il già conosciuto in nome dell'uomo che è e sarà sempre umano. Tutti gli oppressi svelano piuttosto come la ragione si manifesta soltanto per mezzo del suo contrario, e questo sempre in nome della ragione.

20

Le riflessioni filosofiche hanno nel loro insieme un movimento ondulatorio: dalla lettura delle leggi dell'universo, alla lettura, che è una cattura, delle leggi del cuore. Tra questi due poli si è espressa, in senso universale, la cosiddetta teoria pura. Se si potesse ammettere l'eterno (al filosofo non costa niente inventare l'eternità

e il pensiero è in grado di «dimostrarla»), se dunque si potesse ammettere l'eterno e, una volta posto, svolgerci tutto l'eterno corso della filosofia, allora l'ultima proposizione dell'ultimo filosofo, la somma di tutte le filosofie passate, sarà: abolire la realtà! – in ciò è racchiusa tutta la filosofia.

21

Fino a un certo punto la storia della filosofia è neutrale e originaria, passato quel punto essa è diventata apologetica; ristagnandosi si è fatta anacronistica. Il pensiero svuotato del suo contenuto si è ritorto contro sé stesso negando non sé, ma la realtà.

L'ontologia, facendosi sfuggire l'*altro*, ha rimandato la vera dialettica. Il discorso filosofico si reputa universale soltanto perché nel suo registro non compare l'alterità; ma l'ontologia si disperde nell'esistenza.

22

La storia del concetto di razionalità, in realtà, è l'indice delle possibilità perse, dimenticate e mancate.

23

Il «culturologismo» delle Filosofie critiche nasce dal fatto che dopo aver scoperto che il Logos si rivela nella logica del dominio si è continuato a credere che solo la Ragione ha in sé il suo correttivo.

La «comprensione» è constatazione. Non processo, non rassegnazione, né atto predatorio del pensiero; la «comprensione» è una operazione della storia, è extra-filosofica.

24

La filosofia ha pagato un prezzo altissimo con risultati devastanti l'intrusione di dilettranti. Per tre quarti del Secolo passato qualunque mediocre fisico e/o matematico si sentiva, ed era, autorizzato a guardarsi indietro e «filosofare» intorno all'estensione del proprio dominio. Lo stesso sta accadendo oggi, basta sostituire i fisici e i matematici con i biologi, gli evoluzionisti, i paleontologi, i genetisti, i neuroscienziati, i primatologi e così via.

Si dovrebbe vietare per legge l'invasione di territori scientifici e perfino la dizione «territorio di confine».

Per la storia delle idee la fionda e la megabomba fanno parte di un identico concetto di autoconservazione che va dalla spada, oggetto di distruzione individuale, alla megabomba, oggetto di distruzione di massa. I limiti della spada consistono nel suo impiego parziale, può uccidere pochissimi nemici – e poi, con esito raccapricciante e affatto poco estetico! Con la megabomba abbiamo corretto il primo aspetto ma non il secondo. Con le cosiddette «armi chimiche» abbiamo risolto anche l'aspetto estetico. Tutto resta inalterato, persino il sorriso sulle labbra dei bambini.

Dire a una filosofia che essa è idealistica significa scherzare con il filosofo. Non vi sono aspetti diversi del filosofare, ma condizioni differenti del filosofo. Se la filosofia viene studiata dal punto di vista delle idee filosofiche allora essa apparirà ora idealistica, ora materialistica, ora positiva, ora irrazionale, ora sotto questo, ora sotto quest'altro abito concettuale; se invece la si studia dal punto di vista dell'uomo essa non può apparire che identica a sé stessa.

L'oggetto della filosofia è l'essere: ciò, che è in quanto è, e non può essere diversamente. Il divenire siccome non è nell'essere non interessa alla filosofia e il filosofo sembra interessarsene nella misura in cui esso (il divenire) compare nella storia. L'osservazione dell'ente si limita a coglierne i momenti in quanto l'ente è ciò che continuamente è tale, non ciò che continuamente diviene. Il divenire, nella mente del filosofo, è un concetto che non si discosta da quello dell'essere. Nel caso del divenire il filosofo «pensa» una rappresentazione della realtà che sfugge a sé stessa, ma non si pone nella realtà. L'ontologia fino a Hegel è la spina dorsale della filosofia; dopo Hegel è soltanto il tardo prodotto del filosofo-psicologo, del filosofo-letterato e così via. Lo spirito, capace di sé e traboccante di ontologizzazione, va visto non per quello che è riuscito a dire, ma per quello che è riuscito a divenire. L'astronomia, la logica, la geometria e così via..., fuori di sé lo spirito del filosofo riesce a studiare il divenire; racchiuso in sé non è altro che il silente monologo dello spirito, dentro il quale i fatti sono eventi già accaduti, ritornanti in sé in quanto già dati, esistenti; che sono già stati.

Spesso accade che i professionisti della comprensione dimenticano che abitualmente chi scrive è legato al linguaggio. In tal modo facilmente identificano, posticipano, subordinano, anticipano, uniscono le idee e i movimenti. Così quanto più queste sono poco assimilabili nel *ricorrente* pensiero, tanto più vengono tacciate per vecchie, sorpassate, ripetute. Mentre i movimenti non sono «raccontabili» se non a posteriori. E se la ventura li pone dinanzi al nuovo per prima cosa si tratta di vedere se per caso, in fondo, anche qui non ci siano parole note e finalmente ripetibili.

Tutto consiste nel procedimento dell'*assimilazione*. Una cultura è in quanto è univoca. I valori di una cultura sono in quanto sono non discutibili. E quando si presenta un'esperienza culturale non immediatamente deducibile dal quadro culturale dominante, né riferibile alla cultura tramandata, l'*assimilazione* traduce tale espressione in modelli linguistici più «culturali», che generalmente assumono il tono dell'appendice o della negazione.

Riempire nel corso di un'intera esistenza due, tre spazi di silenzio per l'uomo comune è ciò oltre il quale non si può andare. In effetti molto più in alto è il silenzio e quando il filosofo parla del bene del mondo, o dell'idea, o d'altro, esso (il silenzio) viene riempito in modo *éclatant*. Così è sperabile che quando si parla di realtà, del male del mondo, dell'irrazionale o d'altro, si pensi *veramente* al male e all'irrazionale e non ai concetti di essi. E per quanto il male sia esattamente fuori di noi, e per quanto, invece, le parole siano tutte qui, occorre sforzarsi e identificare fino all'esattezza rigorosa le parole con la realtà che esse indicano.

In ciò, tuttavia, bisogna guardarsi da una sorta di nihilismo filosofico.

Ascoltami: interrompi il chiasso interiore; libera l'involontarietà del pensiero.

La natura della filosofia

Per chi oggi pensa in modo teoretico e per tutti quelli dotati di orecchio sociale, il mondo parla oggi una lingua assai chiara. Intenderla e formularla senza tregua è il compito del pensiero filosofico che si lega alla sociologia.

(M. Horkheimer)¹

1. *Tutto qui è cammino di un esaminante ascoltante rispondere.* La natura della filosofia consiste nell'associazione tra la domanda "Dove riceve il proprio indirizzo il pensiero dell'essere?" e la risposta "Tutto qui è cammino di un esaminante ascoltante rispondere"².

Vediamone le ragioni. Nella sua sintesi essenziale, la Filosofia è riconducibile al *pensiero dell'essere*³. Detto questo – ed è difficile dirlo diversamente (K. Jaspers, per es., conclude il suo *Filosofia* con l'espres-

1. M. Horkheimer, *Il concetto di ragione* in *Studi di Filosofia della società*, Einaudi, Torino 1981, p. 57. Il passaggio della filosofia nella sociologia è collocabile anche sulle stesse linee di analisi sviluppate da Ortega y Gasset relativamente alla religione, al mito e alla poesia dogmatica. Cfr. *Il lato giovanile della filosofia*, in *Scienza e filosofia*, cit., pp. 277-285.

2. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 – trad. it. *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 124.

3. Per G. Simmel *essere* "significa da un lato il complesso di ciò che è, l'infinito e l'infinitamente vario che è, il mondo dell'essere, insomma; da un altro, l'essere del mondo, il fatto non da fondare ulteriormente che tutte queste cose *sono*; e, in questo senso, l'essere è l'universale comune a tutti i contenuti del mondo, per quanto essi siano differenti ed opposti. Nel primo senso è la totalità di ciò che il mondo contiene, nel secondo è la sua forma universale; là circoscrive il mondo dal punto di vista della molteplicità, che trova la sua connessione appunto in ciò: che essa è; qui, dal punto di vista dell'unità che è la condizione di questo connettersi del molteplice. Capito in un modo o nell'altro, l'essere è così la più ricca o la più povera rappresentazione", *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 32.

sione “dell’essere è abbastanza dire che è”⁴; M. Heidegger, per parte sua, dà inizio al monumentale *Essere e Tempo* esplicitando i tre pregiudizi che «continuamente suscitano e alimentano la convinzione della non indispensabilità di una ricerca intorno all’essere. [...] 1) L’“essere” è il concetto “più generale di tutti”. [...] 2) Il concetto di “essere” è indifendibile [...]. 3) L’“essere” è un concetto ovvio»⁵ – occorre definire più estensivamente, ma anche semplicemente, tanto il “pensiero” quanto l’“essere”. Sinonimo di “pensiero” è l’essere umano perché solo di questo abbiamo, cartesianamente, *piena certezza*; sinonimo di “essere” è l’*essere*, ovvero il mondo circostante l’essere umano, lui compreso in quanto parte del mondo. Il *pensiero dell’essere*, quindi, consiste nella riflessione, che caratterizza *propriamente* gli esseri umani tra tutti gli esseri viventi, circa la possibilità:

- a) di superare gli evidenti limiti e l’asimmetria tra universo-mondo e microcosmo umano⁶ (tra *sempre* e *ora*; tra *qui* e *in ogni luogo*) – tra il “mio essere qui e non altrove e non altrimenti” e il cambiamento su cui poggia “il *mio* essere qui”; detto in modo filosoficamente più pregnante: «Il principio formale dell’immagine filosofica del mondo è contrassegnato come la tendenza a raggiungere l’unità di cui lo spirito ha bisogno di fronte all’incommensurabile molteplicità, alla varietà, frammentarietà, discordanza del mondo»⁷;
- b) di conoscere sé stesso come ente conoscente e conoscere le modalità del suo conoscere.

La Filosofia, quindi, è l’unico modo “intelligente” di *stare al mondo* da parte dell’essere umano⁸; è lo *strumento* per vincere i limiti e i vincoli

4. K. Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 11-83.

5. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005⁷, pp. 13-14 e 15.

6. W. Dilthey lega al “mistero della vita e del mondo”, al “rapporto” che il filosofo ha “con il problema del mondo” l’unica possibilità di una essenza, seppur genericissima, della Filosofia – cfr. *L’essenza della filosofia*, cit., parte I.

7. G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 23.

8. È evidente qui il richiamo a Platone, alla concezione “pratica” della filosofia, quale *uso del sapere a vantaggio dell’uomo* (*Eutidemo*, 288 e – 290 d – cito da *Dialoghi filosofici*, Vol. I, UTET, Torino 1970, pp. 624 e 627), e a Cartesio: «Filosofia significa lo studio della saggezza e per saggezza non si intende soltanto la prudenza degli affari, ma una perfetta conoscenza di tutte le cose che l’uomo può conoscere sia per la condotta della sua vita, sia per la conservazione della sua salute e l’invenzione di tutte le arti» (*Princi-*

della *stabilità* umana, per continuare ad esserci, per sentirsi, perfino, padroni del mondo, addirittura più mobili e dinamici dei cambiamenti del mondo.

Tutto questo avviene, *nella sua assoluta purezza*, attraverso tre fasi:

- a) l'*esame* (in senso oggettivo) delle “situazioni” esteriori, per ciò che concerne il mondo circostante, e interiori, per ciò che concerne gli stati mentali e/o psichici privati;
- b) l'*ascolto* (in senso psichico) delle parole, dei linguaggi, dei messaggi e di ogni altra possibile modalità di “comunicazione” di tutto ciò che è esterno all’interiorità umana⁹;
- c) la *risposta* a ciò che è prodotto dalle due fasi precedenti in quanto le naturali disposizioni dell’essere umano, sintetizzabili, in una parola, nell’*intelligenza*, fanno sì che non vi è nessuna attività di esame e di ascolto priva di interesse, curiosità, aperture e così via – in una parola, priva di “domande”.

Si comprende, così, come tutta la nostra vita non possa che essere “filosofia”, ovvero un incessante “esaminante, ascoltante rispondere”.

pia philosophiae, Prefazione, UTET, Torino 1994). Come è anche evidente il richiamo alla *filosofia prima* di Aristotele; «C’è una scienza che studia l’essere in quanto essere e ciò che inerisce all’essere di per sé. Essa non è identica a nessuna delle scienze che si dicono particolari, perché nessuna delle altre scienze indaga universalmente intorno all’essere in quanto essere, ma ciascuna si taglia una parte dell’essere e ne studia gli accidenti, come fanno le scienze matematiche» (*Metafisica*, IV, 1, 1003 a – cito da *La Metafisica*, cit., p. 262), ma non, per esempio, ad Husserl, il quale aspira, attraverso la filosofia, ad “un ritorno radicale all’*ego cogito* puro per far rivivere i valori eterni che ne derivano” (*Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989, par. 2). Come è anche evidente il non richiamo alla concezione, per così dire, “apodittica” della filosofia quale “filosofia ultima” di Hegel, Marx e, per motivi opposti, Wittgenstein.

9. Credo che Horkeimer si riferisca a questo universo di discorso quando afferma: «Quanto più profondamente penetriamo in ciò che veramente è, tanto più sicuramente sappiamo quel che si deve fare. Le regole della virtù derivano dalla conoscenza di ciò che è. Virtù e sapere sono in fondo una cosa sola. Per i progetti filosofici che indagano l’ordine del mondo non vige nulla di diverso che per l’esperienza della vita quotidiana. Come la vista di un bambino che affoga [...] prescrive al passante capace di nuotare quel che deve fare [...], così secondo quei sistemi filosofici, anche il mondo nel suo complesso parla una propria lingua e il filosofo ne è il semplice portavoce. Questo è ciò che si intende riferendosi a una ragione oggettiva che racchiude in sé quella soggettiva», *Il concetto di ragione*, cit., p. 198.

Fin qui Heidegger: “esaminante”, “ascoltante”, “rispondere” da parte dell’essere umano; e se dicessimo “da parte degli esseri umani”? Heidegger qui si smarrisce perché non considera nella loro *naturale evoluzione storica* le attività (ed è significativo inserire qui il termine “attività”) dell’esaminare, dell’ascoltare e del rispondere. Si tratta di “attività” in quanto dipendenti dagli esseri umani, dalle loro produzioni culturali, tecniche, scientifiche e così via. In questo senso Wittgenstein è più heideggeriano di Heidegger: «La parola “Filosofia” deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso le scienze naturali. [...] La Filosofia è non una dottrina, ma un’attività»¹⁰. La stessa attività a cui fa riferimento implicito Heidegger:

(*La parola Filosofia*) è scritta, per dir così, sull’atto di nascita della nostra propria storia [...]. Quindi possiamo porre la domanda “che cos’è la Filosofia?” soltanto se ci impegniamo in un dialogo con il mondo greco. [...] L’interrogativo del nostro dialogo riguarda l’essenza della Filosofia. Ora, se questo interrogativo trae origine da un’esigenza e non resta soltanto una domanda apparente posta tanto per avviare una conversazione, allora la Filosofia in quanto Filosofia deve esserci diventata problematica. [...]. Questo noi, evidentemente, siamo in condizioni di dirlo se ci siamo già fatti un’idea della Filosofia. E a tal fine è indispensabile sapere già che cosa sia la Filosofia. Così noi veniamo stranamente spinti in un circolo vizioso. La Filosofia stessa sembra essere codesto circolo. Anche ammettendo che non ci sia possibile cavarci immediatamente fuori dall’anello di questo circolo, ciò è non di meno consentito di volgere il nostro sguardo sul circolo. Dove deve volgersi il nostro sguardo? La parola greca Filosofia, ci addita la direzione¹¹.

Più esattamente (in luogo di “direzione” e in conseguenza dell’accento sul verbo “fileo”) “realizza” (ci spinge a) un’aspirazione verso qualcosa (la conoscenza) di cui non si ha ancora compiutezza – ed è questo il senso dell’altrimenti oscura definizione di Platone della Filosofia come “esercizio di morte”¹².

10. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., preposizioni 4.111 e 4.112, p. 27.

11. M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Neske, Pfullingen 1956, pp. 15 e 19-20.

12. Platone, *Fedone*, 67 E – cito da *Dialoghi filosofici*, Vol. I, UTET, Torino 1987, pp. 534-535.

Se mettiamo sullo stesso piano d'osservazione una qualunque persona contemporanea mediamente istruita e Pitagora, forse l'uomo più istruito dell'antichità, il loro "esaminare", "ascoltare" e "rispondere" è assolutamente non coincidente. Pitagora può osservare, ascoltare e rispondere in modo più circoscritto rispetto all'onesto e mediocre uomo contemporaneo. Dov'è la differenza? La differenza sta nel progressivamente compiuto smembramento del pensiero nei "saperi"¹³. Il termine "pensiero", nell'accezione "pensiero dell'essere" non rappresenta più l'attività speculativa come unico modo di conoscere sé stesso e il mondo da parte dell'essere umano, bensì rappresenta una improbabile sommatoria di saperi "specifici", non semplicemente "tecnici" e/o "scientifici".

Il termine "essere", nell'accezione "pensiero dell'essere", non sta più a significare in modo indifferenziato l'oggetto del pensiero, bensì molteplici, vicinissime, ma pur sempre distinte e lontanissime porzioni di realtà. Beninteso, Heidegger ha pur sempre ragione "*tutto [...] è [...] esaminante, ascoltante rispondere*", ma ogni cosa lo è a modo suo, con modalità autonome e *non concilianti con nessuna sintesi filosofica*. In sostanza, le attività di esame, ascolto e risposta rimangono, ma queste non sono più costituenti la Filosofia¹⁴.

2. La crisi della Filosofia del Novecento – o, detto in senso più ecumenico, la caduta della Filosofia dopo Hegel¹⁵ – è, da questo punto di vi-

13. È lo stesso concetto, liberato dalle consuete venature di pessimismo e rassegnazione, espresso da M. Horkheimer quando parla di "dipartimentalizzazione della cultura". Cfr. *Il concetto di ragione*, cit., p. 47.

14. Tra i molteplici e ricorrenti tentativi di ripensare la filosofia, sembra degno di nota quello di K. Pomian, il quale assegna alla filosofia il compito di mediare tra i diversi saperi di differenti oggetti (quelli *visibili*, quelli *osservabili*, quelli *ricostruibili* e quelli *invisibili*). "Producendo e riproducendo questi interrogativi, il conflitto tra i discorsi che pretendono essere dei saperi rende possibile la filosofia", *Filosofia/Filosofie*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1979, vol. VI, pp. 177-178, 183-184, 204-205, la citazione è a p. 205.

15. È soltanto per un doveroso compiacimento nei confronti della Storia della filosofia che uso l'espressione "caduta della Filosofia *dopo* Hegel". In realtà, il *termine a quo* relativamente alla cosiddetta "caduta della Filosofia", è il combinato – disposto di "illuminismo e democrazia". Come che sia, il processo che porta alla cosiddetta "caduta della Filosofia dopo Hegel" è, ovviamente, progressivo, lento e articolato; trae le sue origini nella stessa Filosofia moderna e si corrobora con Keplero e Galilei.

sta, chiara, esemplare e molto istruttiva. Emerge con assoluta chiarezza e semplicità quale elemento di fondo e in ogni caso caratterizzante tutti i variegati percorsi filosofici, la *perdita di realtà* quale perdita dell'essere. A questo riguardo è sufficiente riflettere sull'architettura di un'opera tanto importante quanto monumentale: la *Storia della Filosofia moderna* di E. Cassirer¹⁶. Fino a Hegel, compresi Herbart, Schopenhauer e Fries, non abbiamo problemi: da Niccolò Da Cusa a Pascal, da Bacone a Kant, da Fichte a Fries, la storia della Filosofia è storia di filosofi, ciò nella considerazione dell'indubitabile presupposto circa l'immutabilità e l'identità del "pensiero" dell'"essere". Dopo Fries (1773-1843), persino Cassirer è costretto ad, *implicitamente*, ammettere la caduta di ciò che si riteneva immutabile e identico. Scompaiono, quindi, i filosofi, ma ciò che più conta – e ciò di cui non si è accorto uno studioso dell'acutezza e della profondità di Cassirer – è che scompare la Filosofia. Nel quarto Volume ai Filosofi subentra "Il problema dello spazio e la scoperta della geometria non euclidea", "Il concetto di numero e la sua base logica", "Scopi e metodi della Fisica teorica", "Il darwinismo", "La meccanica dell'evoluzione e il problema causale in biologia", "Le dimensioni del vitalismo e l'autonomia degli organismi viventi", "Lo storicismo", "Il positivismo", "La scienza politica", "La tipologia psicologica nella storia", "L'impulso della storia della religione sull'ideale della conoscenza storica". Al riguardo è doveroso porre in risalto che, seppure in un altro contesto – purtuttavia più centrato rispetto alla tesi che qui sto costruendo (illuminismo e democrazia presuppongono una nuova natura umana, l'"uomo illuministico e democratico", che rende, tutt'al più, letteratura la filosofia) –, Cassirer si rende conto di ciò, e otto mesi prima della stesura del IV volume di *Das Erkenntnisprobleme in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Nel 1932, infatti, nella *Prefazione* a *La filosofia dell'illuminismo* manifesta consapevolezza della "scomparsa" dei Filosofi:

Se volessimo ancorare il discorso nei termini di una Storia della filosofia dovremmo, ritengo, citare Hobbes, il quale nel 1655 ha definito la filosofia «quella conoscenza degli effetti delle apparenze, che acquisiamo attraverso il ragionamento corretto a partire dalla conoscenza che innanzitutto abbiamo delle cause della loro generazione», *De Corpore*, cap. I, par. 2.

16. Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, 4 vol., Einaudi, Torino 1952-1958.

Per quanto riguarda il Secolo XVII si può ancora nutrire la speranza di tratteggiare l'insieme del suo contenuto filosofico e della sua filosofica evoluzione, quando si segua questa evoluzione da "sistema" a "sistema", da Cartesio a Malebranche, da Spinoza a Leibniz, da Bacone a Hobbes a Locke. Questo metodo non ci serve più quando arriviamo al limitare del Secolo XVIII. [...]. La vera "filosofia" dell'illuminismo è e rimane una cosa diversa dall'insieme di ciò che hanno pensato e insegnato i suoi maggiori pensatori, Voltaire o Montesquieu, Hume e Condillac, d'Alembert o Diderot, Wolf o Lambert¹⁷.

Un altro esempio di perdita di realtà da parte della Filosofia del Novecento ruota intorno a questa domanda da farsi, per es., ad Heidegger: «Qual è il punto di vista dell'essere nell'adesione ai campi di sterminio?». Verrebbe da giocarci come il gatto con il topo, ora con Heidegger¹⁸ chiedendogli, per es., se vi può essere "autentico pensiero" nell'indifferenza, se non nell'avversione, dell'uomo e dell'umanità; chiedendogli, per es., che cosa potrebbe controbattere a chi asserisce (per es. Goering?) che *l'esserci è solo un presente evanescente*¹⁹.

17. E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 12-13.

18. Come non ricordare, a questo punto, la stroncatura esistenziale e filosofica di Heidegger da parte di una persona che conosceva bene tanto il filosofo che l'individuo "Heidegger": "Hai mai riflettuto su che cosa siano parole vuote, parole vane?", Lettera di Elfride Heidegger a suo marito Martin del 28 giugno 1956. E come non ricordare, ancora, l'abissale stroncatura di Heidegger da parte di G. Deleuze e F. Guattari: «C'è voluto un filosofo, come se la vergogna dovesse entrare nella filosofia stessa. Egli ha voluto raggiungere i Greci passando per i Tedeschi nel momento peggiore della loro storia: cosa c'è di peggio, diceva Nietzsche, del trovarsi davanti un Tedesco quando ci si attendeva un Greco? [...] A meno che tutti i concetti non comportino una zona grigia e di indiscernibilità in cui i lottatori si confondono per un attimo al suolo e l'occhio stanco del pensatore scambia l'uno per l'altro: non soltanto scambia il Tedesco per un Greco, ma il fascista per un creatore di esistenza e libertà. [...] Forse questo severo professore era più folle di quanto non sembrasse. Si è sbagliato di popolo, di terra, di sangue, poiché la razza votata all'arte o alla filosofia non è quella che si pretende pura, ma quella oppressa, bastarda, inferiore, anarchica, nomade, irrimediabilmente minore», *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002³, p. 103.

19. In quale altro modo potremmo giudicare, infatti, la liquidazione della *realtà* della vita ad opera di Heidegger, quando, nel corso invernale del 1924 su Aristotele, licenzi con fastidio Aristotele dicendo che "visse, lavorò e morì", lasciando intendere che questa sarebbe stata anche la sua ambizione. Ora, credo che sia una evidente legge universale di natura affermare che qualunque essere vivente di qualunque ordine animale, "vive, lavora (ovvero produce energia) e muore". Ma, probabilmente, un

L'incapacità di vedere la realtà da parte dei filosofi del Novecento è dovuta al concomitante susseguirsi di due fatti:

- a) la *realtà* è stata sussunta da altri e più "ancorati" universi di discorso;
- b) si è dimostrata ingiustificabile la pretesa/esigenza fondazionale venendo meno la possibilità kantiana di elevare la filosofia a «giudice delle altre aree della cultura, sulla base della sua speciale conoscenza dei fondamenti di queste aree»²⁰.

A dimostrazione di ciò, si pensi che la Filosofia ha reagito alla nascita e al consolidamento di quelle scienze che le contendevano l'oggetto (ovvero, anche il buon diritto di occuparsene) attraverso l'*Antropologia filosofica*, la *Filosofia della natura*, la *Filosofia della storia* e di varie altre "specifiche" filosofie con il risultato di impantanarsi ogni giorno di più, fino ad arrivare al loro esaurimento anche per mancanza di un proprio e specifico lessico. Al riguardo Dilthey sostiene:

Dalle relazioni della filosofica con i diversi campi della vita umana deriva il suo diritto non soltanto a giustificare e a collegare il sapere relativo a questi campi e le scienze particolari in cui il sapere si è consolidato, ma anche a studiarli

animale da tiro (e già siamo a livelli alti della scala degli esseri viventi) non "produce energia" allo stesso modo di qualunque essere umano. Tanto per rimanere nella fenomenologia, i concetti di *lebenswelt* e di intersoggettività sono (indicano, rappresentano, concretizzano) qualcosa di più dell'assoluta (inter-) datità del "puro" essere. Sulle stesse linee di discorso di Heidegger si pone, per es, J. Derrida, il quale non si discosta molto dall'heideggeriano "visse, lavorò, morì" quando afferma: «Avere un amico, guardarlo, seguirlo con gli occhi, ammirarlo con amicizia, significa sapere con intensità crescente e anticipatamente ferita, sempre insistente, sempre più indimenticabile, che uno dei due vedrà fatalmente morire l'altro. [...]. Tutto ciò che scriviamo dentro il presente vivo del rapporto con gli altri, porta già e sempre una firma di memoria dell'oltretomba». Cfr. J. Derrida, *Ogni volta unica amica la fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 156 e 278. Che dire a Heidegger, a Derrida e agli altri "amici della morte"? di leggersi Ortega y Gasset, per es., e magari anche il poeta Espronceda: «Mi piace il cimitero/ben pieno di morti,/da cui scorgano sangue e fango/che tolgono il respiro;/e lì un becchino/dallo sguardo tetro/con mano spietata/schiaccia i teschi./Mi piace la campagna/tappezzata di neve/spoglia di fiori/senza frutto né verde,/senza uccelli che cantano/senza sole che la illumina/si vede soltanto/la Morte tutt'intorno», cfr. *Il lato drammatico della filosofia*, in *op. cit.*, pp. 271-272.

20. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 11.

in discipline filosofiche particolari come la filosofia del diritto, la filosofia della religione, la filosofia dell'arte. Non c'è da discutere sul fatto che ognuna di queste teorie debba venir creata in base ai contenuti storici e sociali che costituiscono l'ambito dell'arte o della religione, del diritto o dello stato, e che in quanto tale il loro lavoro coincide con il lavoro delle scienze particolari. È chiaro che ogni teoria filosofica del genere la quale, invece di creare in base al materiale stesso, si attiene a ciò che è oggetto nelle scienze particolari e si limita a riesaminarlo qua e là, non possiede alcun diritto di esistere²¹.

Simmel espone con altrettanta acume e proprietà questo stesso concetto. Nel Capitolo I, *La natura della filosofia*, dei "Problemi fondamentali della filosofia" chiarisce due idee relative, la prima, alla non associabilità del discorso filosofico con il discorso scientifico e, la seconda, alla associabilità dei discorsi filosofico e poetico. Come vedremo nel prosieguo, l'idea della convergenza della Filosofia in una sorta di libera attività umanistica vicina alla Poesia troverà molte suggestioni e conferme; anche R. Rorty sostiene l'indifendibilità della filosofia come disciplina argomentativa collocandola vicino alla poesia²²; anche W. Dilthey, come tra gli altri K. Jaspers, parla di filosofia in connessione con la religiosità, la letteratura e la poesia, quali sue *forme intermedie*, riprendendo Hegel che parla di quest'ultime come di *forme subordinate* dell'essenza della filosofia²³. Ciò che, in sostanza, rende confinanti i discorsi filosofico, religioso e poetico è la comune tendenza allo sviluppo di *una* visione della vita e di *una* visione del mondo. (Cade opportuna qui la notazione incidentale dell'opposto piano di analisi in cui si collocano le scienze sociali, sintetizzabile nel noto invito weberiano: "Chi vuole le prediche vada in convento").

Torniamo a Simmel:

L'oggetto della fisica, invero, non è la scienza fisica, ma i fenomeni, ottici od elettrici per esempio; la filologia discute sui codici plautini o sull'evoluzione dei casi nell'anglosassone, ma non discute sulla filologia. La filosofia, e forse

21. W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 489.

22. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., pp. 160 e 276.

23. "L'affinità della filosofia con la religione, la letteratura e la poesia è stata sempre rilevata: il rapporto interno con il mistero del mondo e della vita è comune a tutte e tre", W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 438.

essa sola, si muove in questo tipico cerchio: di dover determinare, all'interno del proprio procedimento di pensiero, dei propri intenti, i presupposti di tale procedimento, di tali intenti. Non v'è dall'esterno alcun accesso al suo concetto, poiché solo la filosofia stessa può decidere ciò che sia la Filosofia, anzi se essa sia a tutti gli effetti o se col suo nome si copra solo un irreale fantasma²⁴.

Il problema della congiunzione tra realtà e filosofia, centrale tanto per ciò che qui si sta discutendo, quanto per la stessa fondazione di una disciplina filosofica (scientifica o no, qui non importa), merita ben altra considerazione, propriamente soddisfatta da una storia della filosofia contemporanea della/nella realtà²⁵. Come già asserito in precedenza, qui sembrano sufficienti alcune aperture di discorso. Wittgenstein, per esempio, dichiara: «Quando pensiamo al futuro del mondo, lo immaginiamo spesso nel posto in cui sarebbe, se avesse continuato a procedere come lo vediamo procedere adesso, e non teniamo conto del fatto che la sua strada non è dritta, ma curva e che la direzione cambia costantemente».

Vi è, e quale è, un qualche contenuto di verità e/o di realtà nell'espressione "futuro del mondo"? Non vi è, per il motivo che Wittgenstein non *epiteta* – e veramente neppure *aggettiva* – il "futuro del mondo". Con tale espressione Wittgenstein intende: il Pianeta Terra, il Sistema Solare, il mondo industrializzato occidentale del XX secolo, il mondo islamico del XXI secolo, il mondo della produzione alimentare dopo alcune scoperte chimiche, o che? Come è evidente, in assenza del *procedimento dell'epitetazione* il "futuro del mondo" potrà anche essere un'espressione di alta e profonda filosofia, ma *in realtà* non è niente. E poi, come fa Wittgenstein a sapere che tale "niente" non ha una strada dritta, ma curva e altalenante? Non può saperlo finché non chiarisce il termine "mondo". Il *messaggio filosofico*, tuttavia, ci arriva lo stesso; Wittgenstein, suppongo, vuol dire che noi viviamo in uno scenario

24. G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 5.

25. Nietzsche, al riguardo, afferma: «I filosofi non devono limitarsi a ricevere i concetti, a giustificarli e a rischiararli, ma devono cominciare col *farli*, col *crearli*, col porli e a cercare di inculcarli. Finora si è riposta fiducia nei propri concetti come in una dote miracolosa proveniente da un mondo miracoloso», *Frammenti postumi 1984- '85*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1975, Vol. VII, tomo III, p. 164. Come non ammirare la chiarezza di Nietzsche critico di Heidegger?

che davanti a sé, e in qualunque direzione, è pieno di incertezze; che è quanto asseriscono i sociologi, con un senso e un significato un pochino più pregnanti, circa la imprevedibile previa determinazione degli effetti dell'azione sociale. Tutto qui. Parafrasando Quine di *Ontological Relativity*, Wittgenstein potrebbe rispondere che sta facendo solo una *precisazione filosofica*, ovvero, direbbe Rorty, “un qualcosa che non ha alcuna importanza nel decidere come va il mondo”²⁶. L'*impasse* in cui si caccia Wittgenstein – e che tra poco, nel paragrafo 5, chiamerò “filosofia a brandelli” – è chiarito da un altro passo. Qui Wittgenstein dice: «La filosofia non ha fatto alcun progresso? Il fatto che uno si gratti dove gli prude deve essere considerato un progresso? E se non deve, non c'è perciò autentico grattare o autentico prurito? E non può questa reazione allo stimolo continuare finché un rimedio al prurito non venga trovato?».

Se lo dice Wittgenstein, dobbiamo crederci: la filosofia è aliena dal concetto di “progresso” perché non presenta una definizione del punto di partenza e del punto di arrivo. Se avessi lo stesso freddo sarcasmo di Wittgenstein potrei dire che non ha accumulazione di conoscenza. È pienamente legittimo che il filosofo “si gratti dove gli prude”, come d'altronde il poeta, il pittore, il musicista e così via. Ma chi vola più basso, chi ha il dovere (e non il piacere) di produrre conoscenza scientifica – ovvero quel tipo di conoscenza su cui tutto il Pianeta Terra scommette la propria sopravvivenza – non può permettersi il civile egoismo dell'artista; deve grattare là dove prude alla comunità. Dopo tutto, Nietzsche, Wittgenstein e tutti gli altri esponenti di ciò che Rorty chiama “filosofia edificante”²⁷ insegnano proprio questo: l'inconciliabilità tra realtà e filosofia.

La mancanza di realtà! ma che sia proprio questa la grandezza e l'eternità della Filosofia, come *scienza dell'irrealtà*, ovvero come *scienza naturale dell'anima umana*, ovvero come *scienza dell'esperienza interna*?

Per cui, quando parla di realtà la Filosofia non è filosofia (si pensi, per esempio, ai cosiddetti “Filosofi scienziati”), quando non parla di

26. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 149.

27. *Ivi*, pp. 280-286.

realtà a maggior ragione essa non dice nulla di scientificamente rilevante, per quanto dica molto di umanamente compiacente²⁸.

28. Un esempio, B. Croce: «La filosofia è indagine della realtà ultima e cioè dell'attività spirituale, e poiché lo spirito fa l'arte, la storia, la psicologia, la fisica, la zoologia, l'economia, la logica e tutte le scienze e discipline, la filosofia intende, e colloca quindi al loro posto, ciascuna di queste scienze e discipline», *La Critica*, 1904, II, p. 309. È sorprendente che anche E. Garin resti fermo ad una visione scolastica della Filosofia ancorandola, di fatto, alla storia della filosofia. Per quanto lodevole, il tentativo di nascondere la crisi della filosofia nella storia della filosofia non risolve i termini del problema. *L'oggetto della Filosofia non è la filosofia*. Abbiamo un'ottima Storia della filosofia del Novecento, ma al di fuori di Husserl non abbiamo una che è una *filosofia* del Novecento. Garin si gira e rigira sullo stesso concetto per nascondere ciò che non può essere nascosto, ovvero l'assenza della Filosofia: «Visto, dunque che il filo d'Arianna per una determinazione della tematica filosofica di questo Secolo corre attraverso il suo configurarsi specifico, ossia attraverso la sua storia, non può essere elusa una questione pregiudiziale: se cioè il discorso debba seguire lo sviluppo degli orientamenti generali, ossia, in ultima analisi, degli "ismi" (positivismo vecchio e nuovo, pragmatismo, idealismo, esistenzialismo, marxismo); oppure se debba articolarsi in base ai criteri nazionali (filosofia italiana, inglese, francese, tedesca, nordamericana, e così via); o se non sia, piuttosto, il caso di rintracciare nella loro genesi i termini di un dibattito per ritmarlo in momenti, o periodi scanditi nel tempo», *Filosofia*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, p. 980. Risulta, invece, interessante l'ipotesi di C.A. Viano, circa l'acquisizione della filosofia come oggetto della filosofia: «Le università europee continentali acquistarono rapidamente una posizione importante nell'Ottocento per l'effetto congiunto delle riforme scolastiche introdotte dopo la rivoluzione francese e del modello universitario tedesco. Ma non si trattava più del progetto humboldiano originario. Nelle università tedesche la filosofia si stava integrando con le altre discipline e stava perdendo le pretese di primato totale che erano state proprie di tanta parte della filosofia che si richiamava a Kant. Le università tedesche e francesi dell'Ottocento si rivelarono ben presto importanti centri di sviluppo delle scienze matematiche e naturali, ma il *primato della filosofia come produttrice di sapere fu minacciato dalle stesse discipline aventi per oggetto il mondo umano*. Anzi la filosofia fu spinta sempre più a trovarsi un posto tra le *scienze storiche*, con le quali la filosofia hegeliana aveva mantenuto un legame più stretto; e questo la indusse a ripiegarsi sulla propria storia. Del resto una delle reazioni della cultura ottocentesca alla Rivoluzione francese era stata il *ritorno alla tradizione*. La cosa era avvenuta in molti modi e in molti campi. In filosofia essa avvenne attraverso la ricostruzione della *tradizione filosofica* intesa come un tutto unitario. Schleiermacher diede questa interpretazione della storia della filosofia, utilizzando i metodi con i quali l'ermeneutica biblica si proponeva di trovare il *significato* del testo scritturale, indipendentemente dal fatto che il suo contenuto fosse o non fosse vero. Attraverso i *significati*, che appartengono in modo prioritario ai *testi*, e non attraverso le cose, che sono sempre finite, l'uomo ha accesso alla verità infinita: e questo vale anche per

3. Il riferimento a Croce, di cui alla precedente nota 28, richiede una qualche considerazione intorno alla Filosofia italiana del Novecento. In un quadro di crisi radicale, come è noto, la Filosofia italiana, soprattutto nella prima metà del XX Secolo, ha avuto il merito di non presentare molti spunti di crisi, per via della sua assenza sul piano della riflessione originale di natura teoretica. Diverso è il giudizio circa la produzione storiografica; qui la Filosofia italiana può citare Croce e qualche altro migliaio di “filosofi” (a cui verrebbe da ricordare, come sostiene Horkheimer, che la Filosofia non può essere né uno strumento, né un programma d’azione), secondo i quali la Filosofia si risolve nella *storiografia*. Ma in quanto a intelligenza teoretica il primo Novecento italiano (così aggettivato da G. Preti: “soffocante, dogmatico, incolto e poverissimo di pensiero”²⁹) probabilmente non è stato tra i migliori anni della Filosofia italiana. (Questo, forse, è un modo meno elegante per affermare quanto è sostenuto da *tutti* i filosofi italiani della seconda metà del XX Secolo, ovvero che il carattere distintivo della Filosofia italiana del XX Secolo è il *provincialismo*). Deleteria, a questo riguardo, è stata la comoda via d’uscita all’assenza di originalità teoretica attraverso l’equazione “Filosofia uguale Storia della filosofia”.

In un saggio del 1939, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*³⁰, Croce sintetizza lo *storicismo assoluto*, quale *temporis partus masculus*, ovvero quale “maturo prodotto della storia del pensiero nel suo svolgimento fino a noi” attraverso due passaggi. Il primo postula che “la filosofia non possa essere altro, né in realtà sia mai stata altro, che filosofia dello spirito”. Il secondo asserisce che la filosofia dello spirito “non possa essere in concreto, o non sia mai stata in effetto, se non pensiero storico o storiografia”. In sostanza: il filosofare è storia della

la filosofia che è una sequenza di testi, nei quali conta *il significato più che la verità* e che devono essere interpretati collocandoli nella loro tradizione. Schleiermacher promuoveva l’edizione dei grandi classici della filosofia, a partire dai filosofi antichi, Platone e Aristotele, perché alla tradizione della filosofia classica bisognava ritornare; e la stessa cosa faceva in Francia Cousin», *Filosofia e società*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Vol. IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994, p. 98.

29. V. Verra, *La filosofia dal 1945 ad oggi*, *Intervista* a Giulio Preti, cit., p. 471.

30. Cfr. B. Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Logica della filosofia*, Biblioteca Treccani, Roma 2006, pp. 13-29.

filosofia, perché la storia della filosofia è “la storia stessa del pensiero”. Ovvero, detto più semplicemente e con maggiore chiarezza:

Risolta la natura nello spirito come una delle sue forme o dei suoi prodotti, e il negativo nel positivo, e il male nel bene, come la vita stessa del bene, la filosofia dello spirito non urta più, almeno virtualmente, nell'impenetrabilità del diverso e dell'opposto, autonomi in sé e verso lei eteronomi, e può allargare i suoi confini e accogliere dentro il suo seno tutto il pensabile. Tutto, e in primo luogo i problemi secolari della stessa filosofia, e l'uno e i molti, e il soggetto e l'oggetto, e l'essere e il conoscere, e l'infinito e il finito, e l'universale e l'individualità, e la libertà e la necessità, e l'immanenza e la trascendenza, e Dio e l'immortalità, e quanti altri sono, nessuno di essi escluso, ma tutti riportati alla loro vera sede, criticati quando si dimostrano di falsa posizione, riproposti nei loro termini e così risolvibili e risolti³¹.

Le incongruenze della *risoluzione della filosofia nella storiografia* sono tali e tante, di natura logica, epistemologica e teoretica, da apparire stancanti, sia per l'estensore sia per il lettore. Siano sufficienti qui le seguenti notazioni:

- 1) la circolarità e l'indimostrabilità dell'assunto iniziale; in sostanza, liberato dall'insostenibile verbalismo pseudo-hegeliano, l'assunto di Croce coincide con la sua conclusione: la filosofia, in quanto pensiero, è storia della filosofia, in quanto storia del pensiero;
- 2) la vacuità dei termini così impiegati di Filosofia e Pensiero³²;

31. *Ivi*, p. 25.

32. Altrove, in un saggio del 1949, *Filosofia e non filosofia*, Croce ci aiuta a comprendere quale sia il problema della filosofia: «Se si chiede una breve e pregnante risposta alla domanda su quel che sia il problema della filosofia, non si può dire altrimenti che è il medesimo di quello delle religioni: la conoscenza del bene, della sua lotta contro il male e della salvezza, o, come si esprimevano e si esprimono le religioni, della luce contro le tenebre, di Dio contro il diavolo, dello spirito contro la carne, e della redenzione dal peccato. La differenza non cade nella essenza di questo problema, perché una filosofia non può mai, senza entrare in contraddizione con sé medesima, negare Dio o lo spirito o l'immortalità; sebbene suo ufficio sia pensarli con quella purezza di concetti che vieta la sostituzione e la contaminazione del pensiero, con l'immaginazione, e vieta anche di fissare in un momento del tempo e dello spazio un processo che è eterno e di presentarlo come una rivelazione», in *Logica della filosofia*, cit., p. 92

- 3) l'indimostrabilità dell'assunto centrale: la coincidenza di filosofia e pensiero non è rinvenibile in nessuna epoca della storia dell'uomo, e meno che mai nell'epoca post-hegeliana.

Già s'è visto che l'oggetto della filosofia non può essere la Filosofia, per le stesse ragioni, talmente semplici da apparire banali, che l'oggetto dell'economia non può essere l'Economia³³ (e così all'infinito: l'oggetto della medicina non può essere la Medicina, l'oggetto dell'astronomia non può essere l'Astronomia e via di seguito).

Mutatis mutandis, le stesse argomentazioni valgono per l'identificazione di una parte per il tutto: alludo alle varie *angolature del discorso filosofico*, le molteplici "filosofie di ... e/o della ...". Che queste abbiano una validità in sé non si discute; la discussione inizia quando queste ritengono, ovvero pretendono, di valere sul piano teoretico generale. *Mutatis mutandis*, le stesse argomentazioni valgono per la pretesa di considerare *produzione filosofica*, ovvero "creatività teoretica", la "Storia della Filosofia". Che lo sostenga Croce passi, ma che tale sciocchezza sia, poi, seriamente considerata come un'irresistibile assurdità da più di una generazione di *studiosi* di Filosofia non è giustificabile. (A costoro si può rivolgere lo stesso giudizio che il cancelliere tedesco Ludwig Erhardt rivolse, in una situazione del tutto differente, ad alcuni intellettuali tedeschi: "C'è una forma di intellettualismo che si rovescia in idiozia. Lì, secondo me, termina il poeta e comincia il cagnolino che guaisce nella maniera più stupida"³⁴). Come giudicheremmo, infatti, uno storico della chimica che ritiene di "fare chimica" producendo un certo *sapere scientifico*, ammettiamo pure – ma non sempre è così –, circa la esemplificazione, la concatenazione e così via di alcune o molte teorie chimiche? Lo giudicheremmo, nella migliore delle ipotesi, con un giudizio *strettamente e totalmente* ancorato a categorie storiche, non chimiche; non parleremmo, certo, di "chimica", di "teoria chimica",

33. Tali critiche, tra l'altro, erano già a disposizione dei migliaia dei filosofi crociani; basti citare gli "errori dello storicismo" a cui allude K. Menger (*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Holder-Pichler-Tempsky, Wien, 1923 – trad. it. *Principi di economia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001) e la critica della riduzione della teoria economica a storia dell'economia da parte di A. Wagner, *Grundlegung der Politischen Oekonomie*, 2 voll., Winter, Leipzig-Heidelberg 1876.

34. «Der Spiegel», 21 luglio 1965, p. 18.

di “scoperta nella chimica” e così via. Come non parleremmo certo di “poeta”, nel caso di uno storico della poesia, di “fisico”, per uno storico della fisica e così via fino ad arrivare, non se ne dispiacciono gli Storici della filosofia del Novecento, alla Filosofia. In sostanza, *la Filosofia è creatività teoretica*, la Storia della Filosofia è *descrizione* del progresso nel filosofare. È stupefacente che uno studioso come Garin commetta questo errore:

Ho scelto il mestiere di storico della Filosofia considerandolo distinto da quello del filosofo della scienza, del logico, del filosofo del linguaggio, del filosofo della morale e così via. Ciò non ha mai significato per me – come qualcuno crede – un voto di castità nei confronti delle idee: ha significato al contrario un modo preciso di concepire la Filosofia e di filosofare³⁵.

È, a questo punto, superfluo far notare che Garin, contrapponendo alla storia della filosofia la filosofia della scienza, la logica, la filosofia del linguaggio, la filosofia morale e così via, si pone su una strada che conduce o alla “degenerazione” della filosofia a storia della... e/o a filosofia di..., o allo smarrimento di ciò che è semplicemente filosofia. Anche qui valga l'autorità di Simmel:

Deve essere contrastata l'idea che la storia della filosofia sia l'oggetto proprio del filosofo e che i filosofi si debbano comprendere solo “storicamente”. Entrambe sono esagerazioni dello storicismo, che è possibile incontrare oggi in tutti i campi, ma forse da nessuna parte come qui esse sono un manto pomposo di cui si riveste l'impotenza. [...]. Ciò va così oltre che oggi si definisce l'immersione nei problemi effettivi della filosofia come un'aberrazione, della quale ci si potrebbe liberare solo mediante il rinvio alla storia, che risolverebbe tutti gli enigmi³⁶.

C. A. Viano traccia con serietà e una punta di tristezza un consuntivo della Filosofia italiana del Novecento:

Il rinnovamento idealistico [...], soprattutto per opera di Gentile [...], ha costituito anche una chiusura della filosofia italiana in sé stessa. Poiché troncava la normalizzazione della cultura filosofica italiana, che si era venuta delineando

35. V. Verra, *La filosofia dal 1945 ad oggi*, Intervista a E. Garin, cit., p. 449.

36. G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 132.

dopo l'unità, via via che gli eredi della filosofia risorgimentale si aprivano alle esperienze filosofiche europee, il "rinnovamento-chiusura" idealistico assumeva un carattere fortemente antiaccademico. [...]. Questo progetto filosofico ebbe fin dall'inizio un carattere politico. Croce e Gentile andavano in cerca di protagonisti nuovi della vita culturale italiana, e l'avvento del fascismo diede un preciso contenuto politico ai loro programmi. Tuttavia, proprio nel momento in cui sembrava che il disegno egemonico si realizzasse, l'alleanza del fascismo con la chiesa cattolica segnò la crisi dell'idealismo e la rinascita della filosofia cattolica. Questa svolta contribuì però a mantenere un carattere che la filosofia italiana aveva assunto opponendosi alla filosofia accademica, e cioè lo scarso interesse per i contenuti tecnici delle teorie filosofiche: si continuò a vedere nella filosofia soprattutto uno strumento di mobilitazione morale e di controllo della cultura nazionale. A questo si aggiunse una speciale attenzione per gli aspetti religiosi delle posizioni filosofiche o, meglio, per il loro rapporto con la cultura cattolica: tanto che gli stessi Croce e Gentile pretesero di essere i veri rappresentanti della cultura cristiana o addirittura cattolica³⁷.

Non da meno è l'amaro commento di Semerari, uno dei pochi filosofi che rivendica alla Filosofia la *sua specificità e creatività teoretica*:

Dal compimento dell'unità nazionale sino alla seconda guerra mondiale, la Filosofia italiana, nelle sue manifestazioni più eminenti, mediò nella società l'ideologia del dominante ceto borghese nelle sue principali articolazioni e contraddizioni. Positivismo, storicismo crociano e attualismo gentiliano rappresentarono momenti di emergenza dei diversi borghesi in conflitto per l'egemonia. Il positivismo rispecchiò la Weltanschauung scientifica della nascente e ancora relativamente debole borghesia industriale. La critica anti-positivistica dello storicismo crociano tradusse in termini culturali le resistenze, contro la borghesia industriale e la sua Weltanschauung, dell'assai più solida borghesia agraria, che si riconosceva più nelle idee dell'umanesimo storico-letterario, che della Filosofia della scienza e della tecnica. Infine, le ambiguità teoretiche dell'attualismo furono le contraddizioni della piccola borghesia, incerta e precaria nella propria individuazione di classe perché compressa tra la grande borghesia, della quale assimilava rozzamente l'ideologia del dominio, e il

37. C.A. Viano, *Filosofia*, in *La cultura italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 277-278.

proletariato, della cui condizione economica partecipava, pur rifiutandone le prospettive ideali³⁸.

4. Sembra una maledizione, ma l'unico passo in avanti la Filosofia del Novocento lo fa quando ritorna a Hegel: «La Filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero», ovvero con «i pensieri» – non possiamo non prendere atto, infatti, dell'evoluzione dei «saperi» dell'uomo. Ortega y Gasset³⁹ espone in modo molto semplice e lucido questo passaggio: il territorio della Filosofia si frantuma e si frammenta a causa della revisione illuministica e positivista del «pensiero dell'essere». (Da questo punto di vista, chi ha preparato l'arma che ha ucciso la Filosofia sono Voltaire, d'Alembert e Diderot, la Sinistra hegeliana e lo Storicismo si sono limitati a premere il grilletto).

Ascoltiamo Voltaire, che sembra indicare la strada alla Sociologia:

Noi non dobbiamo mai appoggiarci a semplici ipotesi; non dobbiamo mai incominciare dall'invenzione di principi, coi quali ci mettiamo poi a spiegare tutte le cose. Dobbiamo invece incominciare dall'esatta scomposizione dei fenomeni che ci sono noti. Se non ricorriamo alla bussola della matematica e alla fiaccola dell'esperienza, non siamo in grado di procedere di un passo⁴⁰.

In tale quadro, è evidente che il «pensiero dell'essere» mentre da una parte perde con decisione la *realtà dell'essere*, investigata e penetrata da *altri* e autonomi «saperi», dall'altra si rannicchia sempre più, e sempre più in territori angusti, nella sua genericità e, proprio per questo, nella pretesa di ambizioni sempre più vuotamente totalizzanti⁴¹. W. Dilthey colloca il

38. V. Verra, *La filosofia dal 1945 ad oggi*, Intervista a G. Semerari, cit., p. 470.

39. J. Ortega y Gasset, *Qué es filosofía?*, in *Obras Completas*, Madrid 1961-64, vol. VII – trad. it., *Cos'è filosofia*, Marietti, Genova 1994, p. 14.

40. Voltaire, *Trattato di metafisica*, Edizioni il Solco, Città di Castello 1947, c. V, p. 287.

41. Cfr. N. Abbagnano, *Nota sui termini "Scienza", "Conoscenza", "Mondo"*, cit., p. 41: «Tutto ciò che l'uomo può conoscere e affermare intorno al mondo è un risultato della ricerca scientifica. [...] Non c'è altra possibile conoscenza del mondo che la scienza». Da ciò seguono tre implicazioni, di cui la prima postula l'impossibilità di una «visione» o «concezione totale ed esauriente del mondo» (p. 42); la seconda «l'impossibilità di ogni indagine critica della scienza in senso kantiano, nonché l'impossibilità di un «concetto di ragione» intera e perfetta» (p. 44); la terza implicazione postula la non

progressivo allontanamento della filosofia dalle scienze naturali già nella filosofia greca, nella scuola aristotelica⁴². Emblematici sono, a questo riguardo, il passaggio da Socrate a Boole (che ha determinato il passaggio dalla logica-filosofica alla logica-matematica)⁴³; la fondazione a Lipsia nel 1879 del primo laboratorio di *psicologia sperimentale* (che ha determinato il passaggio dalla Filosofia della mente, della coscienza e così via, all'investigazione di *medici e fisiologi*); il passaggio da Hegel a Marx e l'ancoraggio alla *scienza della politica e all'economia politica* (che ha determinato il passaggio alla politologia, al diritto, in sostanza alle Scienze sociali); per finire, poi, con il passaggio che ha definito la stessa perdita di "consistenza" della Filosofia: dalla Filosofia naturale alle Scienze naturali⁴⁴.

Detto altrimenti, emblematico e fatale è stato il passaggio dal "pensiero" dell'essere alla "scienza" dell'essere e la connessa impossibilità della Filosofia di *farsi scienza* in quanto non fondabile sull'assunto *par excellence* di qualunque "pensiero" scientifico dell'essere: il berkeleyano *principio dell'uniformità della natura*⁴⁵. Quale scienza potrebbe essere

ammissibilità di scienze della natura e scienze dello spirito in quanto «l'uomo può essere oggetto di conoscenza allo stesso titolo di tutti gli altri oggetti possibili» (p. 46).

42. Cfr. W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, cit., pp. 414-421.

43. G. Boole, *The Mathematical Analysis of Logic* (Cambridge 1847, ristampato in Oxford 1948, trad. it., *L'analisi matematica della logica*, Bollati Boringhieri, Torino 1993), dimostra la traducibilità dell'enunciato «tutti gli uomini sono mortali» nell'equazione « $xy=x$ ».

44. È questa anche la tesi di M. Heidegger – cfr. *Zur Sache Des Denkens*, Tübingen 1969 – trad. it., *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo e Essere*, Guida, Napoli 1980. Su altre linee di analisi, Rorty perviene alle stesse conclusioni: «Per poter vedere nella filosofia una disciplina capace di darci il *metodo corretto per cercare la verità* è necessario trovare un qualche schema neutrale di tutte le ricerche possibili, tale che la sua comprensione ci ponga in grado di sapere perché, ad es., né Aristotele, né Bellarmino erano giustificati nel pensare quello che pensavano. La mente Specchio della Natura fu la risposta che la tradizione cartesiana diede al bisogno di un simile schema. Se in questo specchio non ci sono rappresentazioni privilegiate, esso non potrà mai soddisfare l'esigenza di una pietra di paragone per la scelta tra affermazioni giustificate o ingiustificate sui nostri giudizi. Se non si riesce a provare un altro schema di questa fatta, abbandonare l'immagine dello Specchio significa abbandonare la nozione di filosofia come disciplina che giudica le pretese della scienza e della religione, della matematica e della poesia, della ragione e del sentimento, assegnando ad ognuna il posto appropriato», cit., pp. 159-160.

45. Cfr., *malgré eux*, G. Deleuze-F. Guattari: «La filosofia è divenire, non storia; è coesistenza di piani, non successione di sistemi», *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 48.

tale se fosse soggetta al cambiamento del proprio “universo-mondo”? o meglio, al fatto di non avere *un* “universo-mondo”?

Risponde Simmel:

Solo nella filosofia ciascun pensatore [...] determina non solo ciò che egli vuol rispondere, ma anche ciò che egli vuol domandare, e non solo ciò che egli vuol domandare nel senso di quei compiti particolari, ma ciò che egli in generale deve domandare per conformarsi al concetto della filosofia⁴⁶.

Come fa la Filosofia a farsi “discorso scientifico” in quanto fondata sul cambiamento sistematico dell’“essere” che pensa l’essere? Risponde, ancora, Simmel:

Dall’inesauribile molteplicità dei fini proposti alla filosofia, risulta evidente che, a priori, il singolo filosofo pone il problema, che pur sembra essere assolutamente generale e imparziale rispetto ad ogni soluzione, in modo che esso corrisponda a quella soluzione che egli vuol dare. Tale carattere personale del pensiero filosofico impedisce che gli sia fissato un fine conoscitivo universale, oltre il tipico accentrarsi in sé stesso del processo del pensiero⁴⁷.

La Filosofia è *autoriflessione* dell’essere *umano* riguardo al Mondo, al suo posto nel Mondo e tra gli altri esseri umani: tutte cose non ancorabili con sufficiente determinatezza. Al di là degli elementi di saggezza, interesse, ammirazione e stupore, come si fa a ritenere scienza il “pensiero dell’essere” *passato*, che ha nulla in comune con quello *presente* e meno ancora con quello *futuro*?⁴⁸

Ancora una volta Simmel inquadra con precisione il problema:

Chi domanda oggi ancora sul serio se la teoria platonica delle idee o il panteismo degli Stoici o di Spinoza sia “esatto”, se il concetto di Nicolò Cusano

46. G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 7.

47. *Ibidem*. Anche Deleuze e Guattari espongono lo stesso concetto: «La filosofia è al tempo stesso creazione di concetti e instaurazione del piano (di immanenza)», *Che cos’è la filosofia?*, cit., pp. 31-32.

48. Trova evidenza in questo contesto l’accusa di *Egotism* da parte di G. Santayana alla Filosofia Tedesca. Per “egotism” Santayana intende “la soggettività del pensiero e la caparbieta nella morale”, *Egotism in German Philosophy*, London-Toronto 1916, p. 7.

di Dio come coincidenza degli opposti, o quello dell'Io creatore del mondo di Fichte corrispondono ai fatti, se la dottrina di Schelling sull'identità di natura e di spirito o la metafisica della volontà di Schopenhauer siano "vere"?⁴⁹

Ciò che resta al "pensiero dell'essere" sono il Neo-kantismo, lo Storicismo e la Fenomenologia⁵⁰. I primi due, di fatto, convergono nel tentativo di «pensare il concetto di esperienza in maniera più ampia di quanto abbia fatto Kant»⁵¹ ancorandolo allo psicologismo e all'ambito della storia e delle scienze sociali. La fenomenologia, come vedremo, resta l'unica Filosofia possibile, pur tuttavia nella sua pura e assoluta *limitazione* noematica – vale a dire nel tentativo di "descrivere gli uomini in un modo che in qualche maniera *viene prima* di quello offerto dalla scienza"⁵².

49. G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 20.

50. Va segnalata una più puntuale classificazione delle filosofie del Novecento da parte di J. M. Bochenski in: *Filosofie della Materia, Filosofie dell'Idea, Filosofie della Vita, Filosofie dell'Esistenza, Filosofie dell'Essenza, Filosofie dell'Essere*, cfr. *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Lehnen, Berna 1951².

51. H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., p. 129.

52. N. Goodman esprime qualcosa di analogo, per quanto ad un livello di generalizzazione superiore. Sostiene che la sopravvivenza della filosofia richiede che la si guardi «in modo nuovo [...] con una concezione della sua natura e dei suoi scopi, nonché, quindi, con un nuovo apprezzamento dei suoi metodi e dei suoi risultati», *La revisione della filosofia*, in *La filosofia contemporanea in USA*, Asti, Roma 1958, p. 95. Rorty sposta, in modo convincente, il discorso sul piano dell'ermeneutica privilegiando Gadamer (e Heidegger) piuttosto che Husserl: «L'epistemologia considera la speranza di accordo come un segnale dell'esistenza di un terreno comune che unisce i parlanti, magari a loro insaputa, in una razionalità comune. Per l'ermeneutica essere razionali significa volersi astenere dall'epistemologia – dal pensare che vi sia uno speciale insieme di termini in cui tutti i contributi della conversazione dovrebbero poter essere sistemati –, familiarizzarsi con il gergo dell'interlocutore piuttosto che tradurlo nel proprio. Per l'epistemologia essere razionali significa trovare l'insieme di termini adeguati alla traduzione di tutti i contributi per rendere possibile l'accordo. Per l'epistemologia la conversazione è ricerca implicita. Per l'ermeneutica la ricerca è normale conversazione. L'epistemologia considera i partecipanti uniti in quel che Oakeshott chiama una *universitas* – un gruppo unito dal comune interesse a conseguire un fine comune. L'ermeneutica li considera invece uniti in quel che lo stesso Oakeshott chiama una *societas* – persone cioè i cui cammini attraverso la vita si sono trovati in contatto, uniti dalla civiltà piuttosto che da un fine comune o ancora meno da una base comune», *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., pp. 241-242. L'esito di Rorty è molto attraente sul piano dello spostamento del discorso filosofico – che Rorty limita, tuttavia, all'epistemologia – nel discorso sociologico: «Userò *edificazione* per indicare

5. Ha ragione Simmel la *filosofia è un'état d'âme*, e – per questo – afferma Heidegger: «Tutto ciò è molto imbarazzante»⁵³. Ciò che resta, come sostiene anche Dilthey, sono “filosofie, ma non una filosofia”⁵⁴; ciò che resta è una *Filosofia a brandelli*, ovvero “pezzi” di un discorso apprezzabili, quando lo sono, per acume, intelligenza⁵⁵, voli pindarici e quanto altro che appartiene più alle categorie letterarie⁵⁶ che a “conoscenza di” porzioni del mondo, dell'essere umano e dell'uomo in quanto parte del mondo⁵⁷. È *saggistica*, vale a dire, riflessioni di persone

questo progetto per la scoperta di maniere di parlare nuove, migliori, più interessanti e più fruttuose. Il tentativo di edificare (noi stessi o altri) può consistere nell'attività ermeneutica di operare connessioni [...] tra la nostra disciplina e un'altra disciplina che sembri perseguire scopi incommensurabili in un vocabolario incommensurabile. Ma può invece consistere nell'attività poetica di escogitare questi nuovi scopi, nuove parole o nuove discipline, seguita da un atteggiamento per così dire inverso rispetto all'ermeneutica: dal tentativo cioè di reinterpretare l'ambiente che ci è familiare nei termini non familiari delle nostre nuove invenzioni. In entrambi i casi l'attività [...] è edificatoria senza essere costruttiva – se *costruttivo* indica il tipo di cooperazione nel completamento di programmi di ricerca che ha luogo nel discorso normale. Infatti il discorso edificante *si suppone* che sia anormale, che ci tragga fuori dai nostri vecchi io con la forza dell'estraneità, e ci aiuti a diventare degli essere nuovi», *ivi*, p. 276.

53. È l'aggettivo usato da M. Heidegger per descrivere la situazione/condizione della filosofia del '900 nella famosa discussione con Cassirer a Davos nel 1929. Cfr. L. Strauss, *An Introduction to heideggerian Existentialism*, Chicago 1989 – trad. it. in F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1999.

54. W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, cit., pp. 405-406. Cfr. anche G. Deleuze e F. Guattari, i quali ammettono, seppure con la morte nel cuore, che «la filosofia non è una formazione discorsiva», cit., p. 12.

55. Per es.: «Ogni sensazione è una domanda, anche se solo il silenzio le risponde», *ivi*, p. 198.

56. Per es.: «Da tutto ciò che un soggetto può vivere, dal corpo che gli appartiene, dai corpi e dagli oggetti che si distinguono dal suo e dallo stato di cose o dal campo fisico-matematico che li determinano, si sprigiona un vapore che non assomiglia loro, che invade il campo di battaglia, dove battaglia e ferita sarebbero componenti o variazioni di un evento puro in cui traspare soltanto un'allusione a ciò che riguarda i nostri stati», *ivi*, p. 156.

57. E. Garin rende bene questa idea per quanto la limiti all'esistenzialismo: «Privata di ogni privilegio (di metodo, di accesso al reale, di oggetto e campo di indagine), dissolta in una temperie culturale e in uno stile, la filosofia degli esistenzialisti si esprime assai più che nei trattati, nella letteratura; nei romanzi e nei drammi, nei diari e nelle meditazioni», *Filosofia*, cit., p. 995. Meglio ancora R. Carnap: «L'analisi logica dei problemi filosofici mostra che questi sono di tipi assai diversi [...]. Per quanto concerne le questioni oggettive i cui oggetti non sono compresi nelle scienze

sagge che si avvicinano a volo d'angelo sul mondo, senza poterlo mai penetrare; è produzione di idee multiformi e, a volte, vaghe⁵⁸; è un «gioco di prestigio» con le idee senza nessun ancoraggio alla realtà⁵⁹; e pure, alcune volte, raramente, straordinariamente penetranti, efficaci, lungimiranti⁶⁰. È il caso, ovviamente, di Nietzsche; gran parte della sua opera è un monumento di *Filosofia a brandelli*. Scrive Nietzsche nel 1887, pochissimi anni prima della Grande Esposizione Universale di Parigi (1900), che decretava l'apparente trionfo dell'uomo sul futuro:

Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio come se si avviasse verso una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa [...]. L'umanità non presenta uno sviluppo verso il

elaborate rigorosamente, da un esame critico è risultato trattarsi di pseudo-problemi. Le fittizie proposizioni della metafisica, della filosofia dei valori, dell'etica [...] sono pseudoproposizioni: esse non hanno alcun contenuto logico, non essendo altro che espressioni di sentimenti che tendono a loro volta a suscitare sentimenti e volizioni in coloro che le ascoltano», *Sintassi logica del linguaggio*, Silva, Milano 1961, p. 377.

58. Cfr. anche B. Russell: «La filosofia è uno studio diverso da quello delle altre scienze: i suoi risultati non possono venire confermati dalle altre scienze, né le altre scienze possono contraddirli», *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method Philosophy*, The Open Court Publishing Company, London 1914, pp. 236-237. Anche E. Garin esprime qualcosa di analogo: «Dopo l'illusione del positivismo ottocentesco, la filosofia, ripudiando la scienza, aveva aperto le porte all'irrazionale, al misticismo e alla retorica, di fronte a una scienza che cercava invano di chiarire razionalmente i propri fondamenti, i propri strumenti, il proprio significato e che invocava una unità del sapere tanto irraggiungibile quanto indispensabile», *Filosofia*, cit., p. 982.

59. R. Rorty tenta di salvare il salvabile ancorando la Filosofia ad una sorta di impegno morale che «dovrebbe essere quello di continuare la conversazione dell'Occidente» proponendo di «considerare» [...] come scopo essenziale della filosofia edificante il mantenimento della conversazione, piuttosto che la scoperta della verità oggettiva», *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., pp. 304 e 290. È evidente che in tale prospettiva, che ritengo sia la sola presente al momento, la Filosofia cambia radicalmente registro.

60. Cfr. G. Simmel, *Sulla storia della filosofia*, in *Appendice a I problemi fondamentali della filosofia*: «Il filosofo è colui che è dotato di un'anima che non risponde, come quella della maggior parte degli uomini, solo a questa o a quella particolarità, ma risponde coscientemente all'esistenza nel suo complesso, assunta come un'unità; e la sua risposta possiede tuttavia una certa specie di sovraindividualità, teoricamente non ancora ben descrivibile, che non è validità generale, ma è comparabile a quella che le opere d'arte possono mostrare accanto alla loro natura altamente soggettiva», cit., pp. 131-132.

meglio, o verso ciò che è più forte e superiore [...]. Non c'è nessuna necessità che sviluppo significhi elevazione, potenziamento, rafforzamento [...]. Se un giorno sarà possibile tracciare attraverso la storia linee isocrone di civiltà, allora il concetto moderno di progresso risulterà bellamente rovesciato [...]. La concezione del mondo [...] è singolarmente fosca e spiacevole [...]. Manca la contrapposizione tra un mondo vero e uno apparente: c'è solo un mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso [...]. Un mondo così fatto è il vero mondo [...]. Noi abbiamo bisogno della menzogna per vincere questa realtà, questa verità, cioè per vivere [...]. La metafisica, la morale, la scienza [...] vengono prese in considerazione solo come diverse forme di menzogna: col loro sussidio si crede nella vita⁶¹.

È come se Nietzsche stesse guardando *Guernica* di Picasso, la cui realizzazione è posteriore di circa quarant'anni. Per quanto paradossale e assurdo, è più facile pensare che *Guernica* ispiri Nietzsche, piuttosto che Nietzsche abbia ispirato Picasso. È la magia di questo tipo di Filosofia, descrivere situazioni al momento irreali che diventeranno reali e che la magia della rappresentazione artistica *reifica* con maggiore nitidezza rispetto alla stessa realtà⁶².

6. Esempiare, a tale riguardo, è la riflessione sull'impiego dell'aggettivo "puro" da parte dei filosofi post-hegeliani. In via preliminare è opportuno osservare che "puro" rinvia ad una definizione di *stati*, privi di qualunque altra determinazione, per es. "oro *puro*", "acqua *pura*" e così via. Al di là di tale impiego viene il sospetto che quando si usa l'aggettivo "puro" esso viene utilizzato con funzioni e significati sostantivi. Un esempio: il "*puro* guardare" o è riconducibile ad una *teoria delle visioni* (di Cartesio, per es.), ovvero ad una chiarificazione intorno alle condizioni fisiologiche e naturali circa la possibilità di "guardare", ovvero si lancia un ammiccamento alla sostantività del

61. F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1887-1888*, in *Opere*, a cura di G. Galli e M. Montinari, volume VIII, t. II, Adelphi, Milano 1971, pp. 392 e ss.

62. Credo che sia suggestivo vedere in questo contesto G. Lukács che guarda Nietzsche che guarda *Guernica*: "Il mondo non è più il palcoscenico ricco di vicende sul quale l'io, in abiti sempre nuovi e cambiando a suo piacere le quinte, possa recitare le sue proprie tragedie e commedie interiori. Esso è diventato un cumulo di rovine [...]. Non vi è più nulla di solido, nessun punto di appoggio. E nel deserto sta l'io solo in angoscia e tormento", *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1980², pp. 496-497.

“puro” guardare riferendosi all’atto o alla capacità dello sguardo privo di qualunque datità di sguardo: cioè si ritorna ai casi precedenti.

La critica della sostantività dell’aggettivo “puro” è corroborata dalla considerazione che in quanto “aggettivo”, *puro*, dovrebbe prevedere una infinità di sinonimi, la qual cosa non è né prevista, né prevedibile, né consentita, né, soprattutto, congetturabile nei casi in questione. Quale potrebbe essere, per es., il (i) sinonimo (i) del concetto di “pura durata” di Bergson? ovvero di “pura esperienza” di James, ovvero di “puro pensiero” di Frege? ovvero degli infiniti “puri” di Husserl: “io puro”, “fenomeni puri”, “pura immanenza”, “puro guardare”, “pura evidenza”, “soggettività pura”, “coscienza pura”, “ego cogito puro” e così via. Un certo filosofo di Königsberg che, pure, ha dato prova di saper impiegare l’aggettivo “puro”, ogniqualvolta l’ha impiegato ne ha dato, non di meno, una epitetazione. Quando, nella *Estetica trascendentale*, parla di rappresentazioni *pure* chiarisce che sono “pure” in quanto “non è mescolato nulla di ciò che appartiene alla sensazione”⁶³. E così nei *Prolegomeni della ragion pura* la razionalità “pura” è definita in quanto libera da un anche minimo predicato empirico⁶⁴. Per non parlare, poi, di ragione “pura”, ovvero – per dirla con Galilei – del modo nel quale conoscere qualcosa assolutamente a priori⁶⁵.

Ancora Husserl parla di “assoluta datità del puro guardare”⁶⁶ (ma quanti aggettivi!) che esiste, se esiste – ma questo è meno congetturabile –, soltanto in un particolare essere umano e in una particolare fase di “assoluta” – qui il sinonimo c’è ed è “totale” – pre-socializzazione, ovvero nel neonato!⁶⁷ Dopodiché ciò che Husserl chiama “datità del guardare” corrisponde a un atto intenzionale, ma non di natura psichi-

63. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 66.

64. *Ivi*, p. 320.

65. *Ivi*, p. 57.

66. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in *Husserliana*, II, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1950 – trad.it., *L’idea della fenomenologia: cinque lezioni*, a cura di E. Franzini, Mondadori, Milano 1995, p. 50.

67. La differenza tra la Filosofia e la Sociologia sta tutta qui. Dispiace che Husserl non si sia voluto “sporcare le mani” con Feuerbach, che sembra rivolgersi proprio a lui (e a Heidegger e a Gadamer e a Cassirer) quando definisce l’uomo quale *mondo dell’uomo nella sua esistenza nel mondo come un membro del mondo, non nel vuoto dell’astrazione come una monade isolata, un monarca assoluto, un dio extraterreno indifferente*.

ca bensì *culturale*. Qui il riferimento, oltre che andare naturalmente a Weber, va ad Husserl stesso. Infatti, quando Husserl definisce *l'io puro* come unità costituita in necessaria “relazione” con il flusso dei viventi non fa che ribadire, con un linguaggio filosoficamente sostenuto, il concetto di aggregato umano e la relativa *costruzione* sociale dell'essere, che in quanto *costruzione* vieta, per definizione, qualunque impiego sostantivo dell'aggettivo “puro”.

Il programma husserliano di “andare alle cose stesse!” è, come è stato, un ottimo programma filosofico, il quale tuttavia non esaurisce, direbbe Husserl, la “pura” – vale a dire “adeguata sostantivamente” – “consistenza” delle *cose stesse*. Tanto nel mondo della natura in sé, tanto nel mondo della natura interagente con il mondo umano, tanto nel mondo degli aggregati umani, tanto nella “pura” – vale a dire “individualissima” – soggettività umana, le *cose stesse* hanno *concomitantemente* “dimensioni” diverse. Pensiamo, per es., al *ragioniere* Mario Rossi, al sig. Mario Rossi *marito* di ..., al *papà* Mario Rossi padre di..., al *figlio* Mario Rossi figlio di... e così via. Dov'è la *cosa stessa* (“Mario Rossi”)? Meglio, dov'è il *puro* “Mario Rossi”? Ovvero, per portare questa discussione su un piano filosoficamente più evoluto, dov'è il *puro* Socrate o il *puro* Platone? (Secondo Simmel: «Lo stesso uomo può essere per noi oggetto della conoscenza e della creazione artistica, proprio lo stesso avvenimento può valere come momento del nostro intimo destino o come prova dell'intervento di Dio, proprio lo stesso oggetto come pura impressione sensibile e come momento di una costruzione metafisica della realtà⁶⁸»). Risponde Cassirer:

Abbiamo il Socrate di Senofonte e quello di Platone, abbiamo un Socrate stoico, scettico, mistico, razionalista e romantico. Sono immagini del tutto diverse, senza essere per questo, false: ognuna ci presenta sotto aspetti differenti il Socrate storico, la sua fisionomia intellettuale e morale. Platone vide in Socrate il grande dialettico e il grande maestro di etica; per Montaigne egli fu un filosofo antidogmatico che confessa la propria ignoranza. Friedrich Schlegel e i pensatori del romanticismo tedesco diedero rilievo all'ironia socratica. Le cose non vanno altrimenti nel caso dello stesso Platone. Abbiamo un Platone mistico, il Platone dei neo-platonici, un Platone cristiano, il Platone di Agostino e di Marsilio Ficino; abbiamo il Platone razionalista, il Platone

68. G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 11.

di Moses Mendelsohn, e qualche decennio fa ciò era stato presentato perfino un Platone kantiano⁶⁹.

In questa prospettiva (husserliana) si apre un'affascinante simmetria con il *principio di indeterminazione* di Heisenberg e con alcuni noti spunti del teatro di Pirandello, se non con l'esistenzialismo. Paradossalmente, la *cosa stessa* "Mario Rossi" non esiste. Esistono *attribuzioni di connotazioni* di cose "Mario Rossi", ovvero la *dimensione sociale* di Mario Rossi, così come è prevista e prevedibile nei modelli culturali che Mario Rossi e la società *insieme* si sono dati⁷⁰.

Ciò che vale per Husserl, *mutatis mutandis*, vale, per es., per H. Cohen e per Deleuze-Guattari. Cohen sostiene che le *forme pure* costituiscono la "legalità" in base alla quale si determina l'esperienza; sono le "leggi" in base alle quali si producono "le cose"⁷¹. Ciò è condivisibile, ma a partire da quando? Soffermiamoci sulle *produzioni umane*. Non c'è dubbio che qualunque produzione umana è sussunta da "produzioni pure" ovvero da *modalità di produzione storicamente divenute così e non altrimenti*⁷².

69. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 2004, pp. 303-304.

70. Credo che la critica nicciana dell'ontologia possa essere trasferita al concetto di "puro": «L'altra idiosincrasia dei filosofi non è meno pericolosa: essa consiste nel confondere le ultime cose con le prime. Essi mettono ciò che fa la sua apparizione per ultimo [...] il *concetto supremo*, cioè il più generale, il più vuoto, l'ultimo nebbioso baluginare della realtà svaporante, al principio del principio. A sua volta, questo è solo il loro modo di esprimere la loro venerazione: la cosa più alta non deve essere nata dalla più vile, addirittura non deve essere nata [...]. Così arrivano al loro stupendo concetto di Dio. L'ultima cosa, la più tenue, la più vuota è postulata come la prima, causa assoluta, *ens realissimum*. Chi si sarebbe mai figurato che l'umanità dovesse prendere sul serio i disturbi mentali di morbosi ragni filatori! E ha pagato caro per averli presi sul serio!», F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, in *Opere filosofiche* vol II, UTET, Torino 2003.

71. Hermann H. Cohen, *Kants Theory der Erfahrung*, Berlin 1871 – trad. it., *La teoria kantiana dell'esperienza*, Angeli, Milano 1990, p. 37.

72. Credo che Rorty voglia dire la stessa cosa quando afferma: «Diceva Epicuro: 'Quando sono io, non è la morte, e quando è la morte, non sono io', scambiando così una vacuità con un'altra. Perché la parola 'io' è vuota tanto quanto la parola 'morte'. Per dare corpo a questi vocaboli si devono aggiungere i dati sull'io in questione, specificare esattamente cos'è che non sarà più, dar concretezza alla paura», *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 34. Il riferimento alla *concretezza* ritengo

Deleuze e Guattari pensano che il “pensiero” sia, per parafrasare Nietzsche, “una dote miracolosa proveniente da un mondo miracoloso”; sia *qualcosa* di fisso, autonomo, extracorporeo, fissamente dato, sia come, se non proprio, Dio. È evidente che la conseguenza di ciò è la “pura” – vale a dire totale – astoricità del pensiero, in quanto esso non ha bisogno di alcunché che susciti il pensiero. Nei successivi paragrafi vedremo, all’opposto, le conseguenze dell’incivilimento nel Pensiero, ovvero nella produzione dei pensieri, anche attraverso l’associazione tra il concetto di “incivilimento” di Adorno e Horkheimer e “il percorso che conduce all’adulità” esposto da Kant nell’*Antropologia pragmatica*.

Ad onor del vero, Deleuze e Guattari giungono fino alle soglie di una presupposizione di “pensiero” e “incivilimento”. Forse è il diavolo di Husserl che li conduce, nella loro inconsapevolezza sociologica, a questo punto. Nel capitolo III della citata *Che cos’è la filosofia?*, “I personaggi concettuali”, una sorta di sociologia della conoscenza, Deleuze e Guattari affermano:

Gli atti di parola nella vita corrente rinviano a dei tipi psicosociali che testimoniano in realtà di una terza persona nascosta [...]. Chi è Io? È sempre una terza persona⁷³.

Deleuze e Guattari compiono uno sforzo immane e vano per: a) definire la filosofia contemporanea; b) darle un futuro degno della tradizione filosofica occidentale pre-hegeliana. Il tentativo, ahimé, non funziona. Vediamone le ragioni.

La risposta alla domanda *Che cos’è la filosofia?* viene scissa in due discorsi. Il primo riguarda, propriamente, alcune definizioni tecniche di modalità di dare compostezza al pensiero. Si parla, allora, di *estensione* e *intensione* del concetto, di *endo-* ed *eso* *referenza della proposizione* di *endo-* ed *eso* *consistenza delle proposizioni*, di *insiemi funzionali immanenti percettivo-affettivi*, di *percetti* e così via. Tutto ciò che dovremmo trovare all’interno della borsa-lavoro del filosofo, ma niente di filosoficamente rilevante. Poi seguono 40 pagine, delle 219 complessive, in cui si procede ad una ricognizione, molto dotta e critica, della pittura della prima metà del Novecento. Ed infine si stringe il

che avvicini Rorty alla sociologia. Infatti, che cos’è il suo concetto di “sdivinizzare il mondo” se non una teoretica sociologica?

73. G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos’è la filosofia*, cit., p. 54.

cerchio ipotizzando che la filosofia (così, per unzione divina), insieme all'Arte e alla Scienza, costituisca *una delle tre grandi forme del pensiero*.

Ridotto alla sua disarmante semplicità, l'impianto filosofico di Deleuze e Guattari è il seguente: 1) c'è il caos; 2) c'è il cervello (che funziona sempre e comunque); 3) ci sono Filosofia, Arte e Scienza che sistemano tutto (ma allora come fa a tornare il caos?). Al riguardo si può osservare che:

- sub 1) il mondo non è affatto caotico, bensì è supremamente ordinato; se caos c'è, è nella testa del filosofo che, ritenendo di dover comprendere tutto il Mondo, imputa la sua sconfitta al fatto che ha dovuto giocare in un "campo impraticabile". Immaginate quanto caos doveva esserci nella testa dei filosofi dell'antichità quando vedevano il cielo squarciato da un fulmine, oppure il Mare salire e scendere mentre la Terra era ferma.
- sub 2) è esattamente l'opposto di quanto asseriscono Deleuze e Guattari quando affermano, sembrando dei nipotini di Heidegger: «È il cervello che pensa e non l'uomo, essendo l'uomo soltanto una cristallizzazione cerebrale»⁷⁴.
- sub 3) Per farla breve, comprendo il tentativo di difendere fino all'assurdità la Filosofia – dopotutto ognuno fa il proprio mestiere. Ma, mentre non faccio fatica a vedere i *prodotti artistici* (*I girasoli*, *Segmento 8*, *Enigma di una giornata* e così via), i *prodotti scientifici* (il cannocchiale, il telescopio elettronico, la pila voltaica, il reattore nucleare, il superprotosincrotrone e così via), dove sono i *prodotti filosofici* (dopo Hegel, escluso Husserl)? E, a scanso di equivoci, che cosa sarebbero Arte e Scienza senza *produzioni* artistiche e scientifiche?

Con l'arte, la filosofia, oggi, condivide il piano puramente soggettivo (la filosofia come *esercizio intellettuale privato* di Derrida, per es.⁷⁵); ma contrariamente all'arte, la filosofia non si libera della menzogna di essere verità⁷⁶.

Deleuze e Guattari mostrano con cartesiana precisione che la filosofia, quando la si definisce, non ha alcunché di filosofico. Essi tentano di ancorare teoreticamente il filosofare all'intuizione, specificando che si ha filosofia

74. *Ivi*, p. 213.

75. Cfr. J. Derrida, *La carte postale*, Aubier-Flammarion, Paris 1980.

76. In realtà, T.W. Adorno, in *Minima Moralia*, dice: «L'arte è magia liberata della menzogna di essere verità», Einaudi, Torino 1954.

“solo se si considera l'intuizione come l'avvolgimento di movimenti infiniti del pensiero che percorrono senza sosta un piano di immanenza”⁷⁷.

L'esito di tale ancoraggio viene chiarito successivamente nell'*Esempio III*, quando definiscono Spinoza “il principe dei filosofi” in quanto è l'unico “a sapere perfettamente che l'immanenza è immanente solo a sé stessa, che è quindi un piano percorso dai movimenti dell'infinito, riempito dalle ordinate intensive”⁷⁸:

Nell'ultimo libro dell'*Etica*, col terzo genere di conoscenza, egli (Spinoza) ha tracciato il movimento dell'infinito e ha dato al pensiero velocità infinite. Qui egli raggiunge velocità inaudite e scorciatoie così folgoranti, che si può solo parlare di musica, di tornado, di vento e di corde⁷⁹.

Non si può non concordare, seppure parafrasando il loro pensiero, con Deleuze e Guattari, sostenendo che *la filosofia è sempre vinta da sé stessa, ossia dall'insignificanza degli esempi di cui si nutre*⁸⁰.

Ancora una volta ha ragione Heidegger, non solo a distaccarsi dal Maestro (Husserl) per la critica alla presunta “purezza” dell'io, ma per il più radicale distacco dai neo-kantiani, la cui motivazione può essere presa a modello per una critica del concetto filosofico di “puro”:

Per i neo-kantiani il soggetto non è né uomo né dio; non si sa chi sia; e alla domanda circa l'entità di questo io puro, dentro il quale si costituisce il mondo, essi rispondono un concetto⁸¹.

... il nuovo impulso cresce io mi affretto a bere la sua luce eterna, dinanzi a me il giorno e dopo me la notte, il cielo al di sopra e al di sotto i flutti.

(Faust, I, Scena II)⁸²

77. G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 30.

78. *Ivi*, p. 38.

79. *Ibidem*.

80. *Ivi*, p. 136. In realtà Deleuze e Guattari affermano: «La logica è sempre vinta da sé stessa, ossia dall'insignificanza dei casi di cui si nutre».

81. Citazione tratta da G. Gigliotti, *Avventure e Disavventure del Trascendentale*, Guida, Napoli 1989, p. 89.

82. È la conclusione del Saggio weberiano *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*.

Lessico sociologico: *Oeffentlichkeit e Aufklärung*

Per quanto, come è noto, Habermas sia un sociologo estremamente *produttivo* la sensazione che rimane dopo la lettura di ogni suo testo è che si è dinanzi a qualcosa di *incompiuto*. In questo senso è opportuno parlare delle teorie di Habermas come *teorie in via di elaborazione*. Lo spirito dell'Umanesimo, da Ficino a Pico, da Nizolio a Pletone, a Pomponazzi, Zabarella, Valla, Ramo, Vives e così via, sembra essere presente in Habermas, che cerca una spiegazione definibile in termini di *totalità* della società contemporanea. Da *Erkenntnis und Interesse* (*Conoscenza e interesse*) a *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (*Problemi di legittimazione nel tardo-capitalismo*), considerando una tappa fondamentale il volume *Theorie der Gesellschaft* (*Teoria della società*) – in modo particolare le sezioni IV, V, e VI –, Habermas opera dei tentativi per impadronirsi di strumenti che possono consentirgli una teoria *esauriente e completa* della società.

Il presupposto di questo *cammino* è rappresentato da una correzione «terminologica» della 11^a *Tesi su Feuerbach*: posto che il mondo (la Società) si sia trasformato non nei termini marxiani, occorre comprendere questa *metatrasformazione*.

Il problema della «comprensione dell'attuale» (per esprimere in termini hegeliani l'esigenza di comprendere il reale, cioè la società) è stato storicamente risolto *determinando* l'Essere – la quale determinazione per lo più coincideva con l'*idea emergente*. Mentre nelle società del passato il momento giuridico, economico, politico e così via sono restati *equivocamente* racchiusi nella *determinazione storica dell'Essere* – ora, ai nostri giorni, questi «momenti» sono veri e propri «esseri» che richiamano vere e proprie legittime e divergenti «comprensioni». Il problema della *comprensione dell'attuale*, dunque, presenta un aspetto analitico, nel senso che occorre distinguere il *momento* in cui si colloca

l'analisi, e uno sintetico, nel senso che «svolgere» questo *momento* implica una serie di riferimenti ad altri *momenti* storicamente precedenti¹.

La definizione di *Oeffentlichkeit* in Habermas esclude di considerare in modo riguardevole le opere precedenti *Student und Politik*, che sono la tesi di laurea *Das Absolute und die Geschichte* (*L'assoluto e la storia*), il saggio *Die Dialektik der Rationalisierung* (*Dialettica della razionalizzazione*) e l'articolo *Antropologhie* (*Antropologia*).

La ricerca empirica *Student und Politik* si svolge nell'arco di due anni, dal '57 al '59, proprio nel periodo dell'assistentato presso Adorno, a cui A. Frisé aveva presentato il promettente Habermas. Nel corso di questa ricerca nasce e prende consistenza il problema della *Oeffentlichkeit* come categoria della società borghese. A. Gajano, nella prima parte del saggio *Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas*, rileva in Habermas e nella Scuola di Francoforte una «ambiguità di fondo»:

Il radicalismo negativo di una teoria critica che esaspera la contraddizione tra concetto e realtà si intreccia con una sorta di storicismo progressista e democraticista. [...]. Egli rivolge una critica radicale alle cosiddette democrazie occidentali alla luce degli ideali di libertà civile che stanno alla base dell'idea di democrazia².

Il punto critico che fa saltare le osservazioni di Gajano è illustrato da C. Grossner:

La teoria politica di Habermas spiega che cosa egli intende per “sviluppo di una effettiva democrazia”: oggi la nostra democrazia non è reale giacché le norme dello stato di diritto borghese, tranne la forza, sono ampiamente al di sotto della reale condizione. La separazione del potere ha luogo *de jure* non *de facto*. Il parlamento deve curarsi della costituzione secondo le leggi – in realtà esiste uno spazio incontrollato extra-sociale nel quale intriganti, associazioni, gruppi di persone e così via frammischiano i loro interessi personali che poi

1. Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, specificamente il saggio *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, pp. 57-141.

2. A. Gajano, *Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas*, in «Quaderni di rivista trimestrale», 33-34/maggio 1982, p. 47.

vengono approvati dal parlamento. Nella concezione del secolo passato dello Stato, come guardiano notturno (Lasalle) l'economia e la scienza intendevano mantenersi libere dall'influsso dello stato; Stato e società erano separati. Oggi la forza sociale è forza politica, Stato e società nella prassi politica si equivalgono. Ed inoltre sono manchevoli quelle istituzioni che potrebbero mettere sotto controllo questa malata realtà sociale. *I cittadini apolitici in sé sono il prodotto della realtà politica*. I cittadini apolitici infatti non possono formare nessuna opinione pubblica critica. E l'opinione pubblica è la parola d'ordine della teoria critica di Habermas. [...] Le società devono essere organizzate nella loro interna struttura secondo il principio della opinione pubblica³.

Come Marx nella *Questione ebraica*, e con lo stesso «spirito» con cui egli ha riscritto la *Filosofia del diritto* di Hegel, così, limitatamente a questo senso, Habermas in *Student und Politik* analizza le democrazie occidentali credendo *seriamente*, come Marx, alle loro possibilità formali, e quindi constatando, come Marx, una sostanziale non-democrazia.

Di fatto la situazione sociale sembra rinviarci alla seguente alternativa storica: o lo Stato di diritto di ispirazione liberale realizza prima o poi le proprie intenzioni nello Stato di diritto di ispirazione sociale e democratica, oppure rovescia la propria natura ed assume una più o meno palese struttura autoritaria. [...]. Certo la realtà costituzionale dello stato di diritto borghese si trova da sempre in contraddizione con l'idea della democrazia che è una delle sue condizioni di partenza; e tuttavia lo stato di diritto è sempre riuscito a mantenere questa contraddizione nel proprio ambito. La forma sviluppata che esso ha assunto nel frattempo nei Paesi progrediti del mondo occidentale sembra tuttavia sempre più insidiata nella contraddizione tra ciò che lo Stato di diritto aspira ad essere secondo l'idea e ciò che è in realtà⁴.

La *teoria critica* di Adorno e Horkheimer era giunta al concetto di «fabbricazione artificiale della natura», Habermas qui enuncia il

3. C. Grossner, *I filosofi tedeschi contemporanei*, Città Nuova, Roma 1980, p. 41.

4. J. Habermas, L. Von Friedeburg, Ch. Oehler, F. Wetz (a cura di), *Student und Politik*, Neuwied, 1961, 3ª ed. 1969; tr. it. (soltanto del saggio metodologico di Habermas, *Sul concetto di partecipazione politica*) in J. HABERMAS, *L'università della democrazia*, De Donato, Bari 1968, p. 16.

concetto di «fabbricazione artificiale degli interessi e delle richieste dell'opinione pubblica». La tesi di Habermas è che la sfera politica, più che nel passato, si lascia influenzare dai gruppi privati, i quali – a causa dell'altissimo grado di interdipendenza di tutti i settori sociali – si sentono quasi legittimamente autorizzati a esercitare una influenza sugli organi dello Stato.

Le forme dello Stato di diritto di ispirazione liberale entrano in conflitto con le condizioni sociali ad esse non corrispondenti e sono dunque espressione e al tempo stesso consolidamento di una situazione che favorisce e ostacola la realizzazione di una società politica mirante a conciliare Stato e società, *citoyen e homme*, in quanto affida a mani private una porzione rilevante del potere politico sulla società sottraendo così un efficace controllo pubblico. *In una società in sé politica vengono prodotti cittadini apolitici*⁵.

Habermas, dopo aver ricordato che le moderne democrazie occidentali sono articolate da: volontà del popolo, parlamento, maggioranza parlamentare e governo, *constata* che tra la «volontà del popolo» e la «maggioranza parlamentare» non esiste, come dovrebbe, una stretta *identificazione* in quanto la «volontà del popolo» è *in realtà* fittizia e formata da criteri manipolatori col risultato di «produrre» e «imporre» l'opinione pubblica.

L'autentica sfera pubblica, quella della grande organizzazione dello Stato e dell'economia, viene apparentemente privatizzata e presentata a tutti come se si trattasse di persone e di relazioni tra persone e non di istituzioni e di interessi⁶.

La *impoliticità* del cittadino discende, dunque, dalla manipolazione dell'*opinione pubblica* che, pertanto, non è più formata con il concorso dei cittadini e, dunque, non è più autenticamente tale. Si è, allora, in presenza di notevoli, radicali mutamenti strutturali dell'opinione pubblica, che da detentrica della volontà politica passa a *detenuta* da coloro i quali dominano gli apparati di partito, le grandi concentrazioni industriali e le grandi reti comunicative.

5. *Ivi*, p. 28.

6. *Ivi*, p. 55.

Dialettica dell'illuminismo contiene nell'essenziale gli assunti di *Storia e critica dell'opinione pubblica* – per quanto Habermas non incoraggi mai questa ipotesi di lettura: *Dialettica dell'illuminismo*, infatti, è citata una sola volta e soltanto con un rimando generico⁷. Anche dal punto di vista degli Autori francofortesi – Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, Löwenthal – la situazione non è migliore. Così, Adorno è citato tre volte, due delle quali nell'ambito della sociologia della musica e una in quella della filosofia⁸; di Horkheimer, invece, cita⁹ un passo di *Autorità e famiglia* a proposito del concetto di «umanità» come sede di un «presentimento di una migliore condizione umana»; mentre per la dissoluzione dell'istituto familiare ricorre a Marcuse citando¹⁰ il saggio *Trieblehre und Freiheit* e il volume *Eros und Zivilisation*¹¹; Leo Löwenthal, infine, viene citato a proposito del passaggio da un «pubblico» critico a uno consumatore di cultura; in particolare quando Habermas si riferisce alla comparsa dei momenti socializzanti della letteratura psicologica del XVIII secolo¹².

Tutto questo per la seguente considerazione: *Storia e critica dell'opinione pubblica* trae le proprie radici dalla Scuola di Francoforte, quindi un atteggiamento «distaccato» lascia intravedere delle incrinature non solo concettuali e teoretiche. Ora, proprio queste «incrinature» stanno alla base del rapporto tra *Oeffentlichkeit* e *Aufklärung*.

Riguardo alla cosiddetta teoria critica, alla Scuola di Francoforte e a *Dialettica dell'illuminismo*, la critica italiana ha espresso giudizi tanto entusiasti quanto negativi.

[*Dialettica dell'illuminismo* è] l'opera più matura e significativa che sintetizza le riflessioni e le analisi di Horkheimer e degli intellettuali di Francoforte; può essere ritenuta il «Manifesto» della teoria critica della società¹³.

7. Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, H. Luchterhand, Neuwied 1962; tr. it. Laterza, Bari 1971, p. 34 ed. ted., p. 37 ed. it.

8. *Ivi*, p. 184, nota 2 ed. ted.; p. 199 nota 59 ed. it.

9. *Ivi*, p. 62, nota 3 ed. ted.; p. 68 nota 48 ed. it.

10. *Ivi*, p. 174, nota 3 ed. ted.; p. 189 nota 42 ed. it.

11. *Ivi*, p. 189, nota 1 ed. ted.; p. 194 nota 51 ed. it.

12. *Ivi*, p. 189, nota 3 ed. ted.; p. 205 nota 79 ed. it.

13. G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, il Mulino, Bologna 1968, p. 231.

È un libro tanto ambiguo da prestarsi ai più grossolani fraintendimenti e alla utilizzazione più lontana dagli intenti degli Autori¹⁴.

La collaborazione intellettuale di questi due Autori ha prodotto il suo frutto aureo in quella straordinaria opera che è *Dialettica dell'illuminismo*, vera e propria bibbia del pensiero critico negativo¹⁵.

Non meno oggetto di polemiche è la stessa scrittura, «intensa, violenta, ellittica scrittura del pensiero critico negativo»¹⁶, ovvero «imitazione superficiale di temi e forme del discorso di Marx»¹⁷.

Noto è l'assunto del libro: l'«illuminismo» ha condotto alla sua contraddizione, al razzismo, alla barbarie intellettuale, alla miseria della dialettica «servi» e «padroni», al fascismo e così via. Parafrasando Hegel si può dire che la premessa dell'illuminismo è «il razionale è reale» e «il reale è razionale» la sua conclusione *ideologica*.

Una questione da chiarire riguarda il luogo comune circa l'ambiguità della permanenza illuministica nella critica dell'illuminismo. Vi è una peculiarità bipolare in *Dialettica dell'illuminismo* e, per estensione, nella Scuola di Francoforte. La prima è questa: «io non sono l'umanità e non posso nei miei pensieri sostituirmi senz'altro ad essa»¹⁸; la seconda è quest'altra: «l'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo»¹⁹.

Il termine *Aufklärung* tradotto in lingua italiana oscilla tra i seguenti significati: chiarificazione, delucidazione, illuminazione, informazione, spiegazione, chiarimento, soluzione, rischiaramento e infine «illuminismo». Galvano della Volpe, nella stroncatura che fece scuola, ha scritto:

Troppo unilaterale e povera è la nozione di Illuminismo assunta come premessa. Valga il vero: il criterio del calcolo dell'utile (umano e sociale) è certo una

14. C. Pianciola, *Dialettica dell'illuminismo*, in «Quaderni piacentini», 29/1967, pp. 68-83.

15. T. Perlini, *Autocritica della ragione illuministica*, in «Ideologie», 9-10/1969, p. 155.

16. *Ivi*, p. 156.

17. L. Colletti, *Recensione a Dialettica dell'illuminismo*, in «Problemi del socialismo», 15/1967, pp. 234-237.

18. T.w. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1969, p. 255; tr. it. Einaudi, Torino 1966, p. 255.

19. *Ivi*, p. 217, ed. ted.; p. 221 ed. it.

componente della ideologia in questione, che critica e rifiuta ogni principio di autorità dogmatica, a cominciare da quella religiosa-chiesastica e che dice, quindi, all'individuo umano (per usare i classici termini kantiani): *sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza onde uscire dallo stato di minorità* e così via; ma non è la sola componente, o meglio presa da sola o astrattamente, astraendo cioè dalla deontologia laica che l'accompagna, ossia dalla dottrina dei doveri, della «tolleranza», del «rispetto» dell'individuo umano in quanto fine e mai mezzo e così via, ne resta deformata o mutila quella nozione stessa. In altri termini, non si rende giustizia, né filosofica né storica, al Rischiaramento accentuandone oltre misura l'apporto baconiano e scientifico che è in esso e riducendo quindi l'intelligenza illuminata a mera «ratio calcolante» e a quei suoi più o meno sinonimi che sono «ragione formalistica», «scienza», «sistema», «tecnica», «rilevamento statistico» e così via. Ed è poi evidente che tale impoverimento della nozione di «Aufklärung» è dovuta alla genericità estrema (incredibile) della sua accezione, per cui l'*aufklärung* comincerebbe addirittura con la «astuzia di Ulisse» e – attraverso Bacone e l'avvento della scienza sperimentale – terminerebbe con Sade e Nietzsche²⁰.

Mentre così si esprime Pianciola

Adorno e Horkheimer non intendono «illuminismo» nel senso storicamente circostanziato che solitamente viene collegato al termine. Essi fanno corrispondere a questa parola il concetto di ragione strumentale, che instaura un rapporto definito tra certi mezzi a disposizione e certi fini che si vogliono raggiungere. In questo senso l'illuminismo vero e proprio è solo un momento, sia pur particolarmente significativo, di una storia ben più vasta, e il concetto di «illuminismo» risulta coestensivo a quello di progresso tecnico-scientifico o a quello di progresso culturale, nell'ampia accezione nella quale il termine *cultura* viene assunto nel linguaggio della moderna antropologia²¹.

Da parte sua Perlini così risponde a della Volpe e a Pianciola, e anche a Colletti che ha continuato la «lezione» di della Volpe.

20. G. Della Volpe, *Il paradosso Horkheimer-Adorno sull'illuminismo*, in «Rinascita», 6, giugno 1967, p. 17.

21. C. Pianciola, *op. cit.*, p. 68.

La traduzione italiana del titolo ha dato luogo a più di un equivoco. Vari studiosi hanno inteso il termine nella sua accezione meramente storico-culturale ed hanno di conseguenza accusato i due Autori tedeschi di astoricità e arbitrarietà per aver imposto l'etichetta di illuminista perfino ad Ulisse²².

E così risolve il significato di *Aufklärung*:

Il termine *Aufklärung* viene usato da Adorno e Horkheimer in una accezione assai larga, che comprende il significato storico della parola ma in esso non si esaurisce. L'*Aufklärung* è intesa come illuminazione, rischiaramento, schiarimento, chiarificazione, spiegazione. Tali termini, implicano nell'accezione di cui stiamo trattando, i concetti di svelamento, smascheramento, demitizzazione, demistificazione. Lo svelamento, cui i due Autori si riferiscono, trova la sua piena attuazione nell'Illuminismo storico, ma in esso non si identifica, non vuole identificarsi²³.

Mentre della Volpe, nella traduzione dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* di Marx traduce «*Aufklärung*» con «rischiaramento dei pregiudizi»²⁴.

La prima difficoltà che si pone dinanzi al termine «*Aufklärung*» è che esso viene scritto, come di consueto, con la lettera maiuscola, seguendo la regola della lingua tedesca di scrivere al maiuscolo tutti i sostantivi. Mentre in italiano si notano, in questo senso, delle differenze profonde: dire «illuminismo» o «Illuminismo» non è indifferente. Così, per esempio, Galvano della Volpe parla di «dialettica dell'Illuminismo», dove il significato è: dialettica di un movimento particolare, storicamente determinato, che fa capo all'Illuminismo. La seconda difficoltà è di natura teoretica, e fa capo alla diversa «mentalità» filosofica tedesca. Qui entra in questione il concetto di *totalità*. Alla riflessione filosofica italiana manca generalmente lo sguardo d'insieme e il profondismo tedesco. Frutto di tale «profondismo» è proprio il concetto di *Aufklärung*. Come *Oeffentlichkeit* indica qualcosa la cui determinazione è nello stesso tempo nello sviluppo storico e nel

22. T. Perlini, *op. cit.*, p. 167.

23. *Ibidem*.

24. Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Ed. Riuniti, Roma 1971, p. 232.

concetto determinato, così l'*Aufklärung* implica, ma non si risolve, nel concetto e nel movimento storico.

In linea di principio, *Aufklärung* significa *ragione umana* – la quale viene intesa in modo molto generico, generale e approssimativo, pertanto non strettamente e precisamente in senso storico-filosofico. In questo senso, *questa* «ragione» si confonde con «pensiero», «intelletto», «mente». Quando *ab illo tempore* «un certo animale» (*habilis, erectus, sapiens?*) fu costretto a «industriarsi» e lo fece, coscientemente, «pensando» e «matematizzando», lì è il punto di partenza dell'*Aufklärung*, lì si suggella il suo significato. La categoria dell'utile, che Galvano della Volpe pone *in primo luogo*, è invece *posteriore*. Non è che l'*Aufklärung* «in quanto riconducibile al calcolo scientifico dell'utile [...] si rovescia nel suo opposto»²⁵; bensì l'esercizio del pensiero ha *anche* condotto a irrazionalismi, per mezzo *anche* del rinvio all'utile.

Ci sono due peculiarità da tenere presenti: la triade «*Aufklärung-Aufklärung-Aufklärung*» e «padrone di sé e forza materiale». Il processo che Galvano della Volpe chiama «paradosso», attraversa tre momenti: l'esercizio del pensiero («*Aufklärung*») ha prodotto un mondo razionalizzato in cui la razionalità è, per quanto riflessa, pur sempre «*Aufklärung*», per cui occorre chiarire se il pensiero in nostro possesso è in sé «manchevole». Dunque, la triade iniziale acquista questa più chiara determinazione: esercizio del pensiero – illuminismo – esercizio della mente (anche nel senso di «intelligenza storico-sociale»).

Una volta posto il mutamento dell'esercizio del pensiero in quello della mente, che cosa consente a quest'ultima di superare i limiti del pensiero? Appunto il «padrone di sé» e la «forza materiale». Da una parte l'*Aufklärung*, soltanto a patto di essere «padrone di sé» e «forza materiale», può operare il passaggio della riscrittura della triade iniziale; dall'altra queste due determinazioni sono quelle che operano, su un piano più elevato, la recisione dei limiti storici dell'*Aufklärung*.

Marx, negli anni della reazione a Hegel, ha riflettuto su un problema analogo. In breve, la questione di Marx fu questa: la nascita dell'economico e del sociale ha posto inequivocabilmente il reale come soggetto dell'*Aufklärung*. L'*Aufklärung*, come materialismo storico, è divenuto forza materiale. In tal modo, la distinzione tra logica e politi-

25. G. Della Volpe, *op. cit.*, p. 17.

ca, uno dei fondamenti della filosofia classica, scompare e l'*Aufklärung* si mostra come realmente è.

È qui che cade opportuno il «discorso» di Habermas. Egli si cura, infatti, di indagare «come» e «quando» l'*Oeffentlichkeit* (*forma storicamente determinata dell'Aufklärung*) è coincisa con la sfera della politica.

Lo sviluppo della civiltà si è compiuto all'insegna del carnefice. All'insegna del carnefice sono il lavoro e il godimento. Voler negare questo è andare contro a ogni scienza e a ogni logica. Non ci si può disfare del terrore e conservare la civiltà. Attenuare il primo è già l'inizio della dissoluzione. Da qui si possono trarre le conseguenze più diverse: dal culto della barbarie fascista alla fuga rassegnata nei gironi infernali. Ma se ne può trarre anche un'altra: non curarsi della logica quando è contro l'umanità²⁶.

Due sono i piani nei quali si articola la lettura della dialettica dell'illuminismo: quello dell'idea del movimento autodistruttivo dell'*Aufklärung* e quello dello sviluppo teorico di tale movimento storicamente determinato. Secondo quest'ultima lettura, l'*Aufklärung* si esprime secondo termini storico-filosofici e non presenta contatti con l'*Oeffentlichkeit*. Nella prima lettura, invece, l'*Aufklärung* si esprime nella «realizzazione del sé», nella «rimozione del fuori», nello sviluppo dell'economia borghese – e qui cade anche l'interesse di Habermas.

Il sistema a cui l'illuminismo tende è la forma di conoscenza che viene meglio a capo dei fatti, che aiuta più validamente il soggetto a sottomettere la natura. I suoi principi sono quelli della autoconservazione. La minorità si rivela come incapacità di conservarsi. Il borghese, nelle forme successive di proprietario di schiavi, del libero imprenditore, dell'amministratore è il soggetto logico dell'illuminismo²⁷.

Gli uomini hanno potuto condurre «a termine il doloroso processo di incivilimento»²⁸ a causa della progressiva prevalenza della forza centrifuga che spinge oltre, nel corso dell'evoluzione sociale, il «processo di incivilimento» col risultato di snaturarlo. Il «borghese» è uno dei

26. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 227 ed. ted.; p. 234 ed. it.

27. *Ivi*, p. 90 ed. ted., p. 92 ed. it.

28. *Ivi*, p. 181 ed. ted., p. 185 ed. it.

punti chiave di *Dialettica dell'illuminismo* e in questo contesto emerge pure uno dei motivi più ricorrenti della teoria critica della Scuola di Francoforte: l'*autoconservazione*. Habermas, invece, per quanto riguarda quest'ultimo concetto, anziché risolvere la sfera borghese nel «quadro teologico» dell'*autoconservazione*²⁹, si pone alla ricerca dei nessi, dei mutamenti e così via allo scopo di cogliere *determinatamente* la collocazione sociologica del concetto. In ciò *Dialettica dell'illuminismo* è su un piano più elevato di astrazione rispetto a *Storia e critica dell'opinione pubblica*, ma per questo anche su un piano più generico.

Dal punto di vista dell'*idea*, la definizione che Adorno e Horkheimer danno di «borghese» è conseguente e legittima; dal punto di vista del processo dell'*Aufklärung* è conseguente e legittima una definizione che sia determinata trovando conferma e rispecchiandosi peculiarmente in tutto il processo dell'*Oeffentlichkeit*. La definizione che Adorno e Horkheimer danno è questa: la *ratio borghese* è la *ratio* della *ratio universalis*.

Effettivamente le linee della ragione del liberalismo e dello spirito borghese si inoltrano molto più in là di quanto immagini la concezione storica che data il concetto di borghese solo alla fine del feudalesimo medievale³⁰.

Mentre la definizione di Habermas prende le mosse dalla nascita dell'economico che si pone alla fine del feudalesimo medievale. Così, le tre qualità di Ulisse, l'«inganno», l'«astuzia» e la «razionalità», divengono le virtù pubbliche che sostanzialmente identificano il (letterato) proprietario di merci secondo i presupposti del passaggio della sfera pubblica nella sfera pubblica politica.

Nella società industriale l'amore è annullato. La dissoluzione della media proprietà, il tramonto del soggetto economico indipendente colpisce la famiglia: che non è più da un bel pezzo la cellula famosa della società perché non costituisce più la base dell'esistenza economica del borghese³¹.

E per quanto riguarda la *cultura*:

29. J. Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, cit., p. 34 ed. ted., p. 37 ed. it.

30. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 51, ed. ted; pp. 53-54 ed. it.

31. *Ivi*, p. 114, ed. ted; p. 116 ed. it.

Con la proprietà borghese si era diffusa anche la cultura. Essa aveva respinto la paranoia negli angoli bui della società e dell'anima. Ma poiché il rischiaramento dello spirito non ha portato con sé l'emancipazione reale degli uomini, anche la cultura si è ammalata. Più la coscienza colta lasciava indietro la realtà sociale e più soggiaceva essa stessa a un processo di reificazione. La cultura finì per diventare del tutto merce, diffusa come informazione, senza penetrare nemmeno quelli che ne facevano uso³².

E infine, per ciò che concerne il *borghese*:

Il borghese, per cui *la vita* si scinde in *affari e vita privata*, la vita privata in *rappresentazione e intimità*, e l'intimità nella astiosa comunità del matrimonio e nell'amara consolazione di essere completamente solo, in rotta con sé e con tutti, è già virtualmente il nazista, che è entusiasta e inveisce allo stesso tempo, o l'odierno abitante della metropoli, che può concepire l'amicizia solo come «social contact», come approccio sociale di individui intimamente distanti³³.

Da parte sua, con l'*Oeffentlichkeit* Habermas chiarisce che tra il momento della «intimità» e quello della «solitudine» intercorrono questi fenomeni: istituzionalizzazione della sfera pubblica politica, polarizzazione della sfera sociale e della sfera intima, nuovo principio di pubblicità e dissoluzione dell'ambito borghese.

In conclusione tra *Oeffentlichkeit* e *Aufklärung* si notano sia punti di contatto, sia divergenze. Oltre i due momenti dell'intimità familiare e della sfera pubblica letteraria, pur nell'ambito dei due piani indicati (quello dell'«idea» e quello del «processo» dell'*Aufklärung*), tra l'*Oeffentlichkeit* e l'*Aufklärung* si possono notare i seguenti punti di contatto:

- a) Distinzione tra *ratio* e determinazione *storica* della «verità».
- b) Carattere ideologico della «cultura borghese».
- c) Il «nuovo» principio di pubblicità. Per quanto ad Adorno e Horkheimer resti estraneo il *principio di pubblicità*, che precede il *nuovo* principio di pubblicità, per mezzo del quale attraverso la stampa il borghese ha minato il potere assolutistico.
- d) Il processo di mercificazione della cultura – dal pubblico culturalmente critico al pubblico consumatore di cultura.

32. *Ivi*, p. 127, ed. ted; pp. 210-211 ed. it.

33. *Ivi*, p. 164, ed. ted; p. 167 ed. it.

Le asimmetrie tra *Oeffentlichkeit* e *Aufklärung* consistono, invece, nei seguenti punti:

- a) Nel processo di «strumentalizzazione inconsapevole della scienza», connesso alla «sparizione del singolo» e alla «demitizzazione del linguaggio» che è implicito nel *nuovo principio di pubblicità*.
- b) Nell'industria culturale. In *Dialettica dell'illuminismo* essa viene presentata come la «realizzazione» dell'*Aufklärung*. Habermas ricerca il punto concreto del passaggio tra *Aufklärung* e industria culturale. Qui si pongono delle correzioni di ottica: per esempio non è che l'industria culturale (cioè il principio di pubblicità manipolativa) sia attecchito «nei paesi industriali più liberali»³⁴, ma l'organizzazione sociale di questi Paesi ne è stata il necessario presupposto. I limiti dell'accezione di «industria culturale» di Adorno e Horkheimer si rivelano in questa affermazione: «ciò nonostante l'industria culturale rimane l'industria del divertimento»³⁵. La sua definizione, invece, comprende le seguenti accezioni: *Amusement*, «propaganda commerciale», «processo» (che fa capo all'«*unpolitische Bürger*»), infine «trionfo della soggettivizzazione», come caduta del soggetto pensante.
- c) Nella «mercificazione dell'arte». In *Dialettica dell'illuminismo* all'accessibilità ai prodotti dell'arte viene imputato il fenomeno della «mercificazione»³⁶. In *Storia e critica dell'opinione pubblica* questo fenomeno viene fatto discendere dal mutamento della stampa e precipitare nel principio della pubblicità *manipolativa*.

34. «Non per nulla il sistema dell'industria culturale è sorto nei paesi industriali più liberali, come è là che hanno trionfato tutti i suoi mezzi caratteristici, il cinema, la radio, il jazz e i magazines», *Ivi*, p. 140, ed. ted; pp. 142-143 ed. it.

35. *Ivi*, p. 134, ed. ted; p. 147 ed. it.

36. *Ivi*, p. 166, ed. ted; pp. 169-170 ed. it.

Rubbettino

L'invenzione della socialità: Illuminismo e democrazia¹

Tostoché, si considera attentamente il secolo, alla cui metà ci troviamo, tostoché si tengono presenti gli avvenimenti che si svolgono davanti a noi, i costumi nei quali viviamo, le opere che produciamo e le conversazioni che teniamo, si nota senza fatica che in tutte le nostre idee è avvenuto un mutamento notevole; un mutamento che per la sua rapidità fa prevedere una rivoluzione ancor maggiore nell'avvenire. Solo col tempo sarà possibile determinare esattamente l'oggetto di questa rivoluzione e indicarne i limiti [...] e i posteri saranno in grado di conoscere meglio di noi i difetti e i pregi. La nostra epoca ama chiamarsi anzitutto l'epoca della filosofia. Difatti, quando si studi senza pregiudizi lo stato presente della nostra conoscenza, non si può negare che la filosofia abbia fatto tra noi progressi notevoli. La scienza della natura acquista di giorno in giorno nuove ricchezze; la geometria allarga il suo territorio ed è penetrata in quei campi della fisica che le erano più vicini; il vero sistema

1. Nel corso di questo capitolo tenterò di rendere probabile una lettura dell'Illuminismo che realizza pienamente la filosofia traducendola nelle scienze sociali. Deleuze e Guattari, pur ragionando su un altro piano di immanenza, contribuiscono a chiarire questo assunto. A loro parere "le condizioni di fatto della filosofia" sono "tre cose": «[...] una pura sociabilità come ambito di immanenza, un'indole innata all'associazione che si oppone alla sovranità imperiale e che non implica alcun interesse preventivo, giacché gli interessi conflittuali semmai la presuppongono; un certo piacere di associarsi, cioè l'amicizia, ma anche il piacere di rompere l'associazione, cioè la rivalità [...]; un gusto dell'opinione inconcepibile in un impero, un gusto per lo scambio di opinioni, per la conversazione», *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 80. A ulteriore conferma di questa lettura si nota con piacere che qui Deleuze e Guattari citano il concetto di *socievolezza* di G. Simmel, di cui si tratterà nel successivo paragrafo 21. A mio parere, inoltre, anche Rorty confluiscie in questa lettura. La prima parte del suo *Contingency, Irony and Solidarity* – tradotto in italiano con il titolo augurale di *La filosofia dopo la filosofia, La contingenza del linguaggio*, è associabile alla tematica della "socievolezza" simmeliana.

dell'universo è stato finalmente conosciuto, sviluppato e perfezionato. Dalla Terra a Saturno, dalla storia dei cieli a quella degli insetti, la scienza naturale ha mutato faccia. E con essa tutte le altre scienze hanno assunto una forma nuova. [...]. Tutte queste cause hanno contribuito a produrre un vivo fermento degli spiriti. Questo fermento che agisce in tutte le direzioni ha afferrato tutto quanto gli si presentava, con violenza, come un torrente che rompa gli argini. Dai principi della scienza ai fondamenti della religione rivelata, dai problemi della metafisica a quelli del gusto, dalla musica alla morale, dalle controversie teologiche alle questioni dell'economia e del commercio, dalla politica al diritto dei popoli e alla giurisprudenza civile, tutto fu discusso, analizzato, agitato.

(J. B. Le Rond d'Alembert)

1. Il tracciato di “illuminismo e democrazia” viene configurato a partire da tale ipotesi: la natura della Filosofia risulta compromessa dall'Illuminismo e dalla *sua reificazione socio-politica*, la democrazia, in modo irreversibile, in quanto produce un *nuovo individuo*, che resta incomprensibile se analizzato con gli strumenti della vecchia (e prestigiosa) ragione filosofica. Si tratta di un “individuo” la cui aggettivazione, qualunque aggettivazione, rende evidente la straordinaria trasformazione di cui è stato oggetto, ovvero di cui egli *si è reso soggetto*, consistente in un duplice “arricchimento”: della *storia*, in primo luogo, attraverso la creazione di soggetti *storici*, vale a dire di individui per i quali la storia vive anche *in loro e per loro*²; dell'*incivilimento*, in secondo luogo, attraverso la creazione di soggetti *civili*, vale a dire “persone” nelle quali *l'individualità* dell'individuo viene relegata ad

2. U. Galimberti, nella citata *Introduzione a La fede filosofica* di K. Jaspers, esprime in chiave filosofica il medesimo concetto. Il presupposto, quasi marxiano – laddove Jaspers dovesse consentire tale accostamento – è che «l'essenza dell'uomo è l'esistenza». Quest'ultima «non è un punto archimedeo dal quale si diparte la molteplicità del possibile, ma una situazione legata a una terra, a una storia e a un tempo [...]». La storicità (*Geschichtlichkeit*), da non confondere con la *Histoire* che è la conoscenza storica, [...] rappresenta un cominciamento assoluto che si rileva realizzandosi nella fedeltà all'incondizionata situazione d'origine in cui io divento ciò che sono» (*op. cit.*, pp. 21 e 24). Il problema, qui per noi, è comprendere che cosa si intenda per «fedeltà all'incondizionata situazione di origine» – da parte mia, va inteso ancora nel senso della *Geschichtlichkeit*.

un aspetto – e neppure tanto importante – *dell'esistere in comunità*³. Si tratta *dell'individuo sociale, dell'individuo storico, del cittadino*; in sostanza, comunque lo si chiami, e comunque lo si sia chiamato, di un essere umano che non fa più – quando potesse anche avere l'enorme privilegio di poterlo fare – semplicemente i conti con sé stesso e con il Potere che lo sovrasta, ma con l'insieme, e *tendenzialmente* la totalità, degli esseri umani riuniti in aggregati umani, a loro volta riuniti in (molteplici) “società”.

Da qui l'evidenza: il combinato-disposto di “illuminismo e democrazia” erode il terreno della ragione filosofica a vantaggio di altre, meno universalistiche e più ancorate, ragioni investigative (fondamentalmente le cosiddette “scienze borghesi”). Non solo; ciò che “muore” non è soltanto la ragione filosofica, ma anche il suo termine *a quo*, il soggetto che percepisce e giudica, ovvero l'uomo come è stato ben conosciuto e compreso da Platone, Aristotele... e giù giù fino a Hegel (e certamente Husserl), che ora diventa, nel bene e nel male, “gli esseri umani”, il gruppo, il ceto, i colleghi, la massa e così via.

Espresso in termini filosofici il medesimo concetto suona press'a poco così: l'Illuminismo rigetta la fonte dell'*indubitabilità* cartesiana, quale autoconsapevolezza della coscienza, in favore della ragione (esattamente nel senso chiarito sopra da d'Alembert). Alla luce di ciò è stringente e corretto definire il XVIII Secolo come *il secolo filosofico*⁴, in quanto rinvia all'esame razionale (geometrico, matematico, fisico e così via e anche logico e filosofico) tutto ciò che è oscuro, in qualunque parte del Mondo e della Vita giaccia tale oscurità. Gadamer coglie con precisione tale “essenza” dell'Illuminismo (“quella di non ammettere nessuna autorità e di decidere tutto davanti al tribunale della ragione”⁵) nell'assunzione pregiudizialmente negativa del

3. Cfr. anche R. Rorty: «Solo a partire da Hegel i filosofi hanno cominciato a giocare con l'idea che l'individuo staccato dalla propria comunità è soltanto un animale in più», *La filosofia e lo specchio dell'anima*, cit., p. 145.

4. Con grande acutezza M. Foucault nota che «L'Aufklärung è la prima epoca a darsi un nome da sé. [...] È un periodo che formula da sé il proprio motto, il proprio precetto e che dice ciò che deve fare sia in rapporto alla storia generale del pensiero che in rapporto al suo presente», *Il problema del presente. Una lezione su “Che cos'è l'Illuminismo” di Kant*, in *Poteri e Strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, I Cabiri, Milano 1994, p. 118.

5. H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., p. 565.

pre-giudizio come “giudizio infondato”. Nella distinzione tra ragione e filosofia sta tutto il senso filosofico dell’Illuminismo che, da questo punto di vista, si può correttamente definire, paradossalmente, come *il secolo anticartesiano*⁶.

Come si nota, qui il discorso si amplia, anche banalizzandosi, prestando il fianco a giustificabilissimi rimpianti e/o acute critiche di anti-illuminismo alle *produzioni di massa* dell’Illuminismo. Come che sia, non solo perché non appartiene alla proprietà degli esseri viventi fermare il tempo e fermare le azioni (la *vulgata* socio-politica di ciò è che nessuna restaurazione potrà mai vanificare l’innovazione), non solo perché sembra difficile troncare il processo di tendenzialmente infinita perfettibilità e di espansione della democrazia – al massimo, come è dimostrato dalla storia delle Nazioni, tale processo si può arrestare o ritardare –, l’Illuminismo e la democrazia, pur nel loro lento, a volte caotico incedere, hanno arricchito, se così si può dire, il DNA dell’essere umano nei termini di “comunità”, “socialità”, “socievolezza”, “integrazione”, “interrelazione” “intersoggettività” e così via, le cui regole democratiche *sono imposte* a tale “arricchimento del DNA” *in quanto condizioni della sua sopravvivenza*.

Nell’analisi della *Filosofia dell’Illuminismo*, Cassirer si avvicina alla presupposizione dell’“uomo illuministico” nella lettura dell’Illuminismo, ovvero di “illuminismo e democrazia”:

I risultati [...] decisivi e veramente durevoli che (la filosofia dell’illuminismo) contiene non consistono nella semplice quantità di dottrine che essa elaborò [...]. Assai più di quanto essa stessa se ne sia resa conto, l’epoca dell’illuminismo è rimasta in fatto di dottrine alle dipendenze dei secoli precedenti. Essa fu semplicemente l’erede di quei secoli; essa ordinò e trascelse, sviluppò e chiari, assai più di quanto non abbia concepito e fatto valere motivi di pensiero veramente nuovi e originali. Tuttavia, nonostante questa sua dipendenza di contenuto e

6. Cfr. anche R. Rorty: «La rivoluzione francese aveva mostrato che l’intero vocabolario delle relazioni sociali e l’intera gamma delle istituzioni sociali potevano essere sostituiti quasi da un giorno all’altro. Dal momento che la *politica utopistica* non costituì più l’eccezione, ma la regola, per gli intellettuali. Questo genere di politica accantona i problemi intorno alla volontà di Dio e alla natura umana e *sogna* di creare una forma di società mai vista prima», *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 9, corsivo mio.

malgrado questi vincoli materiali, l'illuminismo ha creato una forma di pensiero filosofico assolutamente nuova e peculiare [...]. Tutto ciò che esso afferra acquista tra le sue mani un significato diverso e schiude un nuovo orizzonte filosofico. Ora, infatti, si vede con altri occhi e si determina diversamente da prima nientemeno che il processo universale del filosofare⁷.

2. Per quanto attraente, non possiamo seguire il discorso socio-politico che qui emerge circa lo stato della nostra "attuale società democratica".

Chiudiamo per un attimo l'inciso appena aperto e riprendiamo la strada maestra. Soffermiamoci sul termine "nostra". Perché, come nel caso in specie, quando parliamo di società l'aggettivo possessivo che la connota, letteralmente la "epiteta", con più precisione e appropriatezza è la prima persona plurale? È evidente perché la *Società è degli aggregati umani*, ovvero dell'individuo in quanto "tutti" – vedremo nel paragrafo 30 il significato di questa fondamentale categoria hegeliana –, è fatta da "tutti", appartiene a "tutti", nel senso di "tutti Noi"; quindi, la *mia* società è ciò che recepisco e/o ricevo come dono fatto da *Noi*. Al *vir* husserliano corrisponde il *civis* schütziano.

Niklas Luhmann è l'unico sociologo che ha il merito di aver sentito l'esigenza di fare i conti con l'Illuminismo in vista di una costituenda teoria generale dei sistemi sociali. In questa sede non si può tralasciare, tuttavia, di significare un punto di divergenza circa la nozione stessa di *Illuminismo*. Il presupposto è comune: "Il programma della sociologia è [...] il chiarimento del significato dell'illuminismo"⁸. Ciò che non è comune è la nozione stessa di "illuminismo" tanto da un punto di vista sostantivo, quanto da un punto di vista sostanziale. Dal punto di vista sostantivo non concordo con l'esigenza di *aggettivare* l'illuminismo: razionalistico, sociologico, demistificatorio ed effettivo. Nei paragrafi che seguono tento, invece, di dimostrare che l'unica aggettivazione

7. E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., pp. 9-10.

8. N. Luhmann, *Illuminismo sociologico*, il Saggiatore, Milano 1983, p. 79. A parere di Luhmann sono «quattro gli aspetti nei quali si manifesta con particolare evidenza il fondamento illuministico della sociologia» (p. 75): le prospettive incongruenti, le funzioni latenti, dalle teorie fattoriali alle teorie sistemiche e il metodo funzionalistico (pp. 75-82).

dell'illuminismo consiste nella associazione ad un altro sostantivo, la "democrazia"; e parlerò infatti di "illuminismo e democrazia" quale soggetto di verbi alla terza persona singolare, del tipo, "illuminismo e democrazia è..." e così via.

Dal punto di vista sostanziale il percorso di analisi di Luhmann presenta due lacune: la prima riguarda l'assenza della filosofia. Tra l'illuminismo e la sociologia c'è un tratto di strada tuttora inesplorato *more sociologico*, consistente nel superamento della filosofia (la Sinistra hegeliana e lo Storicismo) e quindi nell'emergenza della sociologia. La seconda fa riferimento all'evidenza che il percorso di Luhmann non sale dall'illuminismo alla sociologia, bensì scende dalla sociologia all'illuminismo. La preoccupazione di Luhmann sembra quella di ancorare alcune idee fondanti di alcune sociologie all'illuminismo. Tale riduzione dell'illuminismo nella sociologia è dimostrata non solo dalla sostituzione della *pubblica argomentazione razionale* con i *sistemi sociali* ma anche dal forte richiamo a Cartesio, che sta all'illuminismo come Croce alla sociologia.

Dilthey espone con grande precisione questo concetto:

L'uomo singolo come essere isolato è una mera astrazione. Affinità di sangue, convivenza spaziale, azione reciproca nelle funzioni lavorative nella concorrenza e nel lavoro comune, nelle molteplici connessioni che derivano dal comune perseguimento di certi scopi, relazioni di dominio e di obbedienza fanno dell'individuo un membro della società. E poiché questa società consiste di individui che hanno una struttura, in essa agiscono le medesime regolarità strutturali⁹.

Purtuttavia, è evidente che il nesso "società-democrazia" è astorico, nella sua definizione concettuale, e storicamente determinato, nella sua connotazione temporale. È opinione diffusa e sempre ribadita da tutti i "contemporanei" che la Società del "presente" sia diversa da quella del passato ed anche del recente passato. Non solo, ma questa diversità è sempre più rimarcata in tempi sempre più contratti mano a mano che si procede nel corso del tempo. Naturalmente, noi, oggi, non facciamo eccezione. È da tempo – per quanto non sappiamo da quando esattamente – che la nostra società è cambiata rispetto al passato, e in misura maggiore e più profonda rispetto alla naturale evoluzione

9. W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 449.

delle cose. Molti sociologi ed alcuni economisti hanno colto aspetti importanti della “nuova” Società: per es. M. Crozier ne ha illustrato la fase “di stallo”, Ch. Lash gli elementi “narcisistici”, A. Touraine e H. Heghedus la “programmazione” che diviene “tecnotronica” secondo Z. Breszinski, R. Dahrendorf l’indirizzo “post-capitalista”, corretto nella direzione di un capitalismo “maturo” da C. Offe, “avanzato” da K. Galbraith, “post materialista” da R. Inglehart e “post industriale” da A. De Masi, A. Etzioni, ancora, ne ha evidenziato l’“attivismo”, V. Cesareo la “flessibilità”, F. Ferrarotti il “policentrismo”, il “gigantismo differenziato”, la “polivalenza” e la “multidimensionalità”, e chi scrive, buon ultimo, il “carattere demografico nella direzione dell’invecchiamento”.

Ora, forse, anche attraverso questi contributi, siamo nella condizione di cominciare a vedere l’aspetto *determinante* dell’attuale società. L’opinione di chi scrive è che tutto ruota intorno al concetto di “democrazia”. Ciò che è cambiato e sta cambiando nelle moderne società occidentali, è l’architettura (e la connotazione) di ciò che chiamiamo “democrazia”. D’altronde, la “democrazia” di una società democratica *di ieri* è la stessa di una società democratica *di domani*?

Con “illuminismo e democrazia” si lambisce anche il tentativo di rendere probabile l’idea non solo della determinazione storica della democrazia, ma anche del risoluto allontanamento dall’idea di democrazia dei Padri fondatori, gli illuministi francesi e inglesi, soprattutto I. Kant, naturalmente. In questa ottica riusciamo a produrre un *principio unificatore*, una sorta di teoria generale, in forza del quale siamo in condizione di rendere conto dei variegati e molteplici aspetti innovativi altrimenti oscuri, ovvero, nella migliore delle ipotesi, chiari in sé ma non nella loro reciproca interrelazione.

Se vi è una contraddizione nelle società attuali, questa potrebbe essere circoscritta alla (“storicamente”) *naturale* vocazione tanto verso la democrazia, quanto verso una progressiva “desertificazione” degli strumenti della “democrazia reale”, ovvero la rappresentanza politica e la libera espressione.

Beninteso – e per sgomberare il campo da ogni possibile ipotesi di catastrofismo – il punto in discussione non è la contrazione degli spazi della costruzione democratica, bensì il cambiamento, anche radicale della “democrazia” della *Società democratica* così come si è venuta configurando dal XVIII Secolo ad oggi. Per esempio la coppia “democrazia/autoritarismo” è ancora reciprocamente autoescludentesi, nel

senso che laddove è l'una non può comparire l'altro? ovvero, siamo in presenza di un registro talmente definito e particolareggiato nel quale tanto la "democrazia" quanto l'"autoritarismo" possono essere coniugati secondo una scala metrica e, quindi, reciprocamente tollerarsi?

Un altro esempio: l'esercizio della *legalità*. Secondo un modo di vedere, che oggi possiamo definire genialmente primitivo, il problema della legalità in una società democratica non esiste in quanto essa è per sua stessa natura e definizione "legale". Le moderne "società democratiche", invece, scindono democrazia e legalità nel senso che vi può essere – come noi oggi siamo – una società "certamente" democratica ma non "certamente" legale.

Si potrebbe continuare: per esempio la "libera circolazione degli individui" si è semplificata in "libera circolazione delle carriere"; l'istruzione viene garantita come fine, non come mezzo per realizzare parità di opportunità; e la parità tra uomini e donne è risolutamente ammessa, salvo restringerla "alla maniera maschile": indipendentemente dal sesso – si dice – tutti possono realizzare le proprie aspirazioni, salvo "pensare agire e vivere da maschietti". Per non parlare, poi, della *circolazione delle notizie*.

Insomma, credo che il punto in cui siamo arrivati sia il seguente: non c'è alcun dubbio che la società occidentale sia *fondamentalmente* democratica, ma la nostra "democrazia":

- a) sembra orientarsi verso aspetti più formali che sostanziali, ci si appaga dell'atto istitutivo delle leggi, non della *realizzazione* di queste;
- b) sembra assunta da principi non politici ma amministrativi;
- c) soprattutto, vive la profonda ed inespressa contraddizione che mentre si considera sempre uguale a se stessa, acquisisce connotazioni nuove circa le quali è legittimo domandarsi se esse non siano causa del suo snaturamento.

Vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su sé stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in sé stesso e per sé stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire per lo meno che non ha più patria. Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di

assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se come questa avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è contento che i cittadini si svaghino purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole essere l'unico agente e il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri, guida i loro affari principali, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, spartisce le loro eredità; perché non dovrebbe levare loro totalmente il fastidio di pensare e la fatica di vivere?¹⁰

3. Come si nota, il punto di fuga che ci si prospetta è molto interessante, ma lo sfondo epistemologico della presente analisi non lascia spazio ad alcuna possibile deviazione. Lasciamo, quindi, il terreno socio-politico e riprendiamo il chiarimento circa il fondamento epistemologico di una critica della ragione filosofica. Tale fondamento sta nell'evidenza di alcune semplici considerazioni.

- a) La *democrazia* non è un altro, tra molteplici altri, modo di gestire il potere, di imporre la propria volontà e così via; è semplicemente la più ragionevole regolamentazione della *vita civile* di una determinata, più o meno ampia, comunità di uomini, *fondata sul concetto di parità*.
- b) *L'illuminismo*, aldilà e indipendentemente dalle migliaia di sfumature, interpretazioni, teorie e quanto di infinito altro ne ha caratterizzato la sua storia¹¹, è ciò che sorregge l'architettura della democrazia attraverso il *concetto di parità*, che è sussunto dal

10. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 1968-'69, vol. II, p. 812.

11. Nei due capitoli dedicati a Vico e a Kant, l'Illuminismo verrà trattato in modo proprio, tanto in quanto "struttura mentale" delle filosofie sociali di Vico e di Kant, tanto in quanto "struttura dei fondamenti" delle scienze borghesi, in generale, e della Sociologia, in particolare. In quella sede verrà dato necessario conto – ma pur sempre limitatamente ai due percorsi di analisi appena esposti – delle varie "interpretazioni" del Secolo dei Lumi che, tanto per restare agli Autori italiani, saranno limitate a Bedeschi, Casini, Cotta, Diaz, Garin, Merker, Moravia, Rossi (Paolo e Pietro), Santucci, Venturi, Viano e Gregory, il cui *Theophrastus redivivus*, per quanto "a latere", è degno di nota e considerazione. Per Vico e Kant cfr. anche il mio *Lezioni di sociologia: Vico e Kant*, Armando, Roma 2015.

principio del “primato della ragione”, nel senso illuministico della *ragionevolezza* della ragione.

Mi sia consentita una procedura insolita e continuare nel testo quanto andrebbe nella precedente nota 11. Se volessi dare forza e corroborazione alla tesi che mi sto sforzando di sostenere, mi devo rivolgere a due Sociologi. Il primo, perché è giunta l'ora che ce ne appropriamo, è Alfred Weber, il quale, nel suo *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, così definisce l'illuminismo:

L'illuminismo ed i suoi effetti risalgono essenzialmente alla contemporanea azione di due fattori: da un lato la continuazione del processo intellettuale della conoscenza e la trasposizione di certi suoi risultati nella sfera del pensiero; dall'altro l'ulteriore evoluzione del processo storico-politico, che, superando la lotta delle forze statali, portò alla nuova costituzione dell'Europa¹².

Il secondo è un sociologo, “non di passaggio” nella Storia della sociologia, E. Durkheim, il cui testo, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, costituirà una delle tracce su cui inserire la lettura di Vico e Kant.

Il riferimento a sociologi (*absit iniuria verbis*) non intenderebbe ferire i Filosofi (non gli Storici della filosofia, perché questo è il loro dominio), in quanto lo fanno già abbondantemente da sé. Prendiamo, per es. il più Filosofo dei filosofi, Hegel. Nel *Discorso inaugurale dell'insegnamento presso la cattedra di Filosofia dell'Università di Berlino* (tenuto il 22 ottobre del 1818), Hegel, pomposamente, afferma:

La fatuità religiosa e morale, poi quella piattezza e superficialità del sapere, che andavano sotto il nome di illuminismo, professarono francamente e liberamente la loro impotenza e riposero la loro vanità nell'oblio più profondo degli interessi superiori; infine la cosiddetta filosofia critica ha procurato una buona coscienza a questa ignoranza delle cose eterne e divine, assicurando di aver dimostrato di non sapere nulla di cosa siano eternità, divinità, verità¹³.

12. A. Weber, *Storia della cultura come sociologia della cultura*, Edizioni Novecento, Palermo 1983, p. 398.

13. G.W.F. Hegel, *Discorso inaugurale dell'insegnamento presso la cattedra di filosofia dell'Università di Berlino*, in *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 224.

Quattro considerazioni:

- a) la necessità di impiegare categorie della psicologia del profondo per avvicinarsi allo stato mentale privato di Hegel quando parla di Kant;
- b) la paradossale incomprensione dell'Illuminismo in quanto "illuminismo e democrazia";
- c) ciò che nei paragrafi 30, 31 e 32 chiamerò "la deviazione hegeliana";
- d) la perdita di realtà della filosofia hegeliana dimostrata dalla sostanzialità della critica a Kant e all'Illuminismo: la trascuratezza degli "interessi superiori" (qui Hegel sembra uno scolaro di Heidegger), l'"ignoranza delle cose eterne e divine", nonché, come conseguenza nefanda per la cosiddetta *controparte del potere pubblico* nel momento in cui prende lo slancio per alzarsi in piedi, l'impotenza circa la conoscenza "di che cosa siano eternità, divinità, verità". La dimostrazione che Hegel sia condizionato da una irragionevole cecità nei confronti di Kant e dell'Illuminismo si rinviene nella pagina seguente del *Discorso* citato. Hegel, da ottimo Maestro, si augura di poter guadagnare la fiducia dei suoi studenti, da cui, tuttavia, "pretende", *nella più pura e ferrea lezione illuministica*, che siano "provvisi di fiducia nella scienza, di fede nella ragione, di fiducia e fede in voi stessi". A sinistra e a destra applausi degli studenti, dal sottofondo squarciano la terra cori entusiasti di Diderot e Kant, al centro uno sbigottito Hegel fissa attonito la buca del suggeritore, che Gli bisbiglia, sillabando: "L'Occidente aveva invero qualcosa da dire che il XIX Secolo non comprese abbastanza profondamente e articolatamente"¹⁴.
- e) *Illuminismo e democrazia* sussumono l'essere umano nelle sue *esclusive* dimensioni di "essere ragionevole" e di "essere pari" rispetto agli e tra gli altri.
- f) L'*Illuminismo* poteva limitarsi ad essere una tra le tante correnti filosofiche centrate sul primato della ragione; la *democrazia* poteva essere limitata ad una incomprensibile esperienza di una piccola comunità. Perché così non è stato? Perché è *accaduto* qualcosa di straordinario: "illuminismo e democrazia" anche se, ovviamente, prodotti dagli esseri umani, *hanno cambiato la natura dell'uomo* – ovvero, questa si è lentamente modificata fino alla

14. A. Weber, *Storia della cultura come sociologia della cultura*, cit., p. 408.

connotazione illuministica e democratica: dal *vir, faber suae quisque fortunae*, costretto ad essere, quando anche aveva l'enorme privilegio di "essere", *homo homini lupus*, nella consapevolezza che solo la sua *auctoritas facit legem*, al *civis*, la cui essenza sta nella consapevolezza di volersi servire del proprio intelletto senza la guida di un altro, forte del fatto che solo la *veritas facit legem*¹⁵.

4. Nelle pagine precedenti abbiamo visto come qualunque aggettivazione "banalizzante" tanto il processo storico-culturale, quanto il concetto stesso di "individuo prodotto da illuminismo e democrazia". Ciò è ovvio, e, letteralmente, "stringente". Le modificazioni dell'individuo sono tali, in profondità e superficie, che non possono essere esaurite arricchendo di chissà quali aggettivi lo stesso sostantivo; è questo che cambia. Tale sostantivo, ovvero la combinazione di "individuo-illuminismo e democrazia", non lo possiamo rinvenire nella cultura classica, medievale e moderna, in quanto lo si può rinvenire soltanto come produzione *autonoma* dentro la fucina dell'illuminismo e dentro la casa della democrazia. Si tratta, in sostanza, del concetto di *opinione pubblica* origine e fine della cultura illuministica e dell'unica democrazia che fino ad ora il nostro Pianeta ha conosciuto (e da cui è stato cambiato).

Insieme al concetto di legalità, il concetto di *opinione pubblica* ha costituito l'*idea* della stessa democrazia, del tipo: "se democratico, allora legale", "se democratico allora di pubblico interesse e dominio". La natura stessa della nostra ricerca impone, dunque, la ricostruzione storica (storico-politico-sociale) del concetto di "opinione pubblica" in quanto evidenza della nascita di un nuovo soggetto storico e della residualità di un "mondo individuale" a cui corrisponde la residualità della ragione filosofica.

In via preliminare, è indispensabile procedere ad una distinzione, senza la quale si correrebbe il rischio di restare nella genericità. È questo, infatti, il pericolo maggiore che condiziona gli studi sull'opinione pub-

15. Un chiarimento sul concetto di "Veritas". Innanzitutto qui siamo lontani dal dominio logico-matematico e logico-filosofico. Qui "veritas" è strettamente connessa al concetto di *parità tra tutti gli uomini*. La "Verità" della legge, la "verità" dell'azione democratica, dell'azione di governo e così via discendono dalla *volontà* dei cittadini (dalla maggioranza semplice in su) che ciò sia così. E la *volontà* dei cittadini (ovvero dell'individuo che si riconosce in aggregato umano in quanto cittadino) è strettamente conseguente *all'esercizio della ragione senza la guida di un altro*.

blica, non rigorosamente definita. Distinguiamo un’“opinione pubblica” quale dominio socio-politico e architrave della democrazia delle società non semplici; una “opinione pubblica” come dominio delle comunicazioni di massa, riconducibile fondamentalmente a modalità ed efficacia di approcci (da parte di specialisti) comunicativi, rappresentativi e persuasivi; un’“opinione pubblica” quale sotto-dominio del precedente, intesa come tecniche e misurazione degli orientamenti, i cosiddetti sondaggi, sulla cui validità scientifica c’è e ciò sarebbe molto da discutere. Nel primo dominio l’opinione pubblica *parla*, nel secondo *ascolta*, nel terzo *si manifesta*. Si tratta di tre aspetti difficilmente conciliabili e, per quanto possa apparire azzardato, abbastanza estranei l’uno all’altro. Qui ci occuperemo del primo dominio; ovvero del concetto di opinione pubblica quale reificazione del primato della ragione non nel senso filosofico, ma nel senso socio-politico che sottostà al concetto di “uso pubblico della ragione”.

A partire dal XIII Secolo e fino al XVIII si è compiuto in Europa, particolarmente e significativamente in Francia e in Inghilterra, un lento *processo* che ha prodotto il più importante e radicale mutamento dell’unico Ordine Sociale conosciuto e sviluppato nel nostro Pianeta determinato in modo assolutistico, gerarchicamente definito, più o meno illuminato, ovvero dispotico, capriccioso e sanguinario, ma comunque rigidamente fisso nella massima *Auctoritas facit legem*.

Dal punto di vista di un’analisi non epistemologica ma socio-economico-politica, si evidenzia che tale processo – paragonabile soltanto per ricchezza culturale all’epopea omerica – è arrivato fino ad un certo punto, poi si è arrestato – per parafrasare Marx potremmo dire che è “nato il giorno della sua sepoltura” – disperdendosi *in viuzze e viottoli* (Robespierre e la *politica come professione*, il *capitalismo* come sviluppo della società borghese, il *marxismo* come critica del capitalismo, la società delle *comunicazioni di massa* come sviluppo dell’opinione pubblica e così via), lasciando inalterato, ovvero non realizzato, quanto definito e faticosamente raggiunto fino a quel momento: la *consapevolezza* che tutti gli uomini sono uguali e la necessità di costruire su tale *evidenza* un *nuovo* ordine sociale.

Da qui conseguono due ipotesi di ricerca, che in questa sede possiamo soltanto tracciare:

- a) i due secoli passati nella costruzione delle democrazie occidentali, senza nulla togliere alla qualità di fondo delle evoluzioni storiche fin qui maturatesi, si sono compiuti allontanandosi dalla strada

maestra tracciata nell'*idea* della democrazia borghese e deviando in viuzze e viottoli che spesso non hanno nulla a che vedere con lo scenario illuministico e democratico: il monopolio in una cornice liberistica, la ferocia capitalistica, il nazismo e il fascismo, il socialismo cosiddetto reale;

- b) dove porta la precedente considerazione? Nella possibilità di fermarsi alle ore 24.00 del 21 settembre 1792 (giorno nel quale viene decretata la decadenza della Monarchia) e ripartire da lì nel tentativo di riprendere la strada maestra? Sarebbe bello, utopicamente affascinante, ma i processi storici sono irreversibili. Per questo non resta che comprendere che cosa abbiamo confuso, che cosa abbiamo costruito in alternativa e procedere, là dove possibile, ad una revisione dei processi di costruzione di una democrazia più "illuministica", certo perfettibile, ma pur sempre già delineata.

5. Pur con tutte le riserve di ogni zelante schematizzazione e senza nulla concedere a pretestuose e irragionevoli ipotesi circa la "grandezza dell'Occidente", gli elementi utili per ipostatizzare lo specifico della cultura occidentale sono riconducibili:

- a) al primato della conoscenza, ovvero al *mito di Ulisse*;
- b) al primato della conoscenza scientifica, ovvero al *mito di Newton* (Keplero e Galilei);
- c) al concetto di *pubblico*.

I primi due "primati", o *miti*, appartengono ad un dominio qui non investigabile, quello relativo alla definizione di una struttura della personalità della società occidentale. Il concetto di "pubblico", invece, costituisce l'oggetto della presente analisi, nel senso della rilevanza "politica" che ha assunto dal tardo Seicento in Inghilterra e in Francia dal XVIII Secolo. D'altronde è qui (in questi tempi e in questi territori) che il concetto di "pubblico" si manifesta e si sviluppa nella sua straordinaria valenza politica, del tutto assente, invece, nelle "sbiadite" (da questo punto di vista) manifestazioni tanto della cosiddetta *sfera pubblica ellenica*¹⁶, quanto della contrapposizione "publicus"/"privatus" del diritto romano.

16. Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, – trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994.

La grande, straordinaria, *epopea occidentale* comincia nel XIII Secolo incamminandosi su due strade inizialmente reciprocamente indifferenti, ma che, in seguito, tendenzialmente e magicamente, confluiranno nella formazione di un nuovo soggetto politico: il borghese e la democrazia borghese.

Si tratta, da una parte, del proto-capitalismo finanziario e commerciale, dall'altra della "sfera pubblica rappresentativa". Il primo può essere considerato il filo conduttore di tutta la nostra storia; si origina, dapprima, nelle città del Norditalia, per trasferirsi, poi, nell'Europa occidentale e settentrionale e raggiungere, rispettivamente dopo cinque e sei secoli, le rive del Tamigi e della Senna nelle vesti di un nuovo ordine sociale. Elementi fondamentali di tale processo sono il carattere *ambivalente*, da una parte, ed una "moderna" architettura della struttura commerciale fondata sulla *circolazione delle merci e delle notizie*, dall'altra. L'"ambivalenza" del proto-capitalismo commerciale e finanziario è dovuta ad una sorta di inespressa, inconsapevole ma ferrea opzione politica esprimibile nei termini di "integrazione" e "conservazione"¹⁷. Il proto-capitalista non nasce come soggetto "altro", non reclama autonomia, bensì si integra senza difficoltà nell'ordinamento politico vigente quale attore della stabilizzazione dei rapporti di dominio basati sul ceto. Nel contempo, tuttavia, *inconsapevolmente*, attraverso i presupposti della sua attività (in onore e per conto della Corona), la circolazione delle merci e delle notizie, libera gli elementi che un giorno dissolveranno quel millenario Sistema Sociale per cui tanto lodevolmente – e perfino servilmente – esso si era adoperato¹⁸.

Questa ambivalenza di fondo del proto-capitalista, che renderà – come vedremo – ambivalente la stessa società borghese, da cui le molteplici contraddizioni della Società contemporanea, è riscontrabile anche lessicalmente: il concetto di "capitalismo" a cui si fa qui riferi-

17. Cfr. W. Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, Dunker e Humblot, Leipzig 1928, 3 vol., vol I, pp. 23 e ss. – trad. it., *Il capitalismo moderno*, a cura di A. Cavalli, UTET, Torino 1967.

18. Cfr. anche A. Weber: «L'alta borghesia francese, figlia privilegiata e vizziata dello Stato assoluto, stava dalla parte della corona e dell'*Ancien Régime*», cit., p. 409.

mento non ha niente a che vedere con il successivo “capitalismo” di cui alla “produzione capitalistica” della società post-borghese¹⁹.

La *vulgata* socio-politica di queste considerazioni introduttive è degna di essere evidenziata: la storia della democrazia in Occidente è stata scritta, fino ad ora, solo nella fase introduttiva e iniziale, cioè la fase borghese; ciò che è seguito è più una deviazione dalla strada maestra, che una sua naturale evoluzione, tanto è vero che in tre Nazioni occidentali la democrazia è stata seriamente minacciata: la Spagna franchista, l'Italia fascista e la Germania nazista. È da notare, a parziale ma non debole corroborazione di quanto sopra, che si tratta di tre Nazioni certamente importanti nello specifico della cultura occidentale, ma non altrettanto importanti nella costruzione della democrazia borghese. La Spagna e la Germania sono totalmente assenti – fatta eccezione per la Germania nella definizione dell'idea (I. Kant) e dell'ideologia (G. Hegel e K. Marx) della sfera pubblica borghese. L'Italia è presente in una misura secondaria: nella fase iniziale, come abbiamo visto, e in una importante fase intermedia, quando in Francia *les Italiens* hanno inaugurato il teatro popolare, rappresentandosi ad un “pubblico” e non alla corte. Da tale considerazione si può ricavare la *debolezza storica* del ceppo della democrazia borghese negli Stati europei ad eccezione di Inghilterra e Francia; da qui, probabilmente, non solo le nefande esperienze dittatoriali del XX Secolo, ma anche le non sopite e ricorrenti riaffermazioni di “germi non democratici”.

Per quanto concerne la *circolazione delle merci e delle notizie*, essa, pur essendo una importante caratteristica del proto-capitalismo, acquisisce una funzione e un valore ben più ampi e significativi nel processo di dissoluzione del potere assolutistico e di costruzione della democrazia borghese. “Merci” e “notizie” viaggiano sulle stesse strade del traffico mercantile; il mercato delle notizie è strettamente conseguente allo sviluppo del mercato delle merci. Elemento determinante di tale processo è il concetto di spazio. I mercati locali strettamente compressi tra mura cittadine, gilde e corporazioni, si espandono fino a diventare commercio “internazionale”, a consolidarsi in fiere perio-

19. «In ogni caso è chiaro che anche un maturo sviluppo del capitale commerciale e finanziario non è di per sé stesso garanzia dello sviluppo [...] della produzione capitalistica», M. Dobb, *Problemi di Storia del Capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1982², p. 180.

diche attraverso lo sviluppo di tecniche finanziarie (lettera di credito e di scambio). Il traffico “locale”, centrato sulla città e, al più, sul traffico di merci tra città e campagne limitrofe, perde il suo localismo, tanto che la città si trasforma da luogo ricettivo a “base di operazioni” di un traffico i cui confini sono enormemente dilatati²⁰. Da qui non solo la necessità che le merci siano precedute, organizzate e sorrette da notizie, ma anche da *informazioni* precise e frequenti relativamente ad accadimenti lontani nello spazio.

In questa fase la “circolazione delle notizie” fa riferimento non al fenomeno della stampa – per questo bisognerà aspettare la determinazione in senso pubblicistico della sfera pubblica –, bensì a quello della *posta*²¹. Le associazioni di commercianti istituzionalizzano i viaggi dei corrieri, che vengono chiamati “poste ordinarie”. Di rilievo, in questo contesto, appare la sinergia tra gli “interessi della Corona” e quelli del Commercio e della Finanza. Entrambi sono interessati ad un sistema di informazioni (a carattere amministrativo-interno, la prima, a carattere professionale, gli altri), i cui requisiti di fondo sono segretezza e professionalità. Non stupisce, quindi, l’impegno della Corona nella istituzionalizzazione di un “sistema di comunicazioni”, che, finché privo del carattere pubblicistico, appare assolutamente neutrale, ma una volta trasformatosi da “posta” a “stampa”, una volta che gli “avvisi” diventano “informazioni” offerte alla *generalità del pubblico*, si trasforma in uno strumento (critico, ironico, sarcastico, satirico e, infine, *illuministico*) di sfaldamento del dominio.

Centrale in tale passaggio risulta lo sviluppo su base professionale dei *mercanti di informazione*, i “gazetani” di Roma, gli “scrittori di avvisi” di Venezia, i “writers of newsletters” di Londra, i “Zeitungen” di Amburgo e i “nouvellistes” di Parigi – in sostanza sono dei “nipotini” di Diderot, che, per parafrasare Kant, costituiscono la spina dorsale *dell’uso pubblico della ragione*, ovvero del principio costitutivo di un nuovo ordine sociale determinato in senso illuministico.

20. H. Sèe rileva che una corporazione di *Merchant Adventures* nel 1553 si prefigura la scoperta di nuovi territori, contrade, isole e siti – cfr. *Les origines du capitalisme moderne*, Armand Colin, Paris 1926.

21. Non nel senso, tuttavia, che W. Sombart dà alla “posta” quale opportunità che il pubblico ha di servirsi del trasporto della corrispondenza – *Der Moderne Kapitalismus*, cit., p. 369.

Oltre questa, vi è un'altra sinergia tra l'Aristocrazia e la (nascente) sfera del Commercio e della Finanza, ed anche questa si ripercuote con un effetto devastante contro l'Aristocrazia e la Corona. Con il "senno di poi" e potendosi perfino permettere una buona dose di saccenteria grazie al fatto d'essere appollaiati sulle spalle degli Illuministi, si è in condizione di vedere con semplicità i tre "errori" compiuti dall'Aristocrazia, che hanno facilitato il passaggio del Potere alla sfera borghese:

- a) la cosiddetta "controparte del potere pubblico";
- b) l'istituzione di un sistema autonomo di comunicazioni e informazioni;
- c) il rifiuto di farsi essa stessa classe dirigente.

Quest'ultimo, in particolare, costituisce il più grande degli errori; con ciò, di fatto seppure tendenzialmente, l'Aristocrazia consegna lo Stato e sé stessa al nuovo ceto borghese.

Che cosa ha spinto l'Aristocrazia ad essere così cieca da non comprendere le conseguenze della mancata istruzione, della mancata intrusione da protagonista nei *traffici* e nelle *informazioni*; così cieca da delegare l'organizzazione e la gestione dello Stato ad eccezione della vita di Corte, tanto che dall'89 al '93 Luigi XVI dovette constatare la sua profonda *solitudine*, accompagnata sì dalla possibilità dell'esercizio della forza e della violenza, ma anche dal fatto che, allo stato delle cose e in fin dei conti, rappresentava un ceto parassitario capace solo di dipendere economicamente dalla Corona, ovvero dai "traffici borghesi"?

La risposta è nella parola "solitudine". Luigi XVI è solo come è sempre stato solo il Potere nel potere assolutistico; e ciò non per una scelta individuale (o cose simili), ma quale ragionevole risposta al modo tradizionale e legittimo – invariato per oltre venti Secoli – di interpretazione della realtà e della relativa Sua collocazione in questa. La costante dell'universo-mondo governato in senso assolutistico, vera e propria e unica legge universale di natura è definibile nella massima heideggeriana, *l'eterno ritorno dell'identico*, e/o weberiana, *il ritorno dell'eterno ieri*.

La "società assolutistica" – ma è un errore usare il termine "società" nel "Potere assolutistico" perché essa è totalmente assente, salvo nella micro-rappresentazione, se non parodia, della Corte – è fondata sulla *semplificazione* assoluta. In tale mondo semplificato la "presenza" del Sovrano basta e avanza; non serve altro. In questo mondo totalmente fermo, privo di competenze e professionalità, il Sovrano, pur delegando

tutto, di fatto non delega nulla, garantendo così la Sua supremazia in tutti i campi.

Ma il mondo lentamente, improvvisamente cambia; appaiono all'orizzonte, si formano e si consolidano professioni e professionalità “piene di sapere”, funzionali – ecco la novità! – non al Sovrano ma al mantenimento di un *complesso* Sistema sociale. Non comprendere questa novità ha tolto dalla Storia l'Aristocrazia; rifiutare di indossare “abiti sapienti e professionali” e, per questo, occupare la nascente Società civile e magari, per questo, diradarne o arrestarne lo sviluppo costituisce la condanna a morte (istituzionale o per ghigliottina) del vecchio mondo occidentale. Tutto sommato era quanto già sperimentato dall'Impero Romano: il *nepotismo* è il *principio di conservazione dell'Assolutismo*; certo, si rischiano lotte intestine e, magari, di non finire il sonno, ma il Sistema è salvo: il futuro è solo *nell'eterno ritorno dell'identico*.

6. Tutto ciò si chiama *sfera pubblica rappresentativa*. La “sfera pubblica rappresentativa” è la sfera, ovvero il dominio, della *pubblica rappresentanza*²² del potere quale indice distintivo di status. Anche qui, come in precedenza nel caso della circolazione delle merci e delle notizie e delle innovazioni del proto-capitalismo, al fine di cogliere lo specifico della “rappresentanza del dominio” e, quindi, l'origine del “concetto di pubblico”, dobbiamo fare riferimento al concetto di *spazio*. Lo scenario, è noto, è quello delle Monarchie assolutistiche, nelle quali la figura del Sovrano è *origine* e *fine*. Il Sovrano deve avere una prerogativa generale, quella d'essere riconosciuto come tale – così la sua voce, i suoi abiti, il suo cavallo, la sua spada e così via. L'ampliamento delle terre e delle genti assoggettate, la costituzione degli imperi *tout court* – per es. l'Impero romano, dalla Borgata del Palatino di circa 25 chilometri quadrati del 753 a.C. fino all'universo mondo di Traiano del 116 d.C. –, ovvero l'enorme dilatazione dello spazio su cui esercitare il dominio (“Sulle mie terre non tramonta mai il sole”), rendono impossibile la presenza del Sovrano contemporaneamente ovunque.

22. “Rappresentanza” nel senso chiarito da H.G. Gadamer: «La parola familiare ai romani subisce una svolta radicale di significato [...] Rappresentazione non significa più ora soltanto copia o esposizione figurativa [...], bensì ha il significato di sostituzione», *Verità e Metodo*, cit., pp. 303-307.

Nasce, quindi, il problema di “essere contemporaneamente ovunque”, pur non potendo “essere *fisicamente*, contemporaneamente ovunque”. La *privatezza* del sovrano viene così “sezionata” in *elementi distintivi* che devono avere due qualità: essere riconosciuti per ciò che sono, ovvero essere riconducibili immediatamente alla figura e, quindi, alla volontà del Sovrano.

È questa la “pubblica” *rappresentanza del dominio*, ovvero più rigorosamente la pubblica rappresentanza degli attributi personali del dominante (ai diversi livelli della scala gerarchica), quali: le insegne (anelli, stemmi e armi; SPQR), l'*habitus* (vesti, particolari acconciature), il *gestus* (particolari forme di saluto, la retorica) e così via²³.

Tale *rappresentanza* è “pubblica” in quanto deve essere universalmente vincolante in quanto espressione della *presenza* e della *volontà* del Sovrano.

Altra cosa, rispetto alla sfera pubblica rappresentativa, è il carattere pubblico rappresentativo, che Habermas, invece, definisce come dispiegamento della prima²⁴. Se la sfera pubblica rappresentativa è “copia, esposizione figurativa (...e) sostituzione” (Gadamer) del potere, il carattere pubblico rappresentativo nasce e si sviluppa come cristallizzazione (se non come “parodia”) della rappresentanza del potere, che è “pubblica” solo in quanto costrittivamente nota a “tutti”²⁵, meglio, a tutta la controparte del potere pubblico. Occorre distinguere la pubblica rappresentanza del potere, la cosiddetta “sfera pubblica rappresentativa”, che ha rilevanza teoretica e storica, dal carattere pubblico rappresentativo, che ha rilevanze storiche in quanto cristallizzazione epocalmente definita della prima. Ed infatti, il carattere pubblico rappresentativo segue il Potere, categoria universale, non la

23. Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Nuewid 1962 – trad. it., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza 1984, p. 18. Cfr. anche A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München 1953 – trad. it., *Storia sociale dell'arte*, Einaudi, Torino 1955; J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1966.

24. Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., pp. 18-20.

25. Il termine è usato tra virgolette perché, a stretto rigore, la categoria “tutti” ancora non è politicamente, giuridicamente e socialmente formata, trattandosi di un attributo della sfera pubblica borghese.

sfera pubblica rappresentativa, categoria storicamente determinata²⁶. Abbiamo così un carattere pubblico rappresentativo “*crystallizzato* in un sistema di virtù cortigiane” nell’elemento eroico-cavalleresco, nella civiltà “nobiliare” delle città dell’Italia settentrionale, nel *Cortegiano*, nel *gentleman*, nell’*honnête homme* e così via fino al VIP, al divismo e, *mutatis mutandis*, ai grandi matrimoni di massa (per es. quello di Carlo d’Inghilterra e Lady Diana Spencer, la cui sfortunata esistenza è un esempio paradigmatico di un carattere pubblico rappresentativo) e ai *testimonial* pubblicitari, che costituiscono, oggi, l’esempio più evidente di un *carattere* pubblico rappresentativo, ma non certo della *sfera pubblica rappresentativa*.

Quest’ultima costituisce la seconda via, la prima – si ricorderà – fa riferimento al proto-capitalismo commerciale, per arrivare alla formazione del concetto di “pubblico”, e da qui alla “sfera pubblica” (*l’interesse comune, l’interesse generale, la volontà generale* e simili), all’“opinione pubblica” (il kantiano *uso pubblico della ragione*) e, finalmente, alla “democrazia” (la *socievolezza* e il concetto di *pari*).

7. Nel processo di formazione della democrazia borghese, la sfera pubblica rappresentativa è presente in due fasi distinte – entrambe, per diversi motivi, storicamente rilevanti.

La prima ha rilevanza sul piano lessicale e consiste nella considerazione che il concetto di “pubblico”, nell’accezione che qui interessa, nasce con riferimento alla figura *privata* del Sovrano. Contrariamente alla classica distinzione del diritto romano, nella società feudale dell’Alto Medioevo *publicus* è sinonimo di “signorile” e *publicare* di “confiscare per il signore”. È questa la prima *ambivalenza*, storicamente definita, del concetto di “pubblico”; ce ne saranno molte altre, tante altre, tanto da rendere, per definizione, la società borghese una società fondamentalmente *ambivalente* – ovvero contraddittoria, ma non nel senso descritto da Hegel e Marx circa la trasformazione dell’*idea* kantiana in ideologia borghese.

La seconda ha rilevanza sul piano teoretico e consiste nell’evidenza di un punto di luce, idealmente collocato nel cielo nebuloso della Storia, talmente debole da apparire quasi inosservato, ma che costituisce il

26. È qui che si ferma la storia della democrazia borghese e il punto a partire dal quale si diramano “viuzze e viottoli” nella costruzione della democrazia borghese.

punto di riferimento (o la stella polare) della genesi della democrazia occidentale: è la cosiddetta *controparte del potere pubblico*.

8. Il processo di formazione del concetto di “pubblico” prende l’avvio, come si è visto, nell’Alto Medioevo nell’ambito della *sfera pubblica rappresentativa*, che non è una novità del tempo, ma che risale alla costituzione degli Imperi, ovvero all’ampliamento (spaziale) del dominio. La novità è che, propriamente, l’aggettivo “pubblico” (per il sostantivo occorrerà ancora aspettare qualche Secolo) è sì rinvenibile nella sfera rappresentativa, ma, proprio per questo si espande anche in due altri soggetti storici: il potere pubblico e, finalmente, la “controparte” del potere pubblico.

Il processo è avvincente: per gli stessi motivi per cui il Potere deve ricorrere alla “rappresentanza di sé” (la sfera pubblica rappresentativa *tout court*), deve anche ricorrere alla “rappresentanza” della sua, chiamiamola così, *force de frappe*, ovvero alla rappresentanza della *forza* sovrana (la “legge”), della *violenza* sovrana (gli eserciti), della *giustizia* sovrana (l’amministrazione della “legge”), di un’*etica* e di una *religione* sovrane (il clero); ovvero deve ricorrere alla strutturazione di un’amministrazione stabile e di un esercito permanente nella duplice valenza interna ed esterna. È questa la sfera del *potere pubblico*. Si compie in tal modo un radicale riposizionamento del Potere che non si “rappresenta” più per il “popolo” ma “dinanzi al popolo”. Comincia ad apparire, in forma talmente sbiadita che non si sa neppure come chiamarlo, un terzo soggetto, determinabile soltanto “in via negativa” in quanto *semplicemente soggetto al potere pubblico*²⁷: è la *controparte del potere pubblico*, per la quale “il ritorno dell’eterno ieri” ha un significato del tutto opposto rispetto alla sua controparte.

È qui che la Storia ha un sussulto: quella massa di diseredati che vive solo in quanto *controparte* del potere pubblico, solo in quanto *specula* attraverso i quali il Sovrano può rimirare se stesso, diventerà un consapevole soggetto politico per ordine, autorità e disposizione del quale verranno *definitivamente* chiusi l’arena del Colosseo e i giardini di Versailles.

27. “Il potere pubblico si consolida in tangibile controparte per coloro che gli sono semplicemente soggetti e trovano in esso in primo luogo soltanto in via negativa la loro determinazione”, J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., pp. 30-31.

9. La convergenza fra sfera pubblica rappresentativa e proto-capitalismo finanziario e commerciale si reifica in un concetto di “pubblico” assolutamente diverso dalla semplicistica e primitiva accezione legata alla “privatezza” del Sovrano. Nel momento in cui il Potere si raddoppia in “sfera *pubblica* rappresentativa” e “sfera del potere *pubblico*” fa inconsapevolmente emergere un “soggetto-altro”, che è sì fondamentalmente e precisamente mera “controparte”, ma proprio in quanto controparte di un (potere) pubblico si definisce *privato*, nel senso di “privato di ogni ufficio pubblico”: *not holding public office or official position, sans emploi dans les affaires publiques*. Dinanzi al “pubblico”, quale rappresentanza del Potere, e ad un “pubblico”, quale sfera dell’apparato statale, si contrappone, come “privato”, colui il quale resta escluso dalla partecipazione al pubblico potere: sono i *molti* e i *tutti*, su cui Kant costruirà l’Illuminismo e i fondamenti della democrazia borghese.

I servitori dello stato sono persone pubbliche, public persons, personnes publiques; essi occupano un ufficio pubblico, i loro affari d’ufficio sono pubblici (public office, service public) e pubblici sono gli edifici e gli istituti del governo. Dall’altro lato ci sono i privati, uffici privati e case private. [...]. Di fronte all’autorità stanno i sudditi, che ne sono esclusi; quella è al servizio – così si dice – del bene comune, questi perseguono la loro privata utilità²⁸.

In tale processo il concetto di “pubblico” subisce una mutazione genetica: perde il significato di “rappresentanza di persona fornita di autorità” ed acquisisce la connotazione di un “insieme” fondato sull’espletamento di specifiche competenze, finalizzato all’esercizio di un legittimo potere a fronte del quale (la “vecchia” controparte) diviene propriamente, quale *destinatario* del pubblico potere, il *pubblico*.

Questo processo è doppiamente rilevante: in sé, in quanto fa emergere il concetto di pubblico, da cui la sfera pubblica borghese, e per sé, in quanto cristallizzando la Corte costruisce lo Stato, quale “mediazione” tra il Sovrano (ora privato) e i sudditi (ora il pubblico).

Peculiare a tale processo sono i *traffici* del proto-capitalismo. All’ampliamento dello *spazio* di circolazione delle merci e delle notizie

28. *Ivi*, pp. 22-23.

corrisponde, già sul finire del XV Secolo, un ampliamento della base capitalistica delle società e delle compagnie commerciali. Ciò quale concomitante risposta al sempre crescente bisogno di capitali e alla condivisione di rischi sempre maggiori, nella emergenza, appunto, di traffici difficilmente controllabili a causa dell'estensione territoriale e della lontananza dal potere centrale.

In sostanza, lo sviluppo del proto-capitalismo nella direzione di una economia mercantilistica comporta la soddisfazione di due punti critici: la disponibilità di sempre più capitale, da una parte, la necessità di garanzie politiche (la potenza militare), dall'altra. La prima troverà soddisfazione in percorsi endogeni (la fisiocrazia, F. Quesnay, il liberalismo, A. Smith), la seconda in percorsi esogeni. L'inconciliabilità di tali percorsi e l'impossibilità di ridurli ad un *unicum* sotto l'egida della Corona, di fatto, rende inconciliabili i reciproci interessi della Aristocrazia e della Borghesia, spostando le tensioni sul piano di un lacerante conflitto politico. Ciò che era la semplice sfera pubblica rappresentativa, di fatto il Sovrano e la sua residenza, si trasforma in una Nazione attraverso la costruzione di uno Stato fiscale. Le sempre maggiori necessità finanziarie della sfera del potere pubblico, in sostanza l'Amministrazione e le sue organizzazioni compreso l'apparato militare, non trovano più soddisfazione nel "patrimonio *privato*" del Sovrano, né attraverso i mutui privati di finanziatori (non aristocratici): soltanto un efficace sistema di imposte garantisce l'assolvimento delle garanzie politiche necessarie al mantenimento e all'espansione dell'economia mercantilistica.

Le conseguenze sono molteplici e di rilevante aspetto. In primo luogo avviene la definitiva separazione tra "patrimonio *privato*" del Sovrano e i "beni dello Stato". In secondo luogo, attraverso la convergenza tra amministrazione dello Stato e amministrazione finanziaria, viene meno quel carattere "privato" e soggettivo del dominio, caratteristica e definizione stessa della sfera pubblica rappresentativa, in favore di una *oggettivazione* delle forme di dominio: "pubblici" non sono più la rappresentanza pubblica della sfera privata del Sovrano e i suoi vari attributi, *pubblici* divengono i beni dello Stato; "pubblico" diviene sinonimo di "statale". In terzo luogo, e fondamentalmente, ad uno Stato "pubblico", a cui partecipano finanziariamente i "privati", si contrappone la "sfera dei privati" che, in quanto destinataria di un potere pubblico oggettivato, costituisce il *pubblico*.

10. A ciò corrisponde la *società civile*, che si colloca, anch'essa, nel processo di convergenza tra la tendenziale dissoluzione della sfera pubblica rappresentativa e il tendenziale consolidamento dell'economia mercantilistica. È già evidente il venir meno, da questo punto di vista, della centralità di Versailles a vantaggio della città. In questo senso la società civile "si riduce" alla cristallizzazione, nel "sociale", dei rapporti tra sfera pubblica e sfera privata. Se volessi semplificare l'enorme processo storico fin qui avvenuto potrei semplicemente far riferimento al concetto di "sociale", quale mediazione tra la sfera del potere pubblico e la sfera privata.

Siamo partiti dalla sfera pubblica rappresentativa, assoluta e totale; siamo transitati nella sfera del potere pubblico, quale sdoppiamento della pubblica rappresentanza del Potere; abbiamo visto l'intreccio di quest'ultima sfera con la nascita del proto-capitalismo commerciale e finanziario, da una parte, e con il consolidamento di questo quale economia mercantilistica, dall'altra; siamo giunti all'istituzionalizzazione della sfera del pubblico potere in un'amministrazione stabile, finanziaria e militare, il cui *pendant* sono i privati, la sommatoria dei quali diviene "il pubblico", e il cui *locus rei* non è più la Corte ma la città ("l'aria della città rende liberi").

È questa la società civile.

La società è la forma del vivere associato, in cui la dipendenza dell'uomo dal suo simile giunge a pubblica significanza in ragione della vita e non d'altro, e in cui pertanto le attività che servono esclusivamente al mantenimento della vita non solo si manifestano nella dimensione pubblica, ma debbono necessariamente determinare la fisionomia dello spazio pubblico²⁹.

Tale spazio è delimitato, da una parte, dalla privatizzazione del "processo produttivo", dall'altra, dalla rilevanza pubblica di tale privatizzazione: la vecchia, miserabile controparte del potere pubblico è diventata sfera di privati che, in quanto pubblico, è pubblicamente *rilevante*. Il primo passaggio consiste nel trasferimento delle attività economicamente e produttivamente orientate dall'ambito della economia familiare a quello della sfera pubblica, ovvero a quello del "sociale".

29. H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 43.

Le antiche forme, che agganciavano l'intera personalità a sistemi di fini sovrapersonali, erano morte e l'economia singola di ogni famiglia era diventata il centro della sua propria esistenza; si era così venuta fondando una sfera privata, cui ora si contrapponeva quella pubblica come qualcosa di distinguibile³⁰.

Il secondo passaggio consiste nel proiettare fuori dai confini familiari le attività e le dipendenze proprie di una economia privatizzata in quanto lo scambio allargato di merci richiede la determinazione di circuiti pubblici, relativi alla sfera del potere pubblico. Tali circuiti si collocano, per definizione, fuori dei confini dell'economia familiare, definendosi perciò di "interesse generale", da cui l'espressione politicamente più rilevante di *volonté générale*.

Seppure storicamente e sostanzialmente compiuto, il lento e incruento processo iniziato nel XIII Secolo deve ancora, alla metà del XVII Secolo, definire il suo contorno antropologico e politico; a ciò concorre in modo esclusivo la istituzionalizzazione della circolazione delle notizie nella *stampa* vera e propria.

Qui si apre un capitolo che è difficilmente circoscrivibile in senso teoretico; come che sia, il processo è ipostatizzabile nei seguenti momenti:

- a) la circolazione delle notizie diviene anche circolazione delle notizie al servizio dell'Amministrazione³¹;
- b) i privati destinatari delle notizie (commerciali, finanziarie e amministrative) divengono un "pubblico di lettori";

30. J.A. Schumpeter, *Die Krise des Steuerstaates*, Lenschner-Lubensky, Leipzig 1918, p. 16.

31. Nel 1631 Renaudot fonda, con la protezione di Richelieu, *Il giornale di Stato*; nel 1629 appare lo «Intelligencer» con tanto di "autorizzazione ufficiale", nel 1643 compare il «Daily Intelligencer of Court, City and Country». «Ovunque questi fogli di annunci, sorti da principio in Francia come mezzi sussidiari delle agenzie di informazioni e inserzioni, diventano gli strumenti preferiti del governo. Spesso le agenzie di informazione sono rilevate dal governo e i giornali di notizie vengono trasformati in fogli ufficiali. Con questa sistemazione, come suona un ordine di gabinetto prussiano del 1727, si dovrebbe far cosa utile al pubblico e agevolare il commercio. Accanto alle ordinanze e ai proclami in materia di polizia, commercio e manifattura, appaiono le quotazioni dei mercati frutticoli, le tasse sui generi alimentari, i prezzi dei principali prodotti locali e importati; inoltre le quotazioni di borsa e le notizie commerciali, i rapporti sull'altezza delle acque, etc.», J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., p. 35.

c) tale “pubblico” si differenzia dai “borghesi” del proto-capitalismo in quanto pubblico culturalmente e politicamente *consapevole*.

In tale “consapevolezza” (che è ancora generica rispetto ai *processi di autoemancipazione* che vedremo più avanti) risiede il “valore aggiunto” della stampa al processo di formazione dell’opinione pubblica. “Pubblico” non più e non solo nel senso di “sommatoria di privati”, destinatari delle direttive dell’Amministrazione pubblica, ma pubblico “di lettori”, ovvero pubblico “di ceti colti”: gli stessi impiegati dell’Amministrazione, particolarmente i giuristi e gli ufficiali, i medici, i parroci, i professori, in sostanza “i dotti”, cioè i maestri di scuola, gli scrivani e tutti coloro in condizione di sapere e volere “leggere”. Ma non solo, “pubblico” anche nel senso di pubblico “di possidenti”, ovvero i “capitalisti”: mercanti, banchieri, editori, vale a dire tutti coloro i cui “traffici” evadono le ristrettezze dell’ambito cittadino per intersecarsi, tramite le compagnie finanziarie e commerciali, con gli stessi affari di Stato.

Tale “pubblico di ceti colti e possidenti” è il “pubblico di lettori”, che corrisponde tanto peculiarmente al pubblico *tout court* quanto lontanamente al “pubblico di borghesi”, ovvero sia al vecchio ceto professionale degli artigiani e dei bottegai ormai socialmente decaduto.

Si evidenzia, quindi, quale punto di chiarezza storica e lessicale che la nascente sfera pubblica – “pubblica” in quanto sommatoria di privati e in quanto destinataria, non controparte, del pubblico potere – soltanto impropriamente può essere definita “borghese”, come di fatto storicamente si consoliderà. Di fatto, invece, è una “sfera pubblica di privati colti e possidenti”, di cui cultura, mercato e finanza internazionali sono, rispettivamente, gli ambiti di formazione e di azione.

11. Che cosa rende “opinione pubblica” tale sfera pubblica? L’“opinione pubblica” è la “sfera critica” della sfera pubblica. Così come determinatasi, la “sfera pubblica” è una sorta di pendolo che oscilla tra le “decisioni pubbliche” del pubblico potere e gli interessi pubblici della sfera privata. La sfera pubblica in sostanza, in questa fase storica (siamo alla fine del XVII Secolo), è definibile quale mediazione di interessi pubblici e interessi privati. Funzionale a tale mediazione è la “sfera critica” – la quale, tanto per comprendere il processo, sarà funzionale alla nascita della *opinione pubblica* e questa della *democrazia*.

Per definire compiutamente la “sfera critica” è opportuno riferirsi al momento nel quale essa “matura” e *realizza* se stessa, le proprie

aspettative e le proprie finalità; al momento in cui diviene il “principio” intorno al quale ruota, al pari della “conoscenza” di Ulisse e della “matematizzazione” di Newton, la cultura occidentale: la pubblica argomentazione razionale, o anche il *principio di pubblicità*, ovvero il kantiano “uso pubblico della ragione”.

Qual è il processo che ha condotto la *vecchia* “controparte”, l’*odierna* “destinataria” di una non più “visibile” Amministrazione dello Stato, ad essere oltre che socialmente rilevante in grado di, e perfino autorizzata a, “ragionare” circa le “disposizioni dell’*essere comune*”? “Ragionare” nel senso di “argomentare”, “ovvero soppesare i pro e i contro” con un esercizio, un’assiduità e una penetrazione quasi sofisticata tanto da costringere, nel 1784, Federico II, l’ammiratore di Voltaire, a chiedere un po’ di clemenza.

Un privato non è autorizzato a esprimere giudizi pubblici, o addirittura di biasimo, sulle azioni, il comportamento, le leggi, le disposizioni e le ordinanze dei Sovrani e delle Corti, dei servitori dello Stato, dei collegi e delle corti giudiziarie, e neppure a divulgare a voce o con la stampa le notizie che gli pervengono a questo riguardo. Un privato non è del resto affatto in grado di giudicare in proposito poiché gli manca la piena conoscenza delle circostanze e dei motivi³².

La *sfera critica* consegue alle mutate “relazioni” definibili, in un linguaggio pre-borghese, quali relazioni tra la sfera pubblica rappresentativa e la controparte del potere pubblico. Ovviamente, in tale contesto parlare di “relazioni” è una contraddizione in termini; ciò che cambia è la sostanza delle relazioni, ma gli “attori” (*mutatis mutandis* per quanto riguarda la controparte del “potere pubblico”) sono gli stessi. D’altronde questo processo è già definito e consiste nell’affrancamento delle grandi compagnie finanziarie agli affari di Stato. Si tratta di relazioni condizionate non univocamente per il motivo che “l’interesse comune” è, ora, l’interesse dello Stato *e quindi* del Sovrano. A questo livello, se così si può dire, è evidente che gli atti amministrativi, attraverso i quali potere *pubblico* e iniziativa dei *privati* trovano una “compensazione”, non possono più essere definiti “arcana imperii”.

Ma la novità non è neppure questa. L’aspetto rilevante e storicamente senza precedenti è che gli atti amministrativi, tesi a regolamen-

32. O. Groth, *Die Zeitung*, J. Bensheimer, Berlin-Leipzig 1928, vol. I, p. 623.

tare l'economia mercantile, di fatto regolano, con questa, tutto lo scambio sociale per il motivo che lo sviluppo del "traffico delle merci" tende a comprimere i mercati locali rendendoli dipendenti da quelli territoriali e nazionali. Con il risultato che "tutti"³³ divengono soggetti alle dinamiche della politica mercantile e, quindi, alle relazioni "pubblico-privato", nell'accezione "moderna" dei termini. «Poiché la società contrappostasi allo Stato da un lato delimita chiaramente un ambito privato nei confronti del pubblico potere, dall'altro, però, eleva a questioni di pubblico interesse la riproduzione della vita oltre i limiti di un potere domestico privato, quella zona di contatto amministrativo continuato diventa "critica" anche nel senso che provoca la critica di un pubblico razionalizzante. Il pubblico può raccogliere questa sfida tanto più in quanto ha bisogno soltanto di cambiar funzione allo strumento con il cui aiuto l'amministrazione aveva già fatto della società una faccenda pubblica in senso specifico: la stampa»³⁴, nella duplice accezione di stampa *quotidiana*, "i fogli di notizie", e di stampa "scientifica" a carattere argomentativo, pedagogico e, quindi, "critico" nel senso illuministico del termine³⁵.

12. Qui si colloca l'autentico punto di svolta, e quindi di formazione, relativo alla nascita della cosiddetta "opinione pubblica", quale *soggetto interindividuale razionalizzante e giudicante*. Qui si coglie anche l'imprescindibile derivazione illuministica di tale soggetto fondato sulla pubblica argomentazione *razionale*, a sua volta fondata sulla volontà/pretesa di *valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro*, a sua volta fondata sulla volontà/pretesa di disporre di strumenti per conoscere e delle conoscenze *tout court* (ed è questo il significato illuministico dell'*Encyclopédie*), comprese quelle degli *arcana imperii*. Da qui, infine, l'autentica parola d'ordine degli Illuministi francesi: "vogliamo conoscere, vogliamo sapere, vogliamo contare" (la cui traduzione

33. Fino alla prima metà del XVII secolo non vi è traccia, nella storia delle parole, del termine "tutti". Per indicare il concetto, ancora in formazione, si impiegano termini quali "mondo" o "tutto il mondo": "world" o "mankind" in Inghilterra, "alle Welt" in Germania e "tout le monde" in Francia.

34. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., p. 38.

35. È del 1665 la pubblicazione del «Journal des Savants», del 1682 gli *Acta Eruditorum*, del 1685 i *Monatsgespräche*, del 1729 lo *Hallenser Intelligenzblatt*.

anglosassone, scritta su un registro individualistico, corrisponderà al cosiddetto *self made man*)³⁶.

In sostanza, nella sua sintesi teoretica, la formazione dell'opinione pubblica è sintetizzabile nel passaggio dai cosiddetti "fogli di notizie" alla stampa vera e propria secondo un processo che già prima del XVIII Secolo ha reso la stampa quotidiana non più limitata a notizie di carattere commerciale, ma volta anche all'*istruzione pedagogica*, il cui esito non solo irrobustisce l'argomentazione razionale, che ora il lettore rinviene – oltre che da sé stesso – anche dalla stampa, ma di questa ne produce anche un chiarimento lessicale e teoretico.

L'argomentazione razionale costituisce il *termine a quo* del nuovo soggetto politico, in quanto definito a partire dalla sua inter-individualità.

L'Illuminismo si concretizza nell'argomentazione razionale e questa, in quanto pratica delle modalità e dei processi argomentativi, si concretizza nella democrazia.

Emerge, in questo contesto, l'immagine di Kant appollaiato sulle spalle della sua immensa creatività teoretica, che guarda, a volo d'aquila, tutto il Nord-Europa, la Francia e l'Inghilterra e comprende, giustifica e spiega tutto ciò che è lentamente accaduto (almeno dal XIV Secolo) e che ora sta precipitando, idealmente ponendosi questa domanda: *qual è il raggio dell'azione umana?* da che cosa essa è sorretta³⁷?

Proviamo prima a dire che cosa non è il raggio dell'azione umana e da che cosa essa non è (più) sorretta. Ma ancora prima, che cosa definisce l'aggettivo "umana"?

L'aggettivo "umana" (*omnis determinatio est negatio*) non si riferisce agli *esseri umani*, non aggettiva nulla che riguarda la *condizione umana*. "Umana" qui sta a significare *individuale*, in un senso affatto "individuale". Sinonimo di "azione umana" qui è *azione di più individui, spontaneamente riuniti in aggregati umani, spontaneamente riuniti in società*. Il cui raggio d'azione non è più riferito al proprio, esclusivo,

36. M. Foucault riesce a dire la stessa cosa con tre parole: «La questione Aufklärung (consiste nel) rapporto tra potere, verità e soggetto», *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 51.

37. E pensare che Croce apostrofa in tal modo Kant: «[...] assorto nel problema delle scienze fisiche, quasi non ebbe sentore dei problemi della storia», *La filosofia come storicismo assoluto*, cit., p. 27.

limitatissimo (nel tempo e nello spazio) appagamento della sopravvivenza, ovvero – il che è lo stesso – a sfuggire alle avverse azioni della Natura e del Potere.

Qual è allora, il raggio dell'azione umana? È *ovunque*, non solo nel senso spaziale – qui Diderot, con il suo sarcasmo, direbbe «l'azione umana si svolge *soltanto* nelle terre dove non tramonta mai il sole» –, ma anche nel senso *civile*, dei rapporti tra gli individui, tra le professioni, tra i cittadini, tra *tutti* gli uomini nell'esercizio della *propria* esistenza *autodeterminata*.

Il problema, quindi, diventa: come conciliare l'autodeterminazione della *propria* esistenza senza avvalersi della (ovvero soggiacere sotto la) guida di un altro? Vale a dire: una volta decapitata l'*Auctoritas* ed estesa in senso civilistico l'azione umana, che cosa la salva dall'irrazionale, dall'arbitrario, dal sopruso e dalla violenza?

La risposta è l'*argomentazione razionale*, intesa quale principio direttivo della *nostra* azione, ovvero dell'azione umana in quanto azione inter-individuale; intesa quale principio regolativo della democrazia – là dove lo *status naturalis* ne è il principio costitutivo.

Diverse possono essere le conseguenze di questo assunto, tutte, comunque, rinvenibili nella considerazione che l'*argomentazione razionale*, quale modo di *manifestarsi* dell'Illuminismo, è assai diversa dall'*argomentazione* intesa come tecnica argomentativa individualmente acquisibile³⁸.

13. Altrove, meglio sarebbe dire “più oltre” nel senso che bisogna aspettare le Società tardo-democratiche, l'*argomentazione (tout court, non razionale o illuministica)* richiama tecniche retoriche³⁹ e viene identificata come “facoltà di escogitare argomenti pro o contro una tesi [...] per sostenere una causa, per ottenere un consenso, per

38. Così come è stata ben analizzata e descritta da Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca (*Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris 1958 – trad. it., *Trattato dell'argomentazione: la nuova retorica*, 2 voll., Einaudi, Torino 1966) e altrettanto ben introdotta da N. Bobbio.

39. «La pubblicazione d'un trattato dedicato all'argomentazione (...è ...) la ripresa in esso di un'antica tradizione, quella della retorica e della dialettica greche», Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 3. Cfr. anche la Prefazione di N. Bobbio, p. XII.

guidare una scelta, per giustificare o determinare una decisione”⁴⁰. Argomentazione, quindi, come “arte” (o “artificio”) di persuasione e di convincimento, tecnica di deliberazione e di discussione, tecnica retorica. In questo senso è comprensibile e legittimo che Perelman e Olbrechts-Tyteca dichiarino che “il nostro trattato si rifà soprattutto al pensiero rinascimentale e, al di là di questo, a quello degli autori greci e latini che hanno studiato l’arte di persuadere e di convincere, la tecnica della discussione”⁴¹.

Questo riferimento consente di chiarire in modo più semplice la distinzione tra “argomentazione” e “argomentazione razionale”. L’argomentazione (intellettuale, filosofica, retorica, lessicale, evanescente e profondissima) greca, latina e medievale diviene investigazione, approfondimento di “alcunché” anche in assenza di un mondo reale sottostante. L’argomentazione *razionale*, invece, è investigazione, sottoposta all’analisi della ragione, entro la cornice della *parità*, circa qualunque decisione regolativa dell’esistenza di una *comunità di uomini*. Esattamente l’opposto della tradizione di studi a cui si richiamano Perelman e Olbrechts-Tyteca⁴².

Un altro elemento di distinzione riguarda l’evidenza che l’argomentazione, in quanto tecnica argomentativa, distingue tra un soggetto argomentante e un uditorio. Per quanto possa apparire paradossale, tale distinzione è inammissibile nell’argomentazione *razionale*, nonostante che nel nostro immaginario la Rivoluzione francese venga ricondotta all’immagine di Robespierre, su un palco, che “argomenta” un uditorio sottostante, plaudente, immobile e silenzioso.

Non è così. Nell’argomentazione *razionale* (o illuministica) non c’è un posto per un soggetto argomentante e un posto per un uditorio. Vi è un solo posto, ed è quello di un *uditorio argomentante* finalizzato

40. *Ivi*, p. XIII.

41. *Ivi*, p. 7.

42. Per esempio Aristotele: «Non si dovrà [...] discutere con chiunque, né bisognerà esercitarsi con il primo venuto. In realtà, quando si discute con certe persone, le argomentazioni diventano necessariamente scadenti. Quando infatti ciò si trova di fronte ad un interlocutore che cerca con ogni mezzo di uscire indenne dalla discussione, lo sforzarsi con ogni mezzo di concludere la dimostrazione sarà certo giusto, ma non risulterà comunque elegante», *Topici*, VIII, 164 b, in *Organon*, UTET, Torino 1996, p. 314.

alla formazione (o gradi di) di una effettiva (reale, vale a dire orientata all'azione) *comunità* delle menti.

Con ciò l'argomentazione *razionale* acquisisce un carattere fondamentale, che diviene una *determinazione della parità*: la socievolezza, ovvero la naturale socievolezza di ogni argomentazione illuministica.

Su queste linee di analisi già emerge un primo abbozzo di una "lettura non filosofica" di Husserl, il quale non si accorge dei limiti della ragione filosofica che lo costringe ad ipostatizzare l'argomentazione razionale – per di più racchiudendola, costringendola e limitandola al "soggetto che percepisce e giudica" – nell'esercizio del puro "filosofare". L'esito che ne dà Husserl è efficace, oltre che centrato e straordinario, ma proprio perché tale esito va *propriamente* riferito all'argomentazione razionale di *tutti* e non al, da questo punto di vista, letteralmente *semplice* filosofare. L'esito è il seguente: «Noi siamo dunque [...] nel nostro filosofare *funzionari* dell'umanità»⁴³.

Ha un non so che di kantiano questa intuizione di Husserl⁴⁴ perché mette insieme, e *malgré lui* stravolge, la secolare tradizione filosofica occidentale (per esempio il sogno di Platone di una *philosophia politica universalis*) con il mutato quadro prodotto dal combinato-disposto di illuminismo e democrazia: basta sostituire al "filosofare" di pochi saggi – i quali hanno il gravosissimo e insostenibile peso e compito

43. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961, p. 46. Su questo concetto husserliano è possibile rinvenire un'ulteriore prova del comune territorio tra Filosofia e Letteratura. Al riguardo, V. Hugo ha espresso lo stesso concetto nel discorso d'apertura al I Congresso Letterario Internazionale (17 giugno 1878): «I popoli si misurano dalla loro letteratura. Un'armata da due milioni di uomini passa, un'Iliade resta; Serse ebbe le armi, gli mancò l'epopea, e Serse svanì. La Grecia è un piccolo territorio ma grande grazie a Eschilo. Roma non fu che una città ma con Tacito, Lucrezio, Virgilio, Orazio e Giovenale, quella città divenne mondo. Se evocate la Spagna, sorge Cervantes; se parlate dell'Italia, si leva Dante; se richiamate l'Inghilterra, appare Shakespeare. [...] La letteratura è il governo del genere umano attraverso lo spirito umano. In essa siamo concittadini della città universale».

44. Simmel non è convinto di ciò in quanto apostrofa in tal mondo, senza citare Husserl, tale sentimento del filosofare: «Nell'espressione un po' caricata che in tali illuminati parli il *genio dell'umanità*, v'è pure il giusto istinto che essi nell'individualità e immediatamente dall'individualità prendano espressioni che hanno le loro radici nel superindividuale dell'animo o lo rappresentano in modo misterioso», *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 18.

di “funzionari dell’umanità” –, l’argomentazione razionale di *tutti*, i quali nell’esercizio dell’*uso pubblico della ragione* non solo *realizzano* la democrazia illuministica fondata sul concetto di parità *sempre e ovunque*, ma rappresentano, per questo, ciò che non appartiene per definizione al saggio, al dotto e al filosofo ma che è, invece, condizione dell’argomentazione razionale: il bene comune, il senso comune, la volontà generale, gli affari generali e così via⁴⁵.

Sartre si avvicina al concetto ma non lo coglie in quanto resta ancorato a categorie di una, seppure “modernizzata”, ragione filosofica.

Abbiamo detto che in teoria lo scrittore si rivolge a tutti gli uomini. Subito dopo però abbiamo osservato che viene letto solo da alcuni. Dalla differenza tra il pubblico ideale e quello reale è nata l’idea dell’universalità astratta; vale a dire che l’autore postula la perpetua ripetizione in un futuro illimitato del pugno di lettori di cui dispone per il presente [...]. Il ricorrere all’infinità del tempo vuol compensare la sconfitta che si ha nello spazio [...]. Col termine di universalità concreta si deve intendere invece la totalità degli uomini che vivono in una data società⁴⁶.

La questione da comprendere, qui, è che l’argomentazione razionale è fondata sul superamento delle categorie hegeliane “tutti”, “alcuni”, e sartiane “pubblico ideale”, “pubblico reale”, “universalità astratta” e “universalità concreta”, come è dimostrato da uno dei principi attuativi della democrazia illuministica: “la legge non ammette ignoranza”.

La caducità della ragione filosofica, qui, è dimostrata dalla inconciliabilità tra l’assioma, non mediabile, *la legge non ammette ignoranza* e le sofistiche distinzioni tra tutti e alcuni, tra pubblico ideale e pubblico concreto e così via⁴⁷.

45. Hegel, nel paragrafo 308 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, pp. 267-268, definisce in modo stringente l’opinione pubblica come *libertà* di poter partecipare alla discussione degli *affari generali*.

46. J.-P. Sartre, *Situations*, 3 voll. Gallimard, Paris 1947-1949, vol. 2, pp. 192-193.

47. Tutt’altra è la situazione, esterna alla ragione filosofica, descritta dall’analisi della caduta dell’idea (kantiana) dell’argomentazione razionale in ideologia. Anche in questo, seppure limitato, settore di analisi si evidenzia una linea di lettura centrifuga rispetto alla tradizione filosofica. Qui, per esempio, citiamo Kant, Hegel, Marx, Feuerbach, Pareto, Mannheim.

14. L'essere umano, temprato, abbruttito e reso egoista dal suo "miserevole" rapporto con la Natura, cade, come un angelo sopra Berlino, nell'*agorà* e pian piano comprende e si convince delle sue *naturali disposizioni dirette all'uso della ragione* e di queste pian piano ne fa un *uso regolativo* fino alla creazione per partenogenesi di un uomo nuovo e, quindi, di una società nuova: la *società argomentativa*⁴⁸.

Vi è una società *dispositiva*, centrata sugli *arcana imperii* coerentemente descritta, per es., dall'*Ego sum rex Romanus et super grammaticam*, dallo *Ius primae noctis* e così via, e vi è una società *argomentativa*, centrata sulla *parità*, sulla *socievolezza* e sulla *conversazione*. Si tratta di un uomo e di una società – già questa è una novità storicamente senza precedenti perché soltanto nel XVIII secolo il concetto di "società" ha assunto il significato di *naturale* produzione umana – che rinnegano Platone in favore di Aristotele: non una società di saggi, *per l'ingenuità dell'impresa*, ma una società di "animali politici", ovvero "civili", ovvero "cittadini"; una società che innalza a elemento di forza l'elemento di debolezza dell'essere umano: la *diversità* e la diversità nell'uso della forza fisica. Ciò che prima costituiva l'elemento di *naturale* differenziazione degli e tra gli uomini, ora, nella *società argomentativa*, costituisce il principio regolativo: si prende atto della diversità umana e, per questo, la si regola dapprima attraverso la *socievolezza*, poi attraverso la *conversazione*, quindi la si assoggetta allo strumento dell'*argomentazione* per legalizzarla, infine, nella legge sostenuta dalla *veritas*.

Una semplificazione della differenza tra la società *dispositiva* e la società *argomentativa* sta nell'evidenza della differenza dell'elemento determinante tali società. Nella società *dispositiva* l'uomo è caratterizzato *naturaliter* dalla natura umana; nella società *argomentativa* l'uomo è caratterizzato in senso politico dal suo *naturaliter* essere *civis*. (È in questo senso che la società *argomentativa* è una società "aristotelica").

48. "Grande e bello spettacolo veder l'uomo uscir quasi dal nulla per mezzo dei suoi propri sforzi, disperdere con le luci della ragione le tenebre con cui la natura l'aveva avvolto, innalzarsi al di sopra di sé stesso, lanciarsi con lo spirito fino alle regioni celesti, percorrere, a passi di gigante, al pari del sole, la vasta distesa dell'universo e ciò che è ancor più grande e difficile rientrare in sé stesso per studiarvi l'uomo e conoscerne la natura, i doveri e il fine. Tutte queste meraviglie si son rinnovate da poche generazioni in qua", J.-J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Opere*, Sansoni, Milano 1993, p. 4.

Tale linea d'analisi è confermata anche da Perelman e Olbrechts-Tyteca, i quali dopo due volumi di argomentate analisi circa le varie tecniche argomentative riconoscono che in fin dei conti ed in sostanza l'argomentazione è sì, in sé, la nuova retorica, ma è anche e soprattutto, per sé, *tecnica dell'agire democratico*:

Solo l'esistenza di un processo argomentativo, che non sia né cogente né arbitrario, dà un senso alla libertà umana, condizione per l'esercizio di una scelta ragionevole. Se la libertà fosse solo adesione necessaria ad un ordine naturale dato precedentemente, essa escluderebbe ogni possibilità di scelta: se l'esercizio della libertà non fosse fondato su delle ragioni, ogni scelta sarebbe irrazionale e si ridurrebbe ad una decisione arbitraria che agirebbe in un vuoto intellettuale. Grazie alla possibilità di una argomentazione, che fornisce le ragioni, ma delle ragioni non cogenti, è possibile sfuggire al dilemma: adesione a una verità obiettivamente e universalmente valida, o ricorso alla suggestione e alla violenza per far accettare le proprie opinioni e decisioni⁴⁹.

Una ulteriore differenza tra società dispositiva e società argomentativa si rinviene nel rapporto uomo-mondo. Nella società dispositiva è il mondo che fa l'uomo, nella società argomentativa è l'uomo che fa il mondo⁵⁰. Nella prima l'uomo subisce un rapporto *immediato* con il mondo, nelle cui anguste dimensioni deve fare i conti, in proprio, con la Natura e con la impari lotta che questo rapporto comporta. Nella società argomentativa l'uomo si costruisce, attraverso la scienza, la tecnica, la tecnologia e così via, un rapporto *mediato* con il mondo.

Una conseguenza, tra le mille altre, della trasformazione di tale rapporto sta nella tendenziale caduta del Pensiero. Paradossalmente nella società dispositiva vi è più Pensiero di quanto se ne rivenga nella società argomentativa, per quanto tale pensiero, per parafrasare Feuerbach, è preceduto dalla sofferenza. Emergono qui tre cause della caduta della Filosofia, tutte rinvenibili nella dialettica illuminismo-democrazia:

49. Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 538.

50. Su queste linee d'analisi si sviluppano le acute e severe critiche centrate sulla "dialettica dell'illuminismo", sulla "dialettica negativa", sull'"uomo a una dimensione", sull'"essere o avere", della cosiddetta Scuola di Francoforte e, su un piano di analisi del tutto differente, di A. Gehlen.

- a) la scomparsa dell'*uomo naturaliter*, dell'uomo che percepisce e giudica, a vantaggio dell'uomo *civis*, della *società che percepisce e giudica*;
- b) il superamento dell'*immediatezza* nel rapporto io-mondo;
- c) il tendenziale venir meno del Pensiero a vantaggio di saperi specifici e ancorati⁵¹.

15. Così come l'illuminismo conduce *necessariamente* alla democrazia⁵², così come l'argomentazione razionale conduce *necessariamente* al "principio di pubblicità" (il kantiano *uso pubblico della ragione*), allo stesso modo illuminismo, democrazia, argomentazione razionale e principio di pubblicità conducono *necessariamente* alla socievolezza (*habitus* del nuovo soggetto), a sua volta reificata nella *conversazione*⁵³.

Vale a dire: l'argomentazione razionale è riconducibile alla sfera della inter-soggettività in quanto prodotta dal riunirsi in *pubblico* di soggetti "privati" e perciò è sussunta dal principio di pubblicità, ovvero dall'"argomentare" come *forma pura dell'incivilimento*, il quale principio, a sua volta, viene reificato dalla socievolezza attraverso l'esercizio della conversazione. Vale a dire, e forse questa è una esemplificazione eccessivamente sintetica: dall'aristocratico *cicisbeo* si transita al borghese *socievole*.

51. Per dirla altrimenti e in modo filosoficamente più arguto e profondo, si può anche fare riferimento alla *triplice radice degli atti di trascendenza* husserliana: un Mondo popolato di oggetti; un Mondo dell'intersoggettività; un Mondo dei fenomeni (spiegazioni scientifiche). Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1989, parr. 55-56; *L'idea della fenomenologia*, il Saggiatore, Milano 1981, parr. 103-104 e *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1955.

52. Sulla ineludibile associazione di illuminismo e democrazia cfr. A. de Tocqueville: "Il graduale sviluppo dell'uguaglianza delle condizioni è [...] un fatto provvidenziale; e ne ha i caratteri essenziali: è universale, duraturo, si sottrae ogni giorno alla potenza dell'uomo; tutti gli avvenimenti, come anche tutti gli uomini, ne favoriscono lo sviluppo", *La democrazia in America*, cit., p. 19.

53. Qui si apre il capitolo G.B. Vico, che intuisce e descrive il concetto di "incivilimento" – non semplicemente la fergusoniana "società civile" – e di "vivere gentile", così come descritti in termini sociali e sociologici da N. Elias (*Il processo di civilizzazione*, *La società di corte*, *La civiltà delle buone maniere*) e in termini sociali e storici da B. Craveri (*Mme du Deffand e il suo mondo*, *La civiltà della conversazione*).

Si tratta del fenomeno della *socievolezza*, a cui G. Simmel ha dedicato un capitolo dei suoi *Grundfragen der Soziologie*⁵⁴.

Ho piacere notare, come cosa non indifferente né casuale, e a dimostrazione del mio assunto generale, che l'interesse per la "socievolezza", nella direzione di analisi che qui si sta prefigurando, non poteva non essere colto se non da un *particolare* "pensatore". Innanzitutto un, come oggi si direbbe – ma che qui lo si fa con una certa riluttanza – "post-filosofo"; uno studioso, non a caso, di Kant e di Dilthey, suo collega maggiore all'Università di Berlino; un'analista non filosofo, un sociologo interessato alle *forme pure* dei processi di associazione e dei *rapporti di reciprocità* tra gli individui, quali per es.: «il rapporto dell'individuo con la collettività, le cause e le forme della formazione dei gruppi, la contrapposizione e i passaggi tra le classi, l'evoluzione del rapporto tra dominanti e dominati ed altre numerosissime questioni»⁵⁵.

Nelle analisi di Simmel, la socievolezza è vista come *forma pura* delle interrelazioni e delle associazioni degli individui *in quanto comunità di individui*. Ciò che rende Simmel "un post-filosofo" e un sociologo è la presupposizione del nuovo soggetto storico, formato da "illuminismo e democrazia"⁵⁶. Molto opportunamente Simmel vede come unità di analisi non l'individuo o gli individui, bensì la *comunità* di individui, la quale agisce, si scompone e ricompone, *si dà esistenze*, secondo modalità sostanzialmente sempre uguali a sé stesse, appunto le *forme pure*.

54. G. Simmel, *Die Geselligkeit. Beispiel der Reinen oder Formalen Soziologie*, in *Grundfragen der Soziologie*, de Gruyter, Berlin – New York 1984⁴, pp. 48-68 – trad. it., *La socievolezza*, a cura di G. Turnaturi, Armando, Roma 1997.

55. G. Simmel, *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 11.

56. Il fatto che non si sia acquisito su basi filosofiche ed epistemologiche tale soggetto, sarà, poi, la causa, come si è già detto, del tramonto della Filosofia, da una parte, e della "leggerezza epistemologica" della Sociologia dall'altra. *Mutatis mutandis* sembra adombrarsi, qui, l'epitaffio "inferma scienza" con il quale Croce si degnò di "venire a patti" con la Sociologia con il risultato di ritardare di 50 anni lo sviluppo della "post-filosofia" italiana, contrariamente alla tradizione di studi anglosassone, francese e tedesca. Viene usato qui il verbo "adombrarsi" per il motivo che dal punto di vista nominalistico la cosa può stare in questi termini, ma non dal punto di vista sostanziale, come sembra essere abbastanza chiaro. Quando Croce parla di "inferma scienza" non ha in testa niente di quanto qui si sta sviluppando, anzi – limitatissimamente a *questo* modestissimo universo di discorso – non ha in testa proprio nulla se non un po' della solita, vuota e pomposa retorica hegel-fascista che, per compiacerlo, è stata ripresa da molti filosofi e/o storici delle analisi filosofiche della prima metà del Novecento.

Tra queste, *come forma pura dell'interazione tra gli individui*, vi è la “socievolezza”, proprio in quanto *elemento armonico* tra l'individuo e la società.

Il fatto che gli uomini si riuniscano in gruppi economici o in confraternite di sangue, in comunioni di culto o in bande di briganti è sicuramente il risultato di necessità e interessi specifici. Aldilà di questi contenuti particolari, tutte queste forme di socializzazione vengono non di meno accompagnate da un sentimento di soddisfazione per il fatto di far società come valore in sé, in quanto esse governano il nostro modo di essere in società. [...]. L'“impulso alla socievolezza”, nella sua pura efficacia, estrae dalle realtà della vita sociale il puro processo di socializzazione come un valore e un bene, costituendo in tal modo ciò che noi, in senso stretto, chiamiamo socievolezza⁵⁷.

Sono due le “forme” della socievolezza, come forma pura di associazione umana: lo *stare insieme socievole* e la *forma ludica*. A parere di Simmel la prima forma è ciò che rende “socievole” una società.

La società statale, economica, unita da orientamenti di pensiero è certo senz'altro una “società”. Solo quella socievole è però “una società” a tutti gli effetti, poiché rappresenta la forma pura, per principio al di sopra di ogni contenuto specifico, di tutte quelle “società” unilateralmente caratterizzate, in un'immagine in certo modo astratta e capace di stemperare ogni contenuto nel puro gioco della forma⁵⁸.

In quanto “forma ludica della socializzazione”, la socievolezza consiste nella scomposizione della soggettività degli individui, al fine di perderne le connotazioni oggettive, e nella ricomposizione della soggettività negli aspetti puramente impersonali sotto il segno dell'eleganza e della cortesia.

Il grande [...] problema della società giunge a una possibile soluzione nella socievolezza e solo all'interno di essa: quale significato e quale peso spettano all'individuo in quanto tale di fronte e all'interno dell'ambito sociale? Dal momento che la socievolezza nelle sue forme pure non possiede alcuna finalità materiale, alcun

57. G. Simmel, *La Socievolezza*, cit., p. 42.

58. *Ivi*, p. 43.

contenuto o risultato che si trovi al di fuori del momento socievole, essa si basa interamente sulla personalità [...]. Le qualità personali dell'amabilità, dell'istruzione e della cordialità ed elementi di attrazione di ogni sorta decidono del carattere dell'essere insieme puramente socievole [...]. Emerge qui una struttura sociologica alquanto degna di nota. Nella socievolezza non deve rientrare ciò che la personalità possiede come importanza oggettiva. [...]. Ricchezza e posizione sociale, erudizione e fama, capacità eccezionali e meriti dell'individuo non hanno nessun ruolo nella socievolezza, ma sono tutt'al più una lieve sfumatura di quell'immaterialità con cui alla realtà è soltanto permesso insinuarsi in quell'opera d'arte sociale che è la socievolezza. [...]. Gli aspetti più personali della vita, del carattere, della tonalità emotiva, del destino non trovano spazio alcuno nella sua cornice. Dimostra assenza di tatto chi porta con sé nella socievolezza armonie e dissonanze emotive, eccitazioni e depressioni, luci e ombre della vita più intima, poiché tutto ciò si contrappone al momento dell'interazione che ha qui il suo dominio esclusivo⁵⁹.

In che cosa consiste "lo stare insieme socievole"? ovvero: che cosa viene aggiunto dall'aggettivo "socievole" nella locuzione "lo stare insieme socievole"? In realtà non viene "aggiunto" nulla; vengono tolte molte cose: in una parola viene tolta ogni e possibile distinzione di ceto, di classe, di status, (più tardi) di sesso e di istruzione.

È sorprendente come dietro la socievolezza quale forma *ludica* dell'interazione umana, si scagli la tenebrosa e affatto ludica immagine della ghigliottina, per quanto essa per un certo tempo è stata considerata spettacolo ludico.

Se è vero che la sociazione è in generale interazione, allora la sua forma più pura e stilizzata si ottiene quando essa ha luogo tra eguali [...]. La socievolezza è dunque l'astrazione della sociazione che si compie con il carattere dell'arte o del gioco, essa esige allora il tipo di interazione più puro, trasparente, semplice: quello tra eguali. Per amore della sua idea fondamentale essa deve fingere l'esistenza di esseri che abbandonino i loro contenuti oggettivi e che mutino a tal punto rispetto al loro significato interiore ed esteriore da risultare eguali in quanto socievoli e da consentire che ciascuno realizzi per sé i valori socievoli, solo a patto che anche gli altri che interagiscono con lui, possano

59. *Ivi*, pp. 43-45.

fare altrettanto. La socievolezza è il gioco in cui “si fa” come se tutti fossero uguali e, al contempo, come se si avesse stima di ognuno in modo particolare⁶⁰.

16. L'argomentazione razionale e la socievolezza costituiscono l'*habitus* dell'uomo illuministico e democratico. Si tratta di veri e propri attributi, che sarebbero rimasti, al più, nella penombra della letteratura, se non fossero stati acquisiti da un soggetto ben diverso dal vecchio, tuttofare, “abitante del borgo”, se non addirittura dalla miserevole “controparte del potere pubblico”.

Ad una più precisa considerazione l'aspetto rilevante non è la straordinaria valenza politica dell'uso pubblico della ragione, né le infinite ricadute sociali dell'“essere socievole”; l'aspetto degno della più grande considerazione è, invece, il seguente: che cosa ha reso *qualcosa* di storicamente superato, quale il “borghese”, *qualcosa* neppure identificabile nominativamente se non in quanto “controparte” – che cosa ha reso tale *qualcosa* un soggetto i cui attributi, *argomentativo* e *socievole*, lo hanno reso non solo più consapevole, più importante e più forte dello stesso Re Sole, ma gli hanno dato anche una dimensione fino ad allora sconosciuta, quella d'essere “più che individuo”, *uno e tutti insieme*, in una parola: la dimensione dell'*interindividualità*? La risposta sta nell'“emancipazione”; essa ha reso l'essere umano, così semplice e controverso e in ogni caso sempre vittima della Natura e del Potere, *il nuovo soggetto*, che si chiamerà *civis*, a cui la ragione filosofica potrà dire sempre meno in quanto la sua ragione d'essere starà *prevalentemente* su registri economici, psicologici, giuridici, politici e sociali.

Ma non si tratta di “emancipazione” *tout court*; il processo in questione è differenziato in tre specifiche emancipazioni, ordinate quasi aritmeticamente:

- a) l'emancipazione *psicologica*, rinvenibile nella cosiddetta “intimità familiare”;

60. *Ivi*, pp. 49-50. L'impiego del verbo “fingere” da parte di Simmel si spiega in quanto egli, inconsapevolmente e concomitantemente, ragiona tanto nei termini dell'*idea* kantiana, quanto nei termini dell'*ideologia* hegel-marxiana: “La socievolezza traspone la serietà e perfino l'intensa tragicità di tali istanze nel gioco simbolico del suo regno umbratile, laddove non vi sono attriti poiché le ombre non possono urtarsi l'un l'altra”, pp. 56-57.

- b) l'emancipazione *umanitaria*, su base letteraria e universalistica, rinvenibile nella cosiddetta "sfera pubblica letteraria";
- c) l'emancipazione *politica*, rinvenibile, dapprima nei "caffè" e nei "salotti" e, poi, nella cosiddetta "sfera pubblica emancipata".

Il processo nella sua lenta e sofferta sintesi storica è meraviglioso: la miserevole controparte del potere pubblico comincia a pensarsi e a riconoscersi secondo i termini della *propria* soggettività; introietta, poi, tale soggettività in alcune categorie esistenziali e sociali (soprattutto quella di padre) ampliandola fino a vedersi come umanità, in termini soprattutto letterari (la letteratura, infatti, è la descrizione universale della soggettività umana)⁶¹, per concludere con la traduzione della sua soggettività in termini di *garanzie* civili, giuridiche e politiche.

Detto altrimenti: a partire dal XIV Secolo prende avvio un lentissimo processo che si evidenzia nel XVIII Secolo attraverso la formazione di un *nuovo* modo di definire e vivere l'esistenza umana. Tale "modo" è definibile nei termini di *soggettività* e *socialità*.

La "soggettività", a sua volta, è definibile nel duplice senso di "intimità" e diritti civili. Tutto ciò evidenzia un *nuovo soggetto sociale* che è, ad un tempo, "pubblico", in quanto attore nel dibattito politico, e "privato", in quanto attore negli incontri privati – vale a dire attinenti la sfera del mercato. La grande novità, poi, non è rinvenibile in ciò, la novità peculiare e storicamente senza precedenti, è che le aggettivazioni di tale soggetto non si esauriscono lessicalmente in un qualsiasi lemma poetico o psicologico o filosofico o chissà che altro; *la novità è che tali aggettivazioni conseguono da ed ineriscono ad un soggetto che rappresenta una base sociale*.

È questo il punto di arrivo; la linea divisoria tra Stato e Società, tra ambito "privato" – la società civile, luogo del traffico delle merci e delle notizie – e sfera del Pubblico potere – lo Stato e la Corte – legalizza la riproduzione della vita nell'ambito "privato" mantenendo rilevanza pubblica: è ciò che, in seguito, chiameremo "sociale" e/o "vita collettiva", definita – quasi in senso aristocratico – secondo

61. Cfr. anche W. Dilthey: «La poesia è l'organo della comprensione della vita, e il poeta un veggente che scopre il senso della vita», *L'essenza della filosofia*, cit., p. 469.

codici precostituiti di comportamento nel senso dell'uguaglianza e della cortesia⁶².

17. Risulta opportuno⁶³, a questo punto, un discorso di premessa non soddisfatto nella nota 63; anzi la nota in questione si giustifica proprio in quanto sussunta dalla seguente considerazione. I testi a cui si fa riferimento sono ciò che, nell'essenziale, legittima in modo storicamente e culturalmente sostenuto (mi auguro) le concatenazioni teoretiche degli accadimenti considerati e le loro relative interconnessioni *da un certo punto di vista e relativamente ad un punto di arrivo*. Tutto ciò se fosse pensato e fatto senza una struttura teoretica interpretativa risulterebbe meno efficace e, appunto, sostenuto – addirittura, quasi arbitrario.

Tale struttura interpretativa, presupponendo una distinzione tra la storia degli Uomini e la storia degli aggregati umani, consiste in

62. È in relazione a queste linee di analisi che si chiarisce l'espressione di A. Hauser che il *salotto del XVIII Secolo costituisce l'erede spirituale della Corte* – cfr. *Storia sociale dell'arte*, cit., vol. III, p. 18.

63. L'evidenza contenute nei paragrafi 17-21 è rinvenibile nei seguenti testi: I. Kant, *Lezioni di Storia della filosofia*, 2 voll. Sansoni, Firenze 1938; I. Kant, *Progetto per la pace perpetua, Risposta alla domanda che cos'è l'Illuminismo, Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1965. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1962; K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico e Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971⁴; *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1954; *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1964; F. Engels, *L'origine della famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1950; J.-J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, Cappelli, Bologna 1964, *Il contratto sociale*, in *Opere*, Sansoni, Milano, pp. 278-345; A. de Tocqueville, *Scritti politici*, 2 voll., Einaudi, Torino 1969; W. Sombart, *Lusso e capitalismo*, Unicopli, Milano 1988 – in particolare il capitolo I, *La nuova società* e il capitolo II, *La metropoli, Il capitalismo maturo*, Einaudi, Torino 1967; M. Weber, *Economia e società*, 2 voll., Comunità, Milano 1961; J. Stuart Mill, *La libertà*, Einaudi, Torino 1925; H. Kelsen, *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1981; A. Hauser, *Storia sociale dell'arte*, Einaudi, Torino 1955; G.M. Trevelyan, *Storia della società inglese*, Einaudi, Torino 1948; M. Dobb, *Problemi di storia del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1982²; N. Elias, *La società degli individui*, il Mulino, Bologna 1990; *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1980; *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 1998; N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 2005; R. Palmer, *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Rizzoli, Milano 1973²; B. Craveri, *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano 2001.

un'analisi teoretica delle azioni umane, ovvero in una sorta di *metodo teoretico "astratto"*, in grado di chiarire il senso storico-culturale degli accadimenti umani *indipendentemente dalla attualità dei loro decorsi storici*, tanto in quanto realizzati, tanto in quanto non realizzati. Per analogia si potrebbe pensare alla fisica teorica, ovvero al *campo di E. Galois* ("indicare l'andamento dei calcoli e prevedere i risultati senza mai poterli effettuare"⁶⁴), ovvero alle "analisi *strategiche*" caratterizzate *simultaneamente* da archeologia, strategia e genealogia di M. Foucault⁶⁵.

Tale struttura soggiace nella biblioteca di famiglia dei Weber; è presupposta, in senso epistemologico, da Max Weber e definita in senso storico-culturale, ovvero nel senso di una Sociologia della conoscenza, da Alfred Weber.

Il punto di inizio riguarda la fondazione epistemologica da parte del maggiore dei fratelli Weber:

Il metodo teoretico "astratto" [...] riconosce del tutto correttamente l'impossibilità metodica di sostituire la conoscenza storica della realtà mediante la formulazione di "leggi", o di pervenire viceversa a "leggi" in senso stretto attraverso il mero accostamento di osservazioni storiche. Per ottenere tali leggi [...] si procede dal fatto che noi abbiamo un'esperienza immediata delle connessioni dell'agire umano proprio nella loro realtà, e quindi [...] possiamo rendere il suo corso immediatamente intelligibile con evidenza assiomatica, e penetrarlo nelle sue "leggi". La forma esatta di conoscenza, cioè la formulazione di leggi evidenti che si possano immediatamente intuire, sarebbero al tempo stesso la sola che consente l'accesso ai processi non immediatamente osservati; e quindi [...] la determinazione di un sistema di proposizioni astratte [...] sarebbe il solo mezzo per dominare spiritualmente la molteplicità della vita sociale⁶⁶.

Alfred Weber dà concretezza al "metodo teoretico *astratto*" interpretando le concatenazioni storiche come una Sociologia della conoscenza. A dimostrazione di ciò valgano le esemplari pagine di

64. Cfr. A. Dalmas, *Evariste Galois*, Fasquelle, Paris 1982, pp. 117-132.

65. Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 60.

66. M. Weber, *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., p. 104. Cfr. anche A. Schütz, *La costituzione dello schema interpretativo tipicoideale e La comprensione del mondo dei predecessori e il problema della storia*, in *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974, pp. 267-278 e 297-310.

Kulturgeschichte als Kultursoziologie nelle quali dà rilevanza storica all'“ottimismo” e all'“armonia” quali caratteri storico-culturali dell'Illuminismo e alle cinque pagine nelle quali decifra il carattere della Rinascenza (illuministica) tedesca⁶⁷.

E. Cassirer, che, come accennato nella *Premessa*, ha introiettato (diciamo inconsapevolmente) la lezione weberiana, autorizza e sostiene l'introduzione del “metodo teoretico *astratto*” nell'analisi dell'Illuminismo. Per contro, Simmel introduce consapevolmente, dal 1904 al 1907, il “metodo teoretico *astratto*,” quale *progressus ad infinitum*, nell'analisi della filosofia per es. quella kantiana⁶⁸, di Kant e Goethe, di Nietzsche e Kant, di Schopenhauer e Nietzsche⁶⁹. Significativa, a tale riguardo, è l'esplicitazione di Simmel nella *Introduzione* ai “Problemi fondamentali della filosofia: «Mi sembra pur anche giustificato il tentativo di avviare quell'altra forma di comprensione che si rivolge piuttosto al movimento spirituale che ai suoi risultati, più al processo di creazione spirituale che ai suoi prodotti ultimi»⁷⁰.

Ciò che il “metodo teoretico *astratto*” mette in discussione nella cosiddetta analisi storica è la nozione di *fatto*. Goldthorpe espone, al riguardo, delle tesi sulle quali è difficile dissentire, *una volta azzerata la distinzione tra azione umana e azione dell'aggregato umano*. Niente da dire sulla critica a Ph. Abrams e a A. Giddens circa l'identità di Storia e Sociologia perché è diversa la natura della documentazione empirica utilizzata; una qualche perplessità, invece, può sorgere dalla frettolosa liquidazione della cosiddetta *macrosociologia storica* tanto in forza di non meglio precisate carenze metodologiche, quanto perché si fonda non su *fatti* ma su “fili di trame interpretative molto ingarbugliate e, spesso, debolissime”; una riserva, infine, credo che si imponga circa la concezione, a mio parere eccessivamente newtoniana, di *fatto*.

[...] Un fatto storico è un'inferenza dai residui filtrati dal passato. [...] Possiamo conoscere il passato solamente grazie a ciò che è fisicamente sopravvissuto

67. A. Weber, *op. cit.*, pp. 404-408.

68. Cfr. G. Simmel, Kant, *Lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1987.

69. Cfr. G. Simmel, Kant e Goethe, Ibis, Como-Pavia 1995; Nietzsche e Kant, in *Arte e civiltà*, Isedi, Milano 1976, pp. 53-60; Schopenhauer e Nietzsche, Ponte delle Grazie, Firenze 1955.

70. G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 3.

allo scorrere del tempo, ossia sulla base delle vestigia o di quelli che possono essere alternativamente definiti come residui, depositi o tracce del passato. [...] In pratica: niente residui del passato, niente storia⁷¹.

Il programma di O. Ranke di *attenersi soltanto ai fatti*, direbbe Weber, «sopravvive oggi soltanto nella testa di persone prive di competenza specifica e di dilettanti»⁷², per il motivo che ogni “verità” *fattuale*, o, il che è più corretto, ogni termine “osservativo”, comporta una “verità” teoretica, ovvero un’opera di sussunzione da parte di un termine “teorico”⁷³. Quando Cassirer analizza l’Illuminismo (a proposito, quali potrebbero essere qui i “fatti”?), molto opportunamente inizia con un capitolo *weberiano* che ha per titolo “La mentalità dell’epoca dell’Illuminismo”. Quando, come nel caso, vogliamo comprendere come e perché due Continenti dopo trenta-quaranta Secoli di “storia” arrivano negli stessi giorni a scoprire ciò che non c’era mai stato, la democrazia, quali sono i “fatti democratici” da analizzare? Se potessi rispondere con le parole di Cassirer non potrei dire se

71. J.H. Goldthorpe, *Le applicazioni della storia in sociologia*, in *Sulla sociologia*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 61-62; il precedente virgolettato è a p. 76. Per Ph. Abrams cfr. *Sociologia storica*, il Mulino, Bologna 1982; per A. Giddens cfr. *Central Problems in Social Theory*, Macmillan, London 1979; per la macrosociologia storica cfr. B. Moore, *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Einaudi, Torino 1969 e I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell’economia moderna*, 3 voll., il Mulino, Bologna 1995. Per una concezione della storia, quale “indissolubile nesso di vita e pensiero”, centrata sul concetto di fatto, cfr. B. Croce, *Storia, cronaca e false storie*, in *op. cit.*, pp. 443-451, e *Contro la storia universale e i falsi universali*, in *op. cit.*, pp. 454-479. Potrebbe essere rimarchevole notare che in questo saggio del 1943 Croce apostrofa Hegel “ossequente suddito e impiegato (sic!) prussiano” (p. 465) e la sociologia “un’astratta classificatoria” (p. 469) con impliciti, ma chiari riferimenti – per restare in una lingua e in una cultura tanto vicine a Croce –, a M. Weber, A. Schütz, F. Oppenheimer, G. Simmel, F. Tönnies, A. Vierkandt, e L. von Wiese. Per una implicita critica al concetto di fatto, cfr. C. Lévi-Strauss, il quale nel capitolo *Critica della ragione dialettica* de “Il pensiero selvaggio” (il Saggiatore, Milano 1964) sostiene la rinuncia alla comprensione obiettiva del fatto in favore della sua costruzione “ad un altro livello e con altre procedure”.

72. M. Weber, *L’oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., p. 80.

73. Che Kant sia implicato nel “metodo teoretico astratto” è confermato anche dalla lettura che M. Foucault fa dei due Saggi *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?* e *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, cfr. M. Foucault, *Il problema del presente*, cit., pp. 115-126.

non che il mio tentativo consiste nel «concepire l'illuminismo non tanto nella sua larghezza quanto nella sua peculiare profondità; [...], esporlo non già nella totalità dei suoi risultati e dei suoi fenomeni storici, ma nell'unità del suo pensiero originario e del suo principio determinante; [...]. Render palese il moto interno che vi si compie e, in certo qual modo, l'azione drammatica del suo pensiero⁷⁴», ciò nella convinzione che «Il movimento [...] che qui si è voluto descrivere non rimane conchiuso in sé stesso, ma manda le sue propaggini sia verso il passato, sia verso il futuro»⁷⁵.

Il “metodo teoretico *astratto*” non analizza i fatti, ma procede per attribuzioni di significato che vanno ben al di là e oltre la *semplice* evidenza di eventi e/o concatenazioni di eventi. Ciò in forza della considerazione che “la ragione esiste per noi solo come ragione reale e storica; il che significa che essa non è padrona di sé stessa, ma resta sempre subordinata alle situazioni date entro le quali agisce. [...] In realtà non è la storia che appartiene a noi, ma noi apparteniamo alla storia”⁷⁶.

Da queste premesse consegue che il lavoro dello storico non equivale *al profeta dallo sguardo rivolto indietro al fine di interpretare il passato*, come per es. asseriva F. Schlegel, bensì equivale a quello di un teoretico, ovvero anche di un sociologo della conoscenza, che guarda il realizzarsi del passato al fine di significare gli avvenimenti futuri. Cassirer, depurato dalla retorica e dagli scheletri romantici e ottocenteschi, definisce bene il lavoro dello storico che si serve del “metodo teoretico *astratto*”.

Lo storico cerca [...] ciò che rappresenta la materializzazione dello spirito di una precedente età. Scopre lo stesso spirito nelle leggi e negli statuti, nelle costituzioni e nelle carte dei diritti, nelle istituzioni sociali e politiche, nei riti e nelle cerimonie religiose. Per il vero storico tale materiale non è impietrito ma ha una forza viva. La storia è il tentativo di riunire queste disiecta membra, le membra sparse del passato, e di sintetizzarle e integrarle in una nuova forma⁷⁷.

74. E. Cassirer, *Filosofia dell'illuminismo*, cit., pp. 7-8.

75. *Ibidem*.

76. H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., pp. 571 e 573.

77. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 300.

E se ne serve in modo lucido:

Si è tentato un metodo di esposizione della storia [...] che non vuole soltanto constatare e descrivere i risultati, ma render palesi invece le forze operanti che li hanno plasmati dal di dentro⁷⁸.

Il “metodo teoretico *astratto*” consiste, quindi, in un certo tipo di lavoro sul materiale storico, lavoro di *sintesi* e di *integrazione* “in una nuova forma”. Il liberarsi del “fatto storico” (una sorta di *adeguatio rei et intellectus*), espressione difficilmente traducibile nei termini di chiarezza logica, teoretica e sistematica, allontana la storia tanto dalla cronachistica, quanto dalla speculazione agiografica, tanto dal feticismo del passato, quanto da dilettonesche pretese scientifiche.

Dal punto di vista di una chiarificazione logica del sistema “Storia”, il “metodo teoretico *astratto*” mette insieme H. Taine, J. Burckhardt, T. Mommsen e Goethe. Da Taine esso prende l’istanza dell’*attualizzazione dei significati storici*:

Facciamo del passato un presente; per giudicare qualcosa, bisogna averla davanti a noi; non può esservi esperienza che di ciò che è presente⁷⁹.

Da Burckhardt, Mommsen e Goethe il “metodo teoretico *astratto*” ricava la direzione e la formazione dell’analisi storica, che è *introspettiva*. L’attribuzione di significati del complesso cammino degli uomini nel tempo è possibile soltanto in senso weberiano, vale a dire all’interno di categorie interpretative nate, maturate e sviluppate “in interiore homine”: esattamente come fa, sul piano della sintesi d’arte, il poeta e, sul piano della sintesi scientifica, il sociologo della conoscenza.

Valgano qui, appunto, l’autorità di Burckhardt («Per me la storia è sempre in alto grado poesia; è una serie di composizioni bellissime e pittoriche»), di Mommsen, il quale annovera lo storico tra gli artisti e non tra gli eruditi:

78. E. Cassirer, *Filosofia dell’illuminismo*, cit., p. 9.

79. H. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Hachette, Paris 1916.

Saper ordinare migliaia di fili e penetrare l'individualità di uomini e di nazioni è una dote del genio, non acquisibile per mezzo di tutto ciò che è insegnamento e apprendimento. Se un professore di storia crede di essere capace di formare degli storici allo stesso modo in cui vengono formati gli studenti delle discipline classiche o della matematica, egli nutre una illusione pericolosa e dannosa. [...] Lo storico [...] deve formarsi da sé⁸⁰.

E, infine, Goethe il cui slancio nella direzione di *eine Phantasie für die Wahrheit des Realen* è preso a modello tanto nel "metodo teoretico astratto", quanto, più modestamente, nelle pagine che seguono. Il tutto con la benedizione di Cassirer, benignamente benedetto da M. Weber:

L'arte e la storia sono gli strumenti più validi per una indagine sulla natura umana. Senza queste due fonti di informazione, che cosa si potrebbe conoscere dell'uomo? Si sarebbe rimessi ai dati desumibili dalla nostra vita personale che possono fornirci soltanto una visione soggettiva e che nel miglior caso altro non sono se non sparsi frammenti dello specchio spezzato dell'umanità. [...] Per scoprirla bisogna rifarci [...] ai grandi storici e ai grandi poeti – a drammaturghi come Euripide e Shakespeare, a scrittori umoristici come Cervantes, Molière e Laurence Sterne, a romanzieri moderni come Dickens, Thackeray, Balzac, Flaubert, Gogol e Dostojewskij. La poesia non è mera imitazione della natura; la storia non è la narrazione di fatti e avvenimenti senza vita⁸¹.

18. Lo sfondo dal quale emergono i pre-requisiti dell'*uomo illuministico e democratico* è formulabile nei termini kantiani della filosofia del diritto e della storia, più precisamente nel cosiddetto principio di pubblicità, contestualmente definibile come *principio* dell'ordinamento giuridico e come *metodo* illuministico. Qui sta il termine *a quo* del soggetto interindividuale che Kant *prefigura* ma non descrive nella sua concretezza.

Come che sia, questo nuovo *soggetto sociale* emerge con evidente chiarezza in una sorta di combinato-disposto tra il discorso filosofico sull'Illuminismo e le sue conseguenze politico-pratiche. Kant ritiene che l'uomo illuministico, al fine di valersi del proprio intelletto, debba

80. T. Mommsen, *Rektorsrede*, in «Reden und Aufsätze», Berlin 1912.

81. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 341-342.

avere, fondamentalmente, tre qualità: “capacità, decisione e coraggio.” “Minorità – afferma Kant – è l’incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a sé stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza ma dalla mancanza di decisione e coraggio”⁸².

Da dove rinviene l’essere umano “capacità”, “decisione” e “coraggio”? Per millenni, millenni e millenni la Storia ha selvaggiamente e severamente punito anche la millesima parte di ogni pretesa circa la capacità, la decisione e il coraggio di pensare con la propria testa.

È dunque difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità che è diventata per lui una seconda natura.[...] Al contrario, che un pubblico si illumini da sé è ben possibile e, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile⁸³.

Il riferimento all’*intersoggettività*⁸⁴ viene, poi, esplicitato in modo chiaro ed evidente nella Tesi II di *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*:

82. I. Kant, *Risposta alla domanda che cos’è l’illuminismo*, cit., p. 141. M. Foucault chiosa in tal modo il passo Kantiano: «Nel testo del 1784 su cosa sia l’*Aufklärung* (“non si dimentichi che si tratta di un articolo per un giornale”), Kant lo ha caratterizzato in rapporto a uno stato di minorità nel quale sarebbe tenuta in maniera autoritaria, l’umanità. In secondo luogo, egli ha definito questa minorità come un’incapacità dell’umanità di servirsi del proprio intelletto senza la direzione di un altro; non a caso ha impiegato il termine *leiten* che ha un senso religioso storicamente definito. Terzo, mi pare sintomatico che Kant abbia definito questa incapacità attraverso una correlazione tra un’autorità che si esercita e mantiene l’umanità in uno stato di minorità – quindi correlazione tra questo eccesso d’autorità – e, dall’altra parte, qualcosa che egli reputa una mancanza di decisione e di coraggio. Pertanto questa definizione di *Aufklärung* non risulterà tale soltanto sotto un profilo storico e speculativo; ma comprenderà anche l’aspetto che forse è ridicolo chiamare predicatore, per quanto l’*Aufklärung* kantiano rimanga sempre un appello al coraggio», *Illuminismo e critica*, cit., pp. 40-41.

83. Ivi, p. 142.

84. Il tema dell’*intersoggettività* costituisce uno degli elementi teoretici fondanti la filosofia sociale e la teoria sociologica attraverso la ri-categorizzazione del concetto di *ragione*, quale interiorizzazione delle norme sociali, e di *io*, quale creatore della società.

Nell'uomo, l'unica creatura razionale della Terra, le naturali disposizioni dirette all'uso della ragione trovano il loro completo svolgimento nella specie, non nell'individuo⁸⁵.

Ciò che Kant chiama “specie” e/o “pubblico” (in alcuni traduttori anche “genere”, più opportunamente Foucault parla di *ontologia di noi stessi*) – dipendentemente dai registri filosofico o giuridico-politico nel quale può essere collocata la riflessione – può anche chiamarsi “opinione pubblica” e simili, ovvero l'uomo illuministico e democratico, ovvero il *cittadino*, ovvero chissà in quali altri modi più o meno storicamente ammissibili; di fatto si tratta di una sola cosa: *l'esaltazione dell'umanità dell'uomo attraverso la sua* (seppur naturale, storicamente acquisita) *socialità*⁸⁶.

È evidente, allora, che Versailles non basta più a contenere la sociale umanità dell'uomo; servono città e luoghi nei quali esercitare la “specialità”, la “pubblicità” e la “socialità” dei singoli uomini soprattutto nell'esercizio della pubblica argomentazione razionale⁸⁷: per es. i teatri, le mostre d'arte, le piazze e, più di tutti, i caffè⁸⁸ e i salotti.

Habermas, Westerfrölke e Morcellini-Fatelli testimoniano con grande dovizia di particolari le funzioni, per es., del caffè, il più po-

85. I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, Tesi Seconda, cit., p. 125.

86. «Si dice abitualmente che il potere supremo può toglierci sì la libertà di parlare e di scrivere, ma non la libertà di pensare. Ma in quale misura e con quale esattezza sapremo noi pensare se non pensassimo per così dire in comunione con altri cui noi comunichiamo i nostri pensieri e che a noi comunicano i loro!», *Cosa significa orientarsi nel pensare?*, in *Antologia degli scritti politici* (I. Kant.-W. von Humboldt), Samonà e Savelli, Roma 1965, p. 68.

87. Tale processo è di tali intensità ed estensione che, come attesta Kant, diviene esso stesso un elemento di socialità: “Se si pone mente all'andamento della conversazione in compagnie miste delle quali fanno parte non solo dotti e sottili ragionatori, ma anche uomini d'affari e signore, si vedrà che, oltre il raccontare e lo scherzare, esiste ancora un altro trattenimento, cioè il ragionare”, I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955, p. 187.

88. Il fenomeno dei “Caffè” diviene, in brevissimo tempo, talmente “di massa” che «le donne della società londinese, lasciate sole tutte le sere, condussero [...] un'accanita se pur vana battaglia contro la nuova istituzione», J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 48; il pamphlet citato da Habermas, *The women's Petition against Coffee*, è del 1674.

polare dei *luoghi argomentativi*: «Verso la metà del XVII Secolo, dopo che non solo il thé [...], ma anche la cioccolata e il caffè erano diventati bevanda abituale almeno per gli strati benestanti della popolazione, il cocchiere di un mercante levantino aprì il primo spaccio di caffè. Nel primo decennio del XVIII Secolo ce ne sono già a Londra oltre tremila, ognuno con una intima cerchia di clienti assidui. Come nella cerchia della nuova generazione di scrittori Dryden polemizzava da Will's sugli *ancients and the moderns* e Addison e Steele, qualche tempo dopo, tenevano da Button's il loro *little senate*, così Marvell e Pepys si riunivano al Rotaclub con Herrington, che in quella sede esponeva le idee repubblicane del suo *Oceana*»⁸⁹.

Ogni professione, corporazione artigiana, classe, partito, aveva il suo caffè preferito. I giuristi discutevano di diritto, criticavano l'ultimo caso o si raccontavano le ultime "ghiottonerie di Westminster" da Nando's o al Grecian, nei dintorni del Temple [...]. Gli uomini della City si incontravano da Garraway's o da Jonathan's per discutere l'ascesa e la caduta delle azioni e verificare lo stato dei premi di assicurazione. Gli ecclesiastici si scambiavano pettegolezzi universitari o si pronunciavano sull'ultima predica del Dr. Sacheverell da Truby's o al Child's. I soldati si riunivano per le loro lamentele all'Old o al Young Man's nei pressi di Charing Cross. Il St. James's o lo Smyrna erano il quartier generale dei politici whig, mentre i tories frequentavano molto il Cocoa Tree o Ozinda's, tutti in St. James's Street. Gli scozzesi si vedevano da Forest's, i francesi da Gile's o all'Old Slater's a St. Martin's Land. Gli attori giocavano a dadi da White's e nelle mescite di cioccolata intorno al Covent Garden; gli artisti onoravano i dintorni del Gresham College, i begli spiriti alla moda si radunavano da Will's, da Button's o da Tom's in Great Russel Street, dove, dopo il teatro, si giocava a picchetto e regnava la più grande allegria. I ricchi commercianti confabulavano sull'ascesa e caduta delle azioni da Lloyd's. Da Robin's e Mrs. Rocheford's si consultavano tra loro gli ambasciatori stranieri e i banchieri. Gli amici delle arti frequentavano Don Saltero's in Cheyne Walk [...]»⁹⁰.

89. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 47.

90. H. Westerfrölke, *Englische Kaffeehäuser als Sammelpunkte der literarischen Welt*, Jena 1924, p. 15. Cfr. Morcellini-Fatelli: «Una forma inedita di coscienza di classe [...] separa [...] i luoghi dove concretamente l'immaginario collettivo politico si scatena. Le piazze sono appannaggio del popolo e la borghesia scopre un comodo rifugio nei

19. Lo scenario, che abbiamo sullo sfondo e che si sta definendo con sempre maggiore evidenza, è il seguente: abbiamo dei *luoghi* che definiamo *pubblici*, in quanto, frequentati da privati (individui) riuniti come pubblico, e *argomentativi*, in quanto finalizzati a realizzare la pubblica argomentazione razionale (o l'uso pubblico della ragione o lo stesso principio di pubblicità); abbiamo individui in carne ed ossa là condotti dai loro "affari" privati, tanto "privati" quanto "pubblicamente rilevanti" per *intrattenersi*, sul registro del tatto e della socievolezza, con l'*argomentazione*; ed abbiamo quest'ultima, in quanto realizzazione ed evidenza di "capacità", "decisione" e "coraggio di valersi del proprio intelletto" non solo in quanto individui, ma anche in quanto "pubblico".

Da questo sfondo si stagliano idealmente i tre pre-requisiti della nuova soggettività umana: la *parità*, l'*universalità* e l'*impossibilità di delimitarsi come pubblico*.

La "*parità* tra gli argomentanti" è il presupposto stesso dell'argomentazione razionale. L'uso pubblico della ragione impone, come condizione necessaria, non l'eguaglianza di status *ma la sua astrazione*: all'*auctoritas* della *voluntas* subentra, come *orde naturel*, l'*auctoritas* della *ratio*, che, a sua volta, si concretizza nella volontà generale, nell'opinione pubblica, nell'interesse generale e simili.

Definita la *parità* quale conseguenza del *sapere aude*, i restanti due pre-requisiti, quello dell'*universalità* e quello dell'*impossibile delimitazione del pubblico*, risultano intuibili conseguenze, rinvenibili sul piano filosofico, la prima, e su quello giuridico-politico, la seconda. L'*universalità* sta a significare:

- a) la non delimitabilità dell'analisi critica del pubblico relativamente agli argomenti dell'argomentazione;

caffè alla moda. [...] Il café de Foy è quello che subisce le maggiori trasformazioni. Non lo frequentano più finanzieri parrucconi ed anziani militari, bensì borghesi infiammati che ne fanno ben presto un centro di agitazione, uno dei motori degli eventi rivoluzionari. [...] Ogni caffè acquista ben presto la sua particolare fisionomia politica. Al caffè Zoppi a Saint Germain i rivoluzionari più zelanti accendono falò con giornali moderati. Gli amici di Marat si riuniscono al café de l'Echelle du Temple mentre i nobili si rifugiano al café de Bourbon in via Saint Dominique. Per i seguaci di Robespierre il ritrovo è al Beauquesne o al Commerce, per quelli di Danton al Gibet oppure al café de Charpentier. Così i caffè diventano la stampa parlata della rivoluzione ed è ormai facile riconoscere l'opinione di ciascuno a seconda del locale che frequenta», *La Rivoluzione!*, Nuova Eri Edizioni Rai, Torino 1989, p. 64.

- b) la rottura del *monopolio interpretativo* delle autorità statali ed ecclesiastiche;
- c) la riduzione mercantilistica delle opere intellettuali, scientifiche, filosofiche e artistiche prodotte per il mercato (e da questo mediate) e quindi, per definizione, accessibili a *tutti*.

La commercializzazione della produzione culturale rende qualunque “conventicola” “*grande pubblico*”. Espresso in termini teoretici il concetto è intuitivamente evidente: se il concetto di “pubblico”, nella sua lettura teoretica e non storico-giuridico-politica, corrisponde alla socialità dell’umanità dell’uomo, è evidente che questo non sopporta, esattamente come l’argomentazione razionale, alcuna delimitazione, da qualunque parte essa provenga. *Mutatis mutandis*, così come esiste uno e un solo “essere umano”, indipendentemente da qualunque sua possibile aggettivazione, così esiste uno e un solo “pubblico”, indipendentemente da qualunque *reale* aggregazione di esseri umani riuniti come pubblico.

20. È sul terreno giuridico-legale e su quello dell’economia politica che sono rinvenibili le condizioni di traducibilità dei pre-requisiti in *caratteri* veri e propri dell’*individuo sociale* (kantianamente “individuo speciale” o “individuo *pubblico*”)⁹¹.

Che la legge, qualunque legge, sia *atto di volontà*, non ci sono dubbi; ma è l’*espressione* di che cosa? Nelle millenarie epoche caratterizzate dal *dominio* la domanda, “a rigor di potere”, neppure si pone, talmente è ovvia la risposta: quale che sia l’espressione, essa è direttamente ri-

91. E. Cassirer, non presupponendo l’“uomo illuministico”, non è interessato ai caratteri dell’“uomo democratico” e/o dell’individuo sociale. Nondimeno, vi è una sua analisi che può essere opportunamente letta quale prima definizione di una struttura della personalità dell’“uomo illuministico”, come sintesi della mentalità cartesiana e leibniziana: «Eppure, quando si voglia studiare e comprendere la struttura spirituale del Secolo XVIII nel suo complesso, bisogna distinguere chiaramente le due correnti di pensiero che qui confluiscono. La classica forma cartesiana dell’analisi e quella nuova sintesi filosofica che si inizia con Leibniz operano insieme e si compenetrano. Dalla logica dei “concetti chiari e distinti” si prosegue verso la logica dell’“origine” e la logica dell’individualità; dalla mera geometria alla dinamica e alla dinamica filosofica della natura, dal “meccanismo” all’“organismo”, dal principio di identità a quello di infinità, di continuità e di armonia», *Filosofia dell’Illuminismo*, cit., pp. 60-61.

conducibile alla *Voluntas* (del Sovrano e/o, come che sia, del Potere). Con il principio di pubblicità si transita dal “costrittivo” dominio della *voluntas*, al “piacevole” dominio della *ratio*. La “legge”, quindi, diviene espressione della *ratio*, finalizzata ad attuare l’illuminismo attraverso la trasformazione del dominio in ragione. C. Schmitt coglie con precisione questo aspetto:

La legge non è la volontà di uno o più uomini, ma soltanto ciò che è razionale-universale; non *voluntas*, ma *ratio* [...]. Nella lotta politica contro un forte governo monarchico il concorso della rappresentanza popolare come caratteristica determinante della legge doveva essere sottolineato con sempre maggior forza e infine diventare decisivo. Se politicamente è proprio della legge prima di tutto il concorso della rappresentanza popolare, così si spiega anche l’inverso: ciò che si compie con il concorso della rappresentanza popolare è legge. Dominio della legge significa quindi concorso o infine dominio della rappresentanza popolare⁹².

Da qui emerge il primo carattere dell’individuo illuministico, quale nuovo soggetto (sociale), esprimibile nei termini di *impoliticità*, se considerato nello stesso registro giuridico-legale, e nei termini di *pacifismo*, se considerato nel registro filosofico-politico⁹³.

Il carattere *impolitico* fa riferimento tanto al metodo utilizzato per superare il dominio, quanto alla sua stessa concretizzazione, consistente nella sostituzione del concetto di dominio con un sistema di norme quale espressione della volontà e degli interessi generali, entrambi garantiti dalla *realizzazione* dell’uso pubblico della ragione.

Con le grandi codificazioni del diritto privato si sviluppa un sistema di norme che assicura [...] una sfera privata [...]. Esse garantiscono l’istituzione della proprietà privata e, come suo corollario, le libertà fondamentali di contratto, di mestiere, di testamento. [...]. In Prussia lo *Allgemeines Landrecht* viene pubblicato nel 1794, in Austria lo *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* nel 1811; fra i due si colloca l’opera classica del diritto civile privato, il *Code Civil* nel 1804.

92. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1957, III, pp. 139 e 148.

93. Questa lettura, tra l’altro, consente di svelare l’apparente assurdità per cui l’Autore delle tre Critiche (1781, 1788 e 1790) ad un certo punto comincia a “perdere tempo” ragionando su un’*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e su un *Progetto per la pace perpetua* (1795).

È significativo che tutti questi codici siano sorti non solo nell'interesse della società civile borghese, ma anche nel suo medium specifico: essi sono passati in vario modo attraverso il dibattito pubblico, di un pubblico formato appunto da privati. Mediante concorsi e inchieste, l'opinione pubblica prende parte alla compilazione dei codici anche laddove non siano presenti corpi parlamentari [...]. Come a Berlino e a Vienna, anche a Parigi il progetto di codice è preliminarmente sottoposto al parere del pubblico, e non soltanto a un foro ristretto di specialisti. I progetti stessi non sono stati elaborati dai tradizionali custodi della giurisprudenza, ma da uomini di cultura, fiduciari del governo, specie di intermediari nei confronti di un pubblico che ha già funzioni politiche⁹⁴.

L'*impoliticità* può essere tradotta nei termini di *vocazione alla pace*. D'altra parte è ovvio: abbiamo già visto l'imprescindibilità di "argomentazione" e "parità", di cui il pacifismo ne costituisce, insieme, premessa e conseguenza⁹⁵.

Lo stesso concetto è stato tradotto – e non poteva non essere così – nei termini dell'economia classica. Come è noto, il principio dell'autoregolazione del sistema sociale ed economico centrato sulla libera concorrenza si fonda sulla premessa di tenere fuori da tale sistema qualunque forma di dominio. L'inserimento di qualunque istanza extra-economica comprometterebbe, infatti, la *naturale* finalizzazione del sistema nella direzione del benessere di *tutti* e dell'equità. Se potessimo pensare ad una sola legge che definisca il libero mercato, questa dovrebbe imporre il divieto di riferirsi ad atti di dominio e di violenza. In questo senso qualunque "possessore di merci" non può orientare a proprio favore nessuna "libera decisione del mercato" in quanto a meccanismo dei prezzi, a processo di scambio e a definizioni salariali⁹⁶.

94. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 95-96.

95. Questa "lettura" è anche autorizzata da M. W. Doyle, *Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs*, in «Philosophy and Public Affairs», XII, 1983, pp. 205-235 e 323-353 e da N. Bobbio: «[...] Il che non vuol dire che gli stati democratici non abbiano fatto guerre, ma non le hanno fatte sinora tra loro. L'osservazione, ho detto, è temeraria ma attendo una smentita. Che avesse ragione Kant in quel che aveva proclamato come primo articolo definitivo di un possibile trattato per la pace perpetua che *la costituzione di ogni stato deve essere repubblicana?*», *Il futuro della democrazia*, cit., Einaudi, Torino 2005, p. 25.

96. «L'uomo che intenda sfruttare i suoi consumatori mediante prezzi immediatamente elevati sopravviverà solo un periodo che gli basterà per scoprire che gli altri lo

L'impossibilità di ricorrere alla violenza e al dominio consegue anche dalla necessità che il sistema del libero mercato sia correlato con il sistema delle libertà codificate del diritto privato, in quanto «deve poter contare sulla continuità, sicurezza e oggettività del funzionamento dell'ordinamento giuridico, sul carattere razionale e in linea di principio calcolabile dell'accertamento del diritto e dell'amministrazione»⁹⁷. La certezza del diritto, a sua volta, porta con sé due istanze organizzative: l'amministrazione *razionale* e la magistratura *indipendente*.

Con ciò il sistema del libero arbitrio si chiude all'affermazione della forza, del dominio e della violenza, elevando a proprie parole d'ordine l'*arbitrato* e la *giustizia formale*.

21. L'*impoliticità* e la *vocazione/necessità alla pace* costituiscono due aspetti di uno stesso carattere della "socievole umanità dell'uomo" prodotta da "illuminismo e democrazia". Accanto a ciò, vi è un altro carattere che definisce in modo storicamente originale e radicalmente innovativo l'essere umano: la "soggettività", non nell'accezione di "individualità" – per questo non bisogna certo aspettare l'Illuminismo – bensì, nell'accezione vichiana di *incivilimento* e simmeliana di *socievolezza*, di soggettività di *civis*, di soggettività *sociale*, ovvero di *soggettività delle "persone"*.

Accanto ai cosiddetti "luoghi argomentativi", vi sono altri due luoghi, cosiddetti "formativi" o "emancipatori" che definiscono questo nuovo soggetto sociale: la famiglia e il mercato. Il termine "privato" chiarisce, con sfumature diverse, entrambi questi "luoghi": abbiamo un "privato" nell'ambito familiare che si riconosce nella propria *intimità* e abbiamo un "privato" nella sfera del mercato che si riconosce nell'ambito dei propri interessi *privati*. Nell'un caso e nell'altro, nel

hanno abbandonato, preferendo ai suoi prezzi quelli dei suoi numerosi concorrenti. Pagando un operaio un salario inferiore a quello comune, lo si invita ad andare dove questo salario gli verrà pagato. Basta un minuto di riflessione per concludere che un uomo d'affari che non abbia il potere di chiedere di più ai suoi clienti né di pagare meno i suoi dipendenti e, analogamente, gli altri suoi fornitori, ha un potere ben limitato di fare del male agli altri. Minimizzando l'esercizio del potere privato, e specialmente la possibilità di un suo abuso, si eliminava gran parte delle giustificazioni dell'esercizio dell'autorità governativa del mondo dell'economia», J.K. Galbraith, *Il capitalismo americano*, Comunità, Milano 1955 p. 35.

97. M. Weber, *Economia e Società*, cit., vol. II, p. 514.

caso di “intimi” e nel caso di “privati”, nel caso del piccolo nucleo familiare e nel caso del mercato, la *soggettività* è la costante che rende uguale a sé stesso, pur nella diversità, il “privato” e l’“intimo” in una compenetrazione continua e costante.

Vi è assoluta simmetria tra le qualità soggettive dell’*attore* del piccolo nucleo familiare e dell’*attore* del mercato. Al più notiamo differenze di rotazione dell’angolo prevalente sul piano dell’impoliticità e su quello del pacifismo.

All’autonomia dei proprietari sul mercato corrisponde un autorappresentarsi degli uomini nella famiglia. La loro intimità, libera, così pare, dalla costrizione sociale, è il sigillo sulla verità di un’autonomia privata esercitata nella concorrenza. Una autonomia privata che nega la sua origine economica, un’autonomia esterna all’ambito di quella unicamente praticata da chi partecipa, rendendosi autonomo, al mercato, conferisce appunto alla famiglia borghese la consapevolezza di sé medesima. Essa appare fondata volontariamente e da liberi individui così da mantenersi senza costrizione, sembra poggiare sulla durevole comunità di affetti dei due coniugi e assicurare quello sviluppo disinteressato di tutte le capacità che contraddistingue la personalità colta. I tre momenti della volontarietà, della comunità di affetti e dell’educazione si saldano insieme in un concetto di umanità che deve inerire agli uomini come tali e che sola ne stabilisce veramente la posizione assoluta; l’emancipazione, cioè, da ogni specie di finalità esteriore, di una interiorità realizzantesi secondo le proprie leggi, che echeggia ancora nel parlare del puramente o semplicemente umano⁹⁸.

Il terzo carattere è, appunto, l’*umanità*, nel senso della collocazione della parità sul piano della morale. Questo avviene a due livelli: quello letterario-artistico e quello filosofico-politico. Anche qui, in controluce, è ovvio, c’è il principio di pubblicità. Il *sapere aude* impone come elemento necessitante la *cultura*, sul piano genericamente intellettuale, e l’*informazione*, sul piano politico ed economico: entrambi, poi, diventano “merci”, nel senso che vengono elevati a elementi del sistema sociale nel suo complesso, rafforzando, con ciò, la non delimitabilità del *pubblico*.

Sul piano artistico-letterario l’*umanità* prende forma nel cosiddetto dramma borghese e nel romanzo psicologico ed epistolare: *Pamela* e

98. J. Habermas, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, cit., pp. 63-64.

Clarissa e Sir Charles Grandison di Richardson, *la Nouvelle Héloïse* di Rousseau, i *Werthers* *Leiden* di Goethe e le *Ultime lettere di Jacopo Ortis* di Foscolo, per citare soltanto i *best sellers* del Secolo. Per quanto riguarda il dramma borghese dobbiamo al genio di D. Diderot le prime rappresentazioni teatrali nelle quali il pubblico che assiste, vi ritrova sé stesso come tema: le *Fils naturel* (1757, ma rappresentato nel 1771) e le *Père de la famille* (1758 ma rappresentato nel 1761)⁹⁹.

La peculiarità e l'importanza dell'*umanità* stanno nella traslazione di tale elemento nella pubblicità. Anche l'*umanità* diviene elemento pubblico, tanto nella direzione del mercato, quanto nella direzione del dibattito pubblico tra privati. Intorno alla metà del XVIII Secolo assistiamo non solo all'esplosione della diffusione di quotidiani e settimanali di argomentazioni tra le più disparate, ma anche alla nascita di librerie pubbliche, club del libro, circoli di lettura e infinite altre iniziative di "mercato" per rispondere alle istanze di un pubblico diretto alla rappresentazione, in termini umanitari, della propria soggettività – cioè alla lettura, al teatro, all'arte e così via – in *modo abitudinario*.

Sul piano della morale, l'illuminismo compie la sua perfezione teoretica – e ciò non tanto perché ritiene di associare in modo stabile e duraturo politica e morale, ma perché ritiene di stabilizzare tale relazione a *principio organizzativo* dell'intero Sistema sociale.

La vera politica non può dunque procedere di un passo senza aver prima reso omaggio alla morale; e quantunque la politica sia per sé stessa una difficile arte, non è affatto un'arte l'unione di essa con la morale, poiché questa taglia il nodo che quella, non appena entrambe vengono a conflitto, non riesce a sciogliere¹⁰⁰

È questo il punto della reificazione dell'illuminismo nella democrazia. E d'altra parte non poteva che andare a finire così: che cosa poteva volere, infatti, un essere umano soggettivamente autorappresentato

99. Attenzione al verbo ("assistere"); il teatro non si legge, si ascolta; ed è lì, per questo, che si realizza il "grande" pubblico; ciò anche in forza di una stessa affermazione di Diderot relativa alla distinzione tra scritti e discorsi («I nostri scritti agiscono su una classe di cittadini, i nostri discorsi su tutti»). Per cui se è corretto sostenere, come ha fatto Roberspierre, che l'*Encyclopédie* costituisce il capitolo introduttivo della Rivoluzione, il teatro di Diderot ne costituisce la premessa.

100. I. Kant, *Progetto per la pace perpetua*, cit., p. 328.

in termini di intimità, privatezza, impoliticità (nel senso di inammissibilità di ricorrere alla forza e alla violenza), umanità, universalità e socialità? Nient'altro che pretendere, al costo della vita, una Società organizzata secondo un unico, grande, principio, cioè: *coloro che obbediscono alla legge debbono anche, riuniti, legiferare*¹⁰¹.

Qui cade il riferimento alla morale; vale a dire ad un *metodo che costringe* la soddisfazione di funzioni politiche ad essere sussunta dalla morale: *veritas, non auctoritas, facit legem*. Là dove "veritas" è l'imperativo morale di interiorizzare la norma, indipendentemente da qualunque opinione personale; là dove "norma" è data, attraverso la pubblica argomentazione, dall'identità, sul piano dell'assoluta parità, di chi dispone la norma e di chi ubbidisce alla norma.

22. Il processo di reificazione dell'illuminismo è tuttora incompiuto.

L'illuminismo [...] ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura¹⁰².

101. Cfr. I. Kant, *Il conflitto della facoltà filosofica con quella giuridica*: «L'idea di una costituzione in armonia con i diritti naturali degli uomini, tale cioè che coloro che obbediscono alla legge debbano anche, riuniti, legiferare, sta a fondamento di tutte le forme di Stato; e il corpo comune che in accordo con essa è concepito secondo concetti razionali puri si chiama un ideale platonico (*res publica noumenon*) non è una vuota chimera, bensì la norma eterna di ogni costituzione civile in generale e tiene lontana ogni guerra», cit., pp. 51-52.

102. Horkheimer T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1964, p. 11. M. Fedele giunge alle medesime conclusioni ragionando in termini socio-politici: «Il '93 segna [...] il punto di svolta dal quale [...] la rivoluzione francese non saprà più riprendersi [...]. Di questo fraintendimento dei fini [...] è oggi possibile dare un giudizio sufficientemente distaccato, magari riconoscendo che l'89 pone il problema della libertà, senza però riuscire a risolverlo, perché lo stesso verrà rapidamente accantonato ed i sogni [...] si trasformeranno in incubi. Proviamo allora [...] a cambiare angolo di osservazione e a guardare la rivoluzione da una diversa prospettiva, mettendola a confronto con un'altra idea della libertà, che pure nello stesso periodo stava prendendo corpo. A Filadelfia, il 25 maggio dell'87, si apre la convenzione destinata a rivedere la costituzione. Quale è la principale differenza oggi riscontrabile fra le due fratture storiche, entrambe consumate in nome della libertà? [...] In entrambi i casi vi fu una lotta contro la tirannia e contro l'oppressione ma mentre il costituzionalismo americano riuscì a fondare un ordine politico che

Il vocabolario del razionalismo illuministico, sebbene sia stato essenziale per la nascita della democrazia liberale, è diventato un ostacolo alla conservazione e al progresso delle società democratiche¹⁰³.

L'uomo *nuovo*, istruito da Diderot e legalizzato da Kant, non ce l'ha fatta a transitare, tutt'intero, sul piano della realtà e della storia. Quella che poteva sembrare un'*ambivalenza* filosofico-letteraria tra *homme* e *citoyen*, sul piano del *reale* dispiegamento delle funzioni politiche diventa una *pura ideologia*. Kant, naturalmente, ne è consapevole; ma la sua consapevolezza rimane ancorata all'Illuminismo e non alla sua reificazione nella democrazia. E quando ciò accade (Hegel e Marx), si sta già in una strada laterale, che non ha nulla a che vedere né con l'Illuminismo né con la sua, ipotizzata e ipotizzabile, reificazione nella democrazia¹⁰⁴. Il capitalismo è una degradazione dell'illuminismo. Il marxismo, il socialismo e il comunismo sono, con sfumature *nitidamente* diverse, una critica, a volte degradante, della degradazione dell'illuminismo nella società capitalistica, non critica dell'Illuminismo e di "illuminismo e democrazia". L'attuale ricerca della cosiddetta "terza via" insiste ancora nell'errore di trovare una via d'uscita ad una

poi si è rivelato sufficientemente stabile per reggere alla sfida del tempo, l'utopia francese non ha invece dato vita a nessuna istituzione, perché a partire dal '93 il problema rappresentato dalla questione sociale si è rapidamente imposto sull'originaria tematica della costituzione, facendo in tal modo scivolare in secondo piano la problematica della libertà. [...] La rivoluzione del '93 scelse la seconda strada e dunque noi la ricordiamo come i suoi protagonisti avrebbero forse voluto: un mito solare, un trionfo della luce, al cui interno però oggi, e a differenza del passato, vediamo chiaramente come il problema moderno della libertà fu soltanto posto senza per questo riuscire ad essere risolto», *La Rivoluzione!*, cit., pp. 28-29.

103. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 57.

104. Concordo con il giudizio di H. Arendt «ciò che Marx non ha compreso è cosa sia il Potere», *Intervista a H. Morgenthau e M. Mc Carthy* in *«Magazine Littéraire»*, 2005 – trad. it. parziale in *«La Repubblica»* del 2 dicembre 2005, p. 51. Lo stesso giudizio, a mio parere, si può formulare riguardo a Kant e, quindi, all'Illuminismo. Qui si apre una prospettiva d'analisi molto interessante: è possibile che la "deviazione" (hegeliana) e la "deviazione della deviazione" (marxiana) circa la *realizzazione* di "illuminismo e democrazia" siano dovute all'assenza di una analisi del potere. Cfr. anche M. Foucault: «[...] Non so se raggiungeremo mai la maggiore età. Molte cose, nella nostra esperienza, creano in noi la convinzione che l'evento storico della *Aufklärung* non ci abbia reso maggiorenni; e che non lo siamo ancora», *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *«Antologia»*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 232.

“vecchia” via laterale che è partita, sì, dall’esigenza di reificare l’illuminismo ma compiendo una curva ad “u” che non ha dato e non promette quanto si pensava essere a portata di mano nel XVIII secolo¹⁰⁵.

23. *Coloro che ubbidiscono alla legge debbono anche, riuniti, legiferare.*

Con questo principio si regge l’impalcatura dell’Illuminismo e cade la sua reificazione nella democrazia. Chi ubbidisce alla legge? Non c’è dubbio: *tutti*. Chi, riunito, legifera? Risponde l’illuminista: non c’è dubbio, *tutti*, attraverso la rappresentanza. Purtuttavia, a questo proposito, a ben guardare, nota giustamente (e tristemente) Kant:

*La qualità che a ciò si esige (quella che fa diventare ognuno tutti) [...] è unicamente la seguente: che egli sia il suo proprio padrone e abbia quindi una qualche proprietà [...] che gli procuri i mezzi per vivere; e ciò nel senso che, nei casi in cui per vivere deve acquistare beni dagli altri egli li acquisti solo mediante alienazione di ciò che è suo e non per concessione che egli faccia ad altri dell’uso delle proprie forze; quindi che egli non serva, nel senso proprio della parola, nessun altro se non la comunità. Artigiani e grandi (o piccoli) proprietari di terre sono qui tutti eguali tra loro*¹⁰⁶.

In realtà il principio di pubblicità degrada, portando con sé un ridimensionamento lacerante sul piano della democrazia del concetto di pubblico: coloro i quali non posseggono i requisiti della cultura e della proprietà, coloro i quali “per vivere” devono “concedere ad altri l’uso delle proprie forze” sono esclusi non solo dall’argomentazione razionale, e quindi dal pubblico (dei privati) che ragiona politicamente, ma, cosa fondamentale e dirimente, pur essendo sotto la protezione della legge non concorrono alla sua determinazione. Né vale, né sul piano del diritto civile, né su quello illuministico, la considerazione

105. Trovo molto confortante l’intervista di A. Touraine al «Corriere della Sera» dell’8 novembre 2005 tanto per il suo blando giudizio sulla cosiddetta “Terza via”, quanto per l’espressione “questo è un tempo non di filosofi ma di sociologi”. L’insieme di tali espressioni, a mio parere, è fondato sul e legittima il punto di vista che mi sto sforzando di far emergere.

106. I. Kant, *Sopra il detto comune “ciò che può essere giusto in teoria non vale per la pratica”*, cit., pp. 260-261.

che in futuro per le nuove generazioni vi potrebbe essere la possibilità che ciò accada – a condizione, tuttavia, di essere di genere maschile, talentuoso, diligente e fortunato.

Si assiste ad un progressivo restringimento dei criteri istituzionali per cui si è ammessi, in quanto pubblico, nell'argomentazione razionale: dal caffè al salotto, dalle società conviviali al pubblico dei lettori e su su fino al diritto di voto e alla rappresentanza politica, l'uomo illuministico sembra restringersi: dalla parità tra *tutti*, fondata sul semplicemente umano, alla istituzionalizzazione di criteri, il cui elemento determinante non è l'acquisibilità ma il possesso.

È come se il sistema, ad un certo punto, si bloccasse, ritenendo, per es., la presa della Bastiglia quale fine dell'Illuminismo e non mezzo attraverso il quale rendere la categoria sociale "tutti" reale e politicamente attiva e sostenuta. Si arresta la mobilità sociale, "tutti" vengono separati in "molti" e in "alcuni"; i mercati vengono deformati in senso oligopolistico; decade la neutralizzazione del potere; la regolamentazione governativa, di fatto, garantisce la suddivisione di "tutti" in proprietari e lavoratori salariati.

L'esito è che la reificazione dell'illuminismo si blocca in una società di classi.

L'economia classica si forma, di fatto, nel tentativo di costruire sui presupposti dell'Illuminismo una Società libera, tentando di rendere "i vizi privati" (l'ambivalenza di "uomo" e "cittadino") in "pubbliche virtù" (la non contraddizione, nei termini di liberalità, del sistema). Tanto il suo *presupposto economico* (la produzione di merci è soggettivamente anarchica, socialmente armonica), tanto il suo *presupposto sociologico* (la proprietà dei mezzi di produzione è socialmente vasta e ampiamente diffusa in piccoli produttori di merci), quanto il suo *presupposto teoretico* (il sistema sarà sempre in equilibrio, data la compensazione di domanda e offerta, data la perfetta mobilità di produttori, prodotti e capitali) si fondano su un grande equivoco: la *razionalizzazione dell'esistente*, per quanto lodevolmente possibile, non la *rimozione tendenziale* delle cause che rendevano l'esistente così lontano dal progetto sociale dell'Illuminismo, rendendolo, di fatto, irrealizzato e irrealizzabile.

Probabilmente è qui l'arresto del sistema e dell'errore profondo delle lucide analisi hegeliane e marxiane, a cui bisogna aggiungere il fatto – rilevante nel piano della storia di "illuminismo e democrazia" – che mentre Hegel ha avuto la fortuna di trovare un giovane che lo "rimettesse in piedi", Marx non ha avuto la stessa fortuna, anzi.

È a questo punto – vale a dire nel tentativo di razionalizzare, non certo attraverso Kant, l'esistente – che si collocano, acutamente, la lettura e l'aggiornamento di Hegel, giacenti, tuttavia, su un errore di fondo: la sua analisi è diretta, non alla *protezione dell'illuminismo* – tirando dritto, senza curarsi delle sue deviazioni –, bensì, alla sua degenerazione e/o al suo arresto.

In sostanza – ovvero, *in realtà* – Hegel è stato tradito dal suo amore per la Filosofia, dal suo esclusivo “modo filosofico” di vedere il mondo; in una parola, non si è soffermato abbastanza sullo spostamento di prospettiva operato da Kant. Direbbe Marx: *ha tentato di salvare il salvabile* attraverso una riflessione puramente *formale*, quasi logico-formale (Marx ha detto “mistica”) – possibile e plausibile ai tempi del pre-illuminismo – nei termini di una Filosofia dell'Assoluto e dello Spirito non accorgendosi, come poi si è accorto Feuerbach, che l'Illuminismo, “realizzato” sé stesso in democrazia, non ammetteva più, *in realtà*, né Spiriti, né Assoluti, né Spiriti Assoluti. Dopo Kant, non c'era bisogno di una *Filosofia del diritto pubblico*, bensì di una *Fenomenologia dell'affare generale*, ovvero – *absit iniuria verbis* – di un *Trattato di sociologia*, un capitolo del quale poteva anche essere la *Filosofia del diritto*. (Tra l'altro, così facendo, Hegel non avrebbe lasciato solo Marx).

Lasciamo per un momento Hegel e continuiamo il riferimento alla “Fenomenologia dell'affare generale”. Non sorprenda la mancanza di ciò, non avendola scritta Hegel, nessuno avrebbe potuto portare a compimento la fondazione, su queste basi, della Sociologia; non Comte, che era su una linea propriamente filosofica, oscillante tra la metafisica e la teoria della conoscenza; non Marx, tanto perché – come vedremo – disinteressato, quanto perché più orientato al mondo economico e della produzione.

Dilthey, dopo Hegel e prima di Weber è il primo filosofo che si pone teoreticamente il problema del compimento della filosofia nella sociologia spostando il baricentro dal solipsismo metodologico cartesiano al “mondo sociale”. La grande rivoluzione concettuale di Cartesio, che consiste nella sostituzione del problema antico e medievale di *ragione* con il problema moderno della coscienza, in base al quale ha dato da che vivere alla Filosofia almeno fino al XX Secolo¹⁰⁷, ruota intorno al

107. Cfr. anche R. Rorty: «La scoperta della mente da parte di Descartes – la fusione di credenze e sensazioni delle idee lockiane – ha fornito ai filosofi nuovo terreno su

concetto di “cosa pensante”: *res cogitans, id est, mens sive animus, sive intellectus, sive ratio*. [...] *Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*¹⁰⁸. La “cosa pensante” di Cartesio diviene uno stato di coscienza che, di fatto, imprigiona l’essere umano dentro sé stesso, rendendolo, nel contempo, fermo e forte, ma anche isolato – e per questo Cartesio non regge all’urto di “Illuminismo e democrazia”. L’“Uomo” cartesiano ha il vantaggio dell’indubitabilità, di percezioni chiare e distinte (nei termini di una sociologia della conoscenza si potrebbe affermare che Cartesio è la risposta a Montaigne); di sentirsi immediatamente “cosa pensante” (*nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi*: nulla è più vicino alla mente che la mente stessa)¹⁰⁹.

Il processo di interiorizzazione del “soggetto che percepisce e giudica” è portato fino alle estreme conseguenze da Cartesio attraverso la scoperta della mente come entità separata all’interno della quale *trovano evidenza* tutti i processi mentali, spirituali, cognitivi, fisici e quanto altro:

*Con la parola pensiero intendo tutto ciò che in noi accade in modo che lo percepiamo immediatamente da noi stessi; ed è perciò che non soltanto l’intendere, il volere, l’immaginare, ma anche il sentire è qui la stessa cosa che pensare*¹¹⁰.

È evidente che *questa* filosofia, questo *fondamento* del filosofare, decade nel momento in cui, per semplificare un processo che verrà chiarito nel paragrafo seguente, *Versailles viene meno e l’aria della città rende liberi*. È qui che si colloca la rilettura del cartesianesimo tanto da parte di “Illuminismo e democrazia”, quanto da parte dello Storicismo e di Dilthey. Lo “stato di coscienza” di Cartesio diventa una *totalità intuitiva* sorretta non tanto dall’autoconsapevolezza dell’individuo, quanto dal suo “essere collocato nella realtà” (oggettiva, sociale e così via). Afferma, al riguardo, Dilthey:

cui consolidarsi. Veniva offerto un campo di ricerca che sembrava *prioritario* rispetto agli argomenti sui quali i vecchi filosofi avevano avuto delle opinioni. Si provvedeva inoltre un campo all’interno del quale era possibile la *certezza* intesa in opposizione alla mera *opinione*», *La Filosofia e lo specchio dell’anima*, cit., p. 104.

108. R. Descartes, *Méditations II*, in *Œuvres Philosophiques*, a cura di F. Alquié, Paris 1967, vol. II, pp. 184-186.

109. *Ivi*, p. 192.

110. *Ivi*, vol III, p. 95.

In ogni momento della nostra esistenza c'è un rapporto nella nostra vita personale con il mondo che ci circonda come totalità intuitiva. Noi sentiamo noi stessi, il valore vitale del singolo momento e i valori produttivi delle cose su di noi, ma tutto questo in rapporto con il mondo oggettivo. [...] La società è il regolatore complessivo della vita affettiva e istintiva: nel diritto e nel costume essa pone alle passioni sregolate dei limiti che derivano dal bisogno della convivenza: mediante la divisione del lavoro, il matrimonio, la proprietà, essa crea le condizioni per l'ordinato soddisfacimento degli impulsi. [...] L'esperienza della vita, che la società compie in questo lavoro, produce determinazioni sempre più appropriate dei valori vitali e dà ad essi, mediante l'opinione pubblica, una posizione saldamente regolata: in questa maniera la società produce da sé una scala di valori che condiziona poi il singolo. Su questo terreno della società, si fanno valere le esperienze individuali della vita. Esse sorgono in modo diverso; e la loro base è data dagli Erlebnisse personali, nella misura in cui in essi emerge un valore¹¹¹.

Torniamo al nostro argomento; come che sia, la grandezza e l'originalità teoretica di Hegel stanno nella chiarificazione, secondo il principio della realtà, della categoria "tutti", così centrale nel progetto sociale, e quindi politico, dell'illuminismo.

24. È questo il momento di aprire un inciso, per prepararci alla lezione hegeliana, relativamente alla categoria "tutti", inizio e fine di qualunque concetto, proprio e improprio, di democrazia.

Si impongono due chiarimenti di fondo; il primo riguarda la cosiddetta distinzione tra "democrazia degli antichi"¹¹² e "democrazia dei moderni". Nella storia della cultura occidentale la riflessione filosofica circa "tutti-molti-alcuni-pochi-uno" è presente pressoché all'origine della civiltà occidentale stessa ed arriva già (quasi) matura a Platone e Aristotele (per non parlare, poi, di Polibio, Marsilio da Padova, Machiavelli, Bodin, Hobbes, Spinoza, Locke, Vico, Tocqueville, Montesquieu, Rousseau, Kant, Hegel e Marx). Si tratta, come è ovvio,

111. W. Dilthey, *L'essenza della filosofia*, cit., pp. 453 e 486-487.

112. Per una corretta ed esauriente analisi della democrazia degli antichi cfr. G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Editoriale Scientifica, Napoli 1955; M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, Led, Milano 2003; D. Musti, *Demokratia*, Laterza, Roma-Bari 2006³.

di una riflessione straordinariamente lungimirante – basti citare, per es., *I cavalieri* di Aristofane – e intellettualmente precisa, il cui senso è profondo ma il cui significato – nei limiti della presente analisi – si disperde in *inattuali* dispute lessicali. Secondo questo punto di vista, il termine “democrazia degli antichi” o testimonia un atto di dovuta referenza nei confronti degli Antichi (da Erodoto in poi) o è un puro “gioco di parole”. Dov’è, allora, la differenza tra la democrazia degli antichi e quella dei moderni? È nella *presupposizione* di un “determinato” concetto di uomo, di una “determinata” acquisizione e definizione della *natura dell’uomo*, non presupposti nella democrazia degli antichi e presupposti nella democrazia dei moderni¹¹³.

Ammessi che ci siano stati due giorni consecutivi di “democrazia” prima del 1789, cosa che è *realmente* insostenibile, non si è realizzato quell’elemento che consente di parlare *realmente* di democrazia “anche il giorno dopo”. Tale elemento è la presupposizione dell’*uomo democratico*, ovvero del *nuovo essere umano*, il cui attributo è la *socievolezza* tanto in quanto *socialmente reificata*. È questa la differenza: nel fatto che qui, nella democrazia dei moderni, si *cambia il Mondo* (per la prima e fino ad ora unica volta) perché si modifica (meglio – ahimè! – perché si *presuppone* di modificare) l’uomo in *modo duraturo*.

Il secondo chiarimento di fondo è strettamente connesso al primo e riguarda il concetto stesso di democrazia, ammesso che esista *un* concetto di democrazia. Nel secondo degli otto *Libri* dedicati alla guerra del Peloponneso, Tucidide riferisce il seguente discorso di Pericle agli Ateniesi:

Abbiamo una costituzione che non emula le leggi dei vicini, in quanto noi siamo più d’esempio ad altri che imitatori. E poiché essa è retta in modo che i diritti civili spettino non a poche persone, ma alla maggioranza, essa è chiamata democrazia: di fronte alle leggi, per quanto riguarda gli interessi privati, a tutti spetta un piano di parità, mentre per quanto riguarda la considerazione pubblica nell’amministrazione dello Stato, ciascuno è preferito a seconda del

113. N. Bobbio, mentre si limita a riconoscere una certa validità almeno – così a me sembra – dal punto di vista scolastico, alla distinzione tra “democrazia degli antichi” e “democrazia dei moderni”, non ammette la presupposizione di un concetto di uomo e di natura umana senza i quali la *democrazia* si riduce, filosoficamente, ad *una* analisi delle forme di governo sostanzialmente, quando più e quando meno, ammissibili.

suo emergere in un determinato campo, non per la provenienza da una classe sociale più per quello che vale. E per quanto riguarda la povertà, se uno può fare qualcosa di buono alla città, non ne è impedito dall'oscurità del suo rango sociale. Liberamente noi viviamo nei rapporti con la comunità, e in tutto quanto riguarda il sospetto che sorge dai rapporti reciproci nelle abitudini giornaliere, senza adirarci col vicino se fa qualcosa secondo il suo piacere e senza infliggerci a vicenda molestie che, sì, non sono dannose, ma pure sono spiacevoli ai nostri occhi. Senza danneggiarci esercitiamo reciprocamente i rapporti privati e nella vita pubblica la reverenza soprattutto ci impedisce di violare le leggi, in obbedienza a coloro che sono nei posti di comando, e alle istituzioni poste a tutela di chi subisce l'ingiustizia, e in particolare a quelle che, pur essendo non scritte, portano a chi le infrange, una vergogna da tutti riconosciuta¹¹⁴.

Pericle, qui – siamo nel 431-421 a.C. – enuncia con *attuale* precisione i termini in cui si sostanzia la democrazia: “maggioranza”, “tutti”, “ciascuno”, “uno”, “comunità”, “esercizio reciproco dei rapporti privati”, “vergogna civile” e così via.

Contemporaneo di Tucidide, Erodoto, nei paragrafi 80, 81 e 82 del III libro delle *Storie* enuncia la, ancora per certi versi, classica tripartizione delle forme di governo, centrate su “tutti” (Otane), “alcuni” (Megabizo) e “uno” (Dario). Con Tucidide e Erodoto¹¹⁵ inizia, nella cultura occidentale, l'attraente *disputa filosofica* circa la dialettica “tutti-molti-alcuni-uno”.

Platone e Aristotele, generalmente considerati il termine *a quo* di ogni riflessione circa l'idea di democrazia – che a loro, invece, è *letteralmente* sconosciuta – non aggiungono nulla, *sostanzialmente*, a quanto affermato da Pericle, Otane, Tucidide e Erodoto.

Pur tuttavia, Platone e Aristotele hanno un grande merito; per opposte ragioni – negative per quanto concerne Platone, positive per quanto concerne Aristotele –, dimostrano la validità dell'assunto del necessario esito dell'illuminismo nella democrazia, e la relativa derivata: l'illuminismo senza la democrazia è *cieco*, la democrazia senza l'illuminismo è *vuota*.

114. Tucidide, *Guerra*, II, 37.

115. Non è un caso che, già nella metà del IV secolo, Tucidide ed Erodoto siano stati associati, come ne è testimonianza la *Doppia Erma*, la cui copia romana è esposta nel Museo archeologico nazionale di Napoli.

L'analisi di Platone è nota: nell'VIII libro della *Repubblica* Platone sottopone la democrazia a stringente e acuta analisi, centrata sulla considerazione che la democrazia è una degenerazione dell'oligarchia, destinata a degenerare in tirannia. Il motivo è ovvio: se l'oligarchia è il governo dei ricchi, la democrazia è il governo dei poveri (contro i ricchi), in essa la libertà è libertà di soddisfare qualunque bisogno, il rispetto della legge è preteso esclusivamente da parte degli altri e così via. La critica di Platone si sostiene in quanto Platone considera la democrazia *una qualunque* ipotesi di governo degli individui – là dove le “qualità” degli individui sono tali da scoraggiare *realisticamente* qualunque ipotesi di associare alle funzioni di governo e garanzia l'espressione “tutti”, o finanche l'espressione “molti”.

Dov'è l'errore? L'errore sta nel fatto che Platone – ovviamente – *non arriva all'idea di democrazia attraverso l'Illuminismo*; in sostanza, non presuppone un modello di uomo democratico (e illuministico) senza del quale la democrazia diviene, al più, un argomento da salotto.

La *Politica* di Aristotele, rispetto alla *Repubblica* di Platone, appare, dipendentemente dalle linee di analisi qui prefigurate, più teoretica, quindi più creativa e intuitiva. Aristotele sembra avere l'enorme capacità di ragionare “da postero”; sembra sapere che l'analisi/discussione circa la democrazia o presuppone un concetto di uomo affatto diverso da quello ancora sotto gli occhi di Platone e Aristotele (ma anche di Machiavelli, Vico e così via) – e per questo bisognerà aspettare Marx –, ovvero è circoscrivibile al dominio logico-politico (e più *tardi* anche giuridico), mai al *semplice* dominio filosofico, o anche logico-filosofico. Da questo punto di vista Aristotele è l'autentico precursore di Kant e Marx.

Vediamone le ragioni. L'inizio, come già notato, è rinvenibile in Erodoto. Leggiamo il paragrafo 80 del libro III delle *Storie*:

La mia opinione è che nessuno debba più diventare nostro Sovrano: non è cosa né piacevole né buona. [...]. Come potrebbe essere un sistema ordinato la monarchia se in essa è lecito fare quello che si vuole senza renderne conto? Anche il migliore degli uomini essa è in grado di spostare dalle sue convinzioni abituali, una volta che si è arrivato a un tal potere. Dai possessi che si trova ad avere gli deriva infatti l'arroganza, mentre fin dall'inizio è insita nell'uomo l'invidia, e avendo questi due vizi ha ogni malvagità, perché molte infamie le compie perché gonfio di arroganza, altre per invidia. [...]. La massa al governo,

invece, prima di tutto ha il nome più bello di tutti, isonomia, ovvero “uguaglianza”; in secondo luogo non compie nessuna delle cattive azioni del monarca: tiene le cariche per sorteggio e ne rende conto, riportando alla comunità tutte le deliberazioni. Il mio parere è dunque che, abbandoniamo la monarchia ed eleviamo al potere la massa. Nel molto, infatti, si trova ogni cosa¹¹⁶.

Nel molto c'è tutto. Qui si concentra l'analisi aristotelica; la legalità della democrazia sta nella legalità del numero; la politica diviene “virtù” in forza non di qualità individuali, bensì in forza del numero:

Può darsi in effetti che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgano insieme, siano superiori a loro, non presi singolarmente ma nella loro totalità¹¹⁷.

Aristotele sposta sul piano, potremmo dire così, politico-sociologico il principio filosofico di Otane, e delinea, in tal modo, una prima forma di dialettica “tutti-molti-ciascuno-uno” – su cui, prima o poi, dovranno confrontarsi la democrazia e le *tecniche* di governo moderne. Tanto per avere un'idea della straordinaria creatività teoretica di Aristotele, è sufficiente considerare che diversi e diversi secoli più avanti uno studioso acutissimo della democrazia, A. de Tocqueville, non raggiunge Aristotele nella definizione del principio che la società (la democrazia, un qualunque gruppo di individui) è *superiore*, nel bene o nel male, alla mera somma delle sue parti. Infatti, nel libro II, cap. IV de *La démocratie en Amérique*, Toqueville si domanda: «Forse gli uomini, riunendosi, cambiano carattere: diventando più forti sono diventati più pazienti di fronte agli ostacoli?», dandosi questa risposta: «Per conto mio, non lo credo, e il potere di far tutto, che rifiuto ad uno dei miei simili, non lo concederei mai ad una pluralità».

Aristotele la pensa diversamente:

In realtà, essendo molti, è possibile che ciascuno abbia una parte di virtù e di saggezza pratica, e quando si riuniscono la moltitudine diventi come un

116. Erodoto, *Storie*, I, 3, par. 80.

117. Aristotele, *Politica*, III, 11, 1281 a e b, in *Politica e Costituzione di Atene*, UTET, Torino 1992, pp. 161-164.

uomo con molti piedi, con molte mani, con molti sensi; lo stesso dicasi per il carattere e per l'intelligenza¹¹⁸.

Sembra di ascoltare Kant («È dunque difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità che è diventata per lui una seconda natura.[...] Al contrario, che un pubblico si illumini da sé è ben possibile e, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile»)¹¹⁹ o, addirittura, Marx («Io non sono niente e dovrei essere tutto»)¹²⁰.

25. Veniamo ad Hegel.

La libertà formale, soggettiva, per cui i singoli, in quanto tali, hanno e manifestano il giudizio, l'opinione e il consiglio loro propri sugli affari generali, ha la sua manifestazione nell'insieme che si chiama opinione pubblica. L'universale in sé e per sé, il sostanziale e il vero è legato qui al suo opposto, a ciò che è per sé caratteristica e particolarità dell'opinione dei molti; questa esistenza è, quindi, la contraddizione esistente di sé stessa, la conoscenza come parvenza; l'essenzialità tanto immediata, quanto è l'inessenzialità¹²¹.

Si evidenzino le seguenti considerazioni:

- a) gli *affari generali* si concretizzano nell'*opinione pubblica*; quindi, essa è *produzione di universale*;
- b) nel momento in cui, tuttavia, gli "affari generali" vengono *concretizzati* dall'e nell'opinione pubblica essi si presentano attraverso un *decadimento* in quanto l'opinione è, *in realtà*, opinione di *molti*;
- c) l'in sé e il per sé dell'opinione pubblica oscilla da "tutti" a "molti".

«Quindi, – continua Hegel nel paragrafo 317 – l'opinione pubblica contiene in sé gli eterni principi sostanziali della giustizia, la vera materia e il risultato di tutta la costituzione, di tutta la legislazione e della situazione del tutto generale, nella forma di sano intelletto umano,

118. Ivi, 1281 b 4-7.

119. I. Kant, *Risposta alla domanda che cos'è l'Illuminismo*, cit., p. 141.

120. K. Marx, *Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto*, in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, Laterza, Bari 1966², p. 439.

121. G. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, p. 272 - trad. it. di F. Messineo con aggiunte di E. Gans e note autografe di Hegel.

in quanto presupposto etico, penetrante attraverso tutti, in aspetto di convinzioni; così come contiene i veri bisogni e le rette tendenze della realtà. Nello stesso tempo, come quest'interiorità si presenta alla coscienza e perviene alla rappresentazione in norme universali, parte per sé, parte in aiuto del raziocinio concreto sugli avvenimenti, disposizioni e rapporti dello Stato e sui bisogni sentiti; così, si presenta tutta l'accidentalità dell'opinare, la sua ignoranza e il suo pervertimento, la falsa conoscenza e il suo falso giudizio». Così concludendo nel paragrafo successivo: «L'opinione pubblica merita, quindi, tanto di essere stimata, quanto di essere disprezzata; disprezzata per la sua concreta coscienza e manifestazione, stimata per il suo fondamento essenziale, che, più o meno offuscato, appare soltanto in quella concretezza». *Stimata* per essere espressione di "tutti", *disprezzata* per essere volontà di "molti".

Hegel chiarisce il *decadimento di "tutti" in "molti"* non soltanto nel senso di un decadimento dell'universale nel particolare – la qual cosa, seppure filosoficamente sostenuta, risulta evidentemente arida e generica sul piano della realtà – ma più, specificamente, nel senso di un vero e proprio *decadimento della società civile*.

Leggiamo il paragrafo 243:

Quando la società civile si trova in non impacciata attività, essa si occupa dentro sé stessa della popolazione e dell'industria che progrediscono. Con la generalizzazione dei collegamenti degli uomini, mediante i loro bisogni e i modi di preparare e di conferire i mezzi per questi bisogni, si accresce, da un lato, l'accumulazione delle ricchezze, [...] d'altro lato, si accresce la divisione e la limitatezza del lavoro particolare e, quindi, la dipendenza e la necessità della classe, legata a questo lavoro¹²².

L'analisi di Hegel acquista toni che non avremmo riconosciuto al freddo e totale ragionatore, quale egli è. Così facendo, come descritto nel paragrafo 243, la società civile perde sé stessa in quanto perde, come Hegel dichiara nella nota al paragrafo 245, il *pudore* e la *dignità*, *basi soggettive della società*.

Il decadere di una grande massa, al di sotto della misura di un certo modo di sussistenza, [...] e, quindi, il far fronte alla perdita del sentimento del diritto,

122. *Ivi*, p. 204.

della giuridicità e della dignità, [...] produce la formazione della plebe, il che, al tempo stesso, porta con sé, in cambio, la più grande facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate. [...]. Appare qui che, nella sovrabbondanza della ricchezza, la società civile non è ricca abbastanza, cioè, non possiede, nella ricchezza ad essa propria, abbastanza per ovviare all'esuberanza della povertà e alla formazione della plebe¹²³.

Il progetto dell'illuminismo degrada, quindi, in una società senza pudore e senza dignità in quanto sostituisce alla totalità dei cittadini una loro circoscritta "generalità empirica". Leggiamo il paragrafo 301:

L'elemento delle classi ha la destinazione che l'affare generale venga ad esistere, non soltanto in sé, ma anche per sé, cioè il momento della libertà formale soggettiva, la coscienza pubblica, come generalità empirica delle vedute e dei concetti dei molti¹²⁴.

Aggiunge Hegel in nota: «L'espressione "*i molti*" designa la generalità empirica, più esattamente di quella corrente: "*tutti*". Poiché, se si dirà, che si intende da sé, come, fra questi tutti, per lo meno non si vuol parlare dei fanciulli, delle donne etc; con questo si intende ancor più da sé, che non si deve adoperare l'espressione del tutto determinata: tutti, quando si tratta ancora di qualcosa di interamente indeterminato»¹²⁵; dove «l'espressione del tutto determinata: tutti» «sta a significare la certa determinazione universale proprio in quanto universale di *tutti*», mentre risulta «ancora qualcosa di *interamente* indeterminato» il fatto se vi sia, e come sia, la dimensione della totalità di tutti. *Tutti*, pertanto, costituiscono la premessa della società civile, *molti* ne costituiscono, di fatto, la sua *astrazione*.

(La lunghezza della citazione è conseguenza della sua importanza).

Che tutti, singolarmente, debbano prender parte alla discussione e alla risoluzione sugli affari generali dello Stato, poiché questi tutti sono membri dello Stato e gli affari dello Stato sono gli affari di tutti, nei quali essi hanno diritto di essere con il loro sapere e volere; siffatta concezione, che vorrebbe porre

123. *Ivi*, pp. 204-205.

124. *Ivi*, p. 261.

125. *Ibidem*.

l'accento democratico, senza alcuna forma razionale, nell'organismo dello Stato, il quale è tale, soltanto per mezzo di siffatta forma, si presenta ovvia, perché si ferma alla determinazione astratta dell'esser componente dello Stato, e perché il pensiero superficiale si attiene alle astrazioni. La considerazione razionale, la coscienza dell'idea è concreta, e, pertanto, si incontra col vero senso pratico, che è esso medesimo null'altro, se non il senso razionale, il senso dell'idea, il quale, tuttavia, non deve scambiarsi con la mera routine dell'affare e con l'orizzonte di una cerchia limitata. Lo Stato concreto è la totalità organizzata nelle sue cerchie particolari; il componente dello Stato è un componente di una siffatta classe; soltanto in questa sua determinazione oggettiva, esso può venire in considerazione nello Stato. La sua determinazione universale contiene, in genere, il duplice momento di essere persona privata, e, in quanto pensante, di essere altrettanto una coscienza e una volontà dell'universale; per, questa coscienza e volontà soltanto allora non è vuota, ma riempita e realmente viva, quando è riempita dalla particolarità, e questa è la classe e la determinazione particolare; ossia l'individuo è genere, ma ha la sua immanente realtà universale, in quanto è il genere prossimo. Quindi, esso consegue la sua determinazione reale vivente per l'universale anzitutto nella sua sfera della corporazione, nella comunità etc.; ove è lasciato libero di entrare, mediante la sua abilità, in quella per la quale ha attitudine, e a queste appartiene, anche, la classe generale. Un altro presupposto che si trova nella concezione, per cui tutti debbono partecipare agli affari dello Stato, che, cioè, tutti si intendono di tali affari, è, del pari, assurdo¹²⁶.

Dal commento dello stesso Hegel al paragrafo 308 si evincono tre considerazioni:

- a) *l'elemento democratico* della società civile sta nell'assenza di una *forza razionale* che legittimi l'associazione "tutti-società civile". *Qui sta, marxianamente, l'autentico rivolgimento e il totale stravolgimento dell'Illuminismo;*
- b) in via puramente astratta e ipotetica, perfino anche *scolastica* dal punto di vista di una filosofia della storia e di una filosofia politica, "tutti" o esistono in via d'astrazione – per esempio la *Germania* è composta da *tutti i tedeschi* (asserzione vuota o stupida, dipendentemente dai casi) – o esistono in quanto "totalità organizzata nelle sue cerchie particolari", ovvero in quanto "persona privata" che

126. Ivi, par. 308, pp. 267-268.

- riscatta la propria universalità (ma non parlavamo di totalità?) in quanto “pensante”, in quanto “coscienza e volontà dell’universale”;
- c) Hegel confonde, vittima del *processo filosofico di astrazione*, una categoria socio-politica (“tutti”) con una categoria filosofica (“universale”)¹²⁷.

Il risultato di questo triplice capitombolo è che Hegel finisce con il mettersi sulla testa e al *pietoso* Marx spetterà il compito di rimetterlo in piedi.

26. Fino ad Hegel la filosofia è analisi delle idee correnti, da Hegel in poi è storia di idee ricorrenti¹²⁸. Con le dovute cautele del caso e non senza la consapevolezza di un’eccessiva semplificazione, è con la *Filosofia del diritto* che Hegel equivoca e porta ad una deviazione, da cui ancora dobbiamo riprenderci, il progetto illuministico della costruzione di una *Società di tutti*. Marx, come è noto, critica aspramente – e quasi fino alla noia, data la sua pignoleria – tutti gli errori hegeliani, ma poiché non *tocca* l’impostazione hegeliana, si incammina, egli stesso, su una deviazione della deviazione. *L’uomo nuovo*, ipotizzato da Voltaire, vagheggiato da Rousseau, costruito da Diderot e definito da Kant, viene anch’esso ricercato da Marx, dal marxismo e dal Socialismo, *nella presupposizione di Hegel non nella sua astrazione*.

Il paragrafo 308 della *Filosofia hegeliana del diritto* costituisce il termine *a quo* dello smarrimento della filosofia e della sua impossibilità di produrre *analisi delle idee correnti*, ovvero di interconnettersi in senso illuministico con la realtà. E sì che è proprio questo l’*incipit* hegeliano: l’interconnessione tra “realtà” – ovvero produzioni degli individui riuniti in aggregati umani riuniti in società – e ragione investigativa. Nella *Prefazione ai Lineamenti* Hegel è esemplarmente chiaro:

127. È lo stesso errore di Wilfrid Sellars quando definisce le *intenzioni del noi*: «È un fatto concettuale che gli individui formano una comunità, un *noi*, perché si considerano l’un l’altro come *uno di noi*, e perché ognuno vuole il bene comune non per benevolenza bensì in quanto uno di noi, ovvero da un punto di vista morale», *Science and Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London 1968, p. 222.

128. Ovvero, detto altrimenti – ma con la stessa efficacia e parafrasando C. Arcuri (*Introduzione a Che cos’è la filosofia?*, cit., pp. VIII-IX): *la filosofia dopo Hegel abbandona l’occidente per tornare in oriente*: dal Saggio all’Amico al Saggio.

[...] la filosofia, poiché è scandaglio del razionale, appunto per ciò è la comprensione del presente e del reale; non la ricerca di un aldilà, che sa Dio dove dovrebbe essere. [...] Intendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione. Del resto, per quel che si riferisce all'individuo, ciascuno è, senz'altro, figlio del suo tempo; e anche la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero. È altrettanto folle pensare che una qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo, e salti oltre su Rodi. [...]. Del resto, a dire anche una parola sulla dottrina di come deve essere il mondo, la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come pensiero del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. [...] Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo¹²⁹.

Ad Hegel non sfugge che ha dinanzi a sé una realtà nuova fatta di "rappresentanza", "Stato", "classi", "libera volontà", "proprietà", "contratto", "moralità", "famiglia", "amministrazione della giustizia" e così via; ma gli sfugge che tale *realtà* non è più inquadrabile in un *sistema filosofico*, ancorché onnivoro e onnicomprensivo come quello hegeliano. Nella lucida critica del paragrafo 308 dei *Lineamenti*, Marx esprime un concetto che, *mutatis mutandis*, illustra questa "incapacità" hegeliana:

La società civile ha [...] nella camera di casta la rappresentante della sua esistenza medievale, e nella camera dei deputati la rappresentante della sua esistenza politica (moderna). Qui il progresso sul medioevo consiste soltanto in questo: che la politica di casta è abbassata a un'esistenza politica particolare accanto alla politica del cittadino dello Stato¹³⁰.

27. Il "pietoso" Marx compie una impietosa analisi del paragrafo 301 dei *Lineamenti*, il cui esito consiste nella critica dell'*astrazione* hegeliana, quale *legittimazione* (non razionalizzazione, come ha creduto Hegel) di una *società senza pudore e senza dignità*.

129. G. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 13, 15 e 17.

130. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe (traduzione di Hegel illeggibile), Editori Riuniti, Roma 1971⁴, p. 127.

Hegel sviluppa solo un formalismo di Stato. Il vero principio materiale è per lui l'idea, l'astratta forma pensata dello Stato, in quanto soggetto; è l'idea assoluta, che non reca in sé alcun elemento passivo, materiale. Rispetto all'astrazione di questa idea le determinazioni del reale formalismo empirico dello Stato appaiono come contenuto, e quindi il contenuto reale appare come materia informe, disorganica (qui: l'uomo reale, la società reale, etc.)¹³¹.

Ho appena ricordato l'aspirazione (ovvero il progetto, ovvero il tentativo, ovvero l'intenzione – dipendentemente dai vari approcci a ciò) illuministica di giungere ad una Società di *tutti*. Chi siano i “tutti” è quantomeno chiaro dal punto di vista lessicale – *ed è qui che si è fermato l'illuminismo*: “tutti” è *alle Welt, tout le monde, everybody*; non ci sono altre possibilità di definire “tutti” se non ricorrendo ad una *petitio principii*. Invece, sul piano della “costruzione” di una Società di *tutti* il problema sta nel chiarire chi sono i “tutti” di una Società.

Hegel, a cui dobbiamo dare atto di aver capito per primo il problema, risponde da filosofo – *ed è questo il problema hegeliano*, d'altra parte “la nottola di Minerva...” – astraendo “tutti” nello Stato (Hegel, ovviamente, non conosce il concetto sociologico di Società), ovvero, come già si è notato, nella sua determinazione assoluta, che è l'*universale*. Marx *distrugge* questo modo di porre il problema: tutti sono i singoli, meglio l'*individuo* è *tutti*¹³². Alla riflessione hegeliana, già citata, contenuta nel paragrafo 301 («che *tutti* singolarmente debbano prendere parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato...»), Marx fa notare:

In uno Stato realmente razionale si dovrebbe rispondere: «non devono tutti singolarmente prender parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato», perché i “singoli” partecipano in quanto “tutti”, cioè nella società e come membri di questa, alla discussione e risoluzione degli affari generali: non tutti in quanto individui, ma gli individui in quanto tutti¹³³.

131. *Ivi*, p. 130.

132. Qui, idealmente, si sta aprendo un successivo interesse circa il carattere dell'uomo, di cui al mio recente testo *Una lunga marcia. La costruzione dell'umanità da Ominide a Sapiens. Da loro a noi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

133. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, cit., p. 130. Poiché Hegel e Marx parlano di *affari generali* non risulta inopportuna una chiarificazione. Per “affari

Reificare la categoria “tutti”, negando la possibilità che di essa se ne possa dare una *astrazione*, significa reificare anche il suo collegato socio-politico, e fors’anche filosofico: l’“affare generale”. Anche qui, ripartiamo dal paragrafo 301. Hegel ha già detto: «L’elemento delle classi ha la destinazione che l’affare generale venga ad esistere, non soltanto in sé, ma anche per sé, cioè il momento della libertà formale soggettiva, la coscienza pubblica, come generalità empirica delle vedute e dei concetti dei molti»¹³⁴. Risponde Marx:

Invece che i soggetti si oggettivino nell’“affare generale”, Hegel lascia che l’“affare generale” divenga “soggetto”. I soggetti non abbisognano dell’“affare generale” come del loro vero affare, bensì l’affare generale abbisogna dei soggetti per la sua formale esistenza. Che esso esista anche come soggetto è un affare dell’“affare generale”. Qui è da considerare particolarmente la distinzione tra l’“essere in sé” e l’“essere per sé” dell’affare generale. L’“affare generale” esiste già “in sé” come affare del governo etc., esiste senza essere realmente l’affare generale, esso non è per niente questo, perché esso non è l’affare della “società civile”. Esso ha già trovato la sua essenziale esistenza in sé. Che esso ora divenga anche realmente coscienza pubblica, “generalità empirica”, ciò è puramente formale, e diventa, per così dire, reale soltanto simbolicamente. L’esistenza “formale” o esistenza empirica dell’affare generale è separata dalla sua esistenza sostanziale. Il vero è che l’“affare generale” in sé esistente non è realmente generale e che l’affare generale reale, empirico, è soltanto formale¹³⁵.

Dire, come fa Marx, immediatamente dopo la chiusura di questo passo, che «Hegel separa *contenuto e forma*» è dire poco. L’“affare generale”, come lo legalizza Hegel, non è la semplice o pura *forma* dei soggetti che lo determinano. Qui Marx paga il suo scarso “sentimento” per l’Illuminismo e per Kant. In senso stretto l’“affare generale” non è neppure forma del suo contenuto per il motivo che “tutti” in quanto singoli non sono contenuti nell’“affare generale” ma, se proprio vogliamo esprimerci così, sono essi stessi forma e contenuto.

generali” dobbiamo intendere la reificazione dell’Illuminismo, ovvero la determinazione dell’opinione pubblica; ciò che segue, in termini di “realtà”, dalla definizione dell’interesse generale.

134. G. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 261.

135. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, cit., pp. 74-75.

La critica del processo hegeliano di astrazione conduce a ciò che più tardi Marx chiamerà *ideologia e alienazione*, dipendentemente dai contenuti di analisi e che qui si esprime ancora nei termini “giovanili” e neutrali di “illusione”. L’importanza della riflessione marxiana non va vista per quello che seguirà della produzione marxiana, i concetti di ideologia e di alienazione – appunto –, bensì nel mostrare che la strada hegeliana non è percorribile, in quanto illusoria, tautologica e formale.

Leggiamo ancora dalla critica del paragrafo 301 dei *Lineamenti*:

L'affare generale è bell'e pronto, senza che esso sia l'affare reale del popolo. L'affare reale del popolo è effettuato senza l'azione del popolo. L'elemento di classe è l'illusoria esistenza degli affari dello Stato come affare del popolo. È l'illusione che l'affare generale sia l'affare generale, affare pubblico, o l'illusione che l'affare del popolo sia affare generale. Si è giunti al punto che tanto nei nostri Stati che nella filosofia hegeliana del diritto la frase tautologica: “l'affare generale è l'affare generale” può apparire soltanto come un’illusione della coscienza pratica. L'elemento di classe è l'illusione politica della società civile. La libertà soggettiva appare presso Hegel come libertà formale [...], appunto perché egli non ci ha fatto vedere la libertà oggettiva come realizzazione e manifestazione di quella soggettiva¹³⁶.

Sono tre le considerazioni da fare: una relativa al “popolo”, la seconda relativa a “realizzazione e manifestazione”, la terza relativa all’aggettivo “reale”, nell’espressione “affare reale”.

- a) “*Popolo*”. Era già chiaro che “tutti” e “affare generale” dovessero convertire, nonostante il fatto che l’analisi hegeliana postulasse il contrario; ora apprendiamo che “tutti”, “affare generale” e “popolo” sono sinonimi. È qui l’errore marxiano; qui sta la deviazione della deviazione. Come già detto, Marx corregge Hegel, ma resta nella sua strada. Se Marx non ritenesse Kant e gli illuministi dei puerili sognatori si accorgerebbe che Hegel lo sta conducendo in un vicolo anti-illuministico. In breve, la contraddizione è la seguente:

136. *Ivi*, p. 75. Aggiunge, opportunamente, in nota Marx: “Illusione politica, perché la classe, la parte, non può rappresentare il tutto o ‘popolo’ o ‘affare generale’. In altri termini, la ‘menzogna sanzionata’ dello ‘Stato moderno rappresentativo’ è che la cosiddetta ‘rappresentanza popolare’ è popolare-di-classe: una contraddizione in termini. Necessità di superare, dunque, la società civile, classista”, *ibidem*.

- 1) “tutti” non sono la sommatoria aritmeticamente formale, vale a dire filosofica, di tutti gli individui (di tutti gli individui in quanto “cittadini”), bensì “tutti” sono ogni individuo in quanto “tutti”.
 - 2) La condizione per cui *tutti sono ogni individuo in quanto tutti* si fonda sulla impossibilità sostanziale di una qualunque distinzione tra individui governati e individui governanti in primo luogo perché ciò non è logicamente ammissibile, in secondo luogo perché tale distinzione, che si impone sul piano della realtà, o è ammissibile in via funzionale (e non è questo il caso di Marx, come è noto) o è autocontraddittoria: è come dire che è presupponibile che il giudice non possa o non debba sottostare alla legge.
- b) “*Realizzazione e manifestazione*”. Questa è, invece, la strada da seguire. Il problema è: come *realizzare* l’“affare generale”? Come manifestare il “tutti” che è in ogni individuo? Più semplicemente, perché siamo fermi ancora lì: come “reificare Kant”? Anche qui si manifesta l’hegelismo, *malgré lui*, di Marx. Nella critica dei paragrafi 303 e 305 dei *Lineamenti* Marx afferma:

Entro la stessa società la differenza si è svolta in cerchie mobili, non fisse, il cui principio è l’arbitrio. E denaro e cultura ne sono i criteri capitali. [...]. Una parte della società civile si emancipa e perviene all’egemonia; [...] una determinata classe intraprende, partendo dalla sua particolare situazione, l’emancipazione generale della società. E questa classe emancipa la società intera, ma solo sul presupposto che l’intera società si trovi nella situazione di questa classe: che essa possieda dunque, ad es., denaro e cultura, o possa procurarseli¹³⁷.

È ovvio che dal punto di vista di una critica della società borghese sviluppata (niente a che vedere con la società illuministica) i rilievi di Marx sono giustificabili e condivisibili¹³⁸, ma non dal punto di vista della *realizzazione* e della *manifestazione* di “*tutti*”.

137. *Ivi*, p. 94.

138. Come egli stesso dichiara, nella *Introduzione alla Critica della filosofia hegeliana del diritto*: «In che cosa consiste una rivoluzione parziale soltanto politica? Nel fatto che una parte della società civile si emancipa e giunge a dominare tutta la società, nel fatto che una determinata classe partendo dalla sua situazione particolare, intraprende l’emancipazione generale della società. Questa classe libera tutta la società, ma solo

I criteri per cui si definisce l'“affare generale”, definiti da Kant nello scritto del 1793 *Sopra il detto comune*: “ciò può essere giusto in teoria ma non vale nella pratica”, la cultura e la proprietà, sono stati ridotti ad *arbitrio* dalla società borghese sviluppata e legalizzati, in quanto arbitrio, da Hegel nella *Filosofia del diritto*¹³⁹. Ciò non significa, tuttavia, che tali criteri in sé siano arbitrari; significa, in realtà, che sono stati *realizzati in modo arbitrario*. Dobbiamo, invece, recuperare tali criteri nella loro essenza e realizzarli nella loro essenza. “Possidenti” sta a significare che ognuno deve vivere una condizione esistenziale per cui *non è costretto a vendere il proprio consenso*; “colti” sta a significare che ognuno deve “valersi del proprio intelletto senza la guida” (oggi diremmo) dei “mass-media”, di “uomini-spettacolo” e/o di forze e poteri che sfuggono ad ogni controllo da parte dell’“affare generale”.

- c) “*Reale*”. Qui bisogna distinguere una *pars destruens* da una *pars construens*. La prima costituisce una critica radicale della filosofia hegeliana centrata, in sostanza, nell’evidenza che tra *realtà* e filosofi si è aperto un baratro, incolmabile perfino dalla filosofia hegeliana¹⁴⁰. Nella chiusura del terzo manoscritto dei *Manoscritti*

col presupposto che tutta la società si trovi nella situazione di questa classe che, cioè, abbia denaro e istruzione o possa procurarsene solo che lo voglia» cit., p. 438.

139. A. Weber enuncia in tal modo lo stesso concetto: «Tutti i tentativi di Hegel [...] di salvare l'antica società, come assolutamente figlia della ragione o idealmente superiore, dovevano essere vani di fronte a questa grande trasformazione. Il processo spirituale di inversione che, nell'antichità era riuscito a Platone ed Aristotele, e che allora era potuto riuscire poiché le condizioni della società, tanto nell'ellenismo che nell'Impero romano, erano soprattutto determinate dalla struttura dell'antica polis e dell'urbs, qui, nel XIX Secolo, fallirono per la completa rivoluzione nell'aggregato umano. Questa è, vista sotto l'aspetto sociologico, la situazione di fatto da tener presente per poter comprendere l'essenza ideale e la funzione storica del XIX Secolo [...]. Tale trasformazione ebbe tre stadi. Il primo corrispose alla grande scoperta dello spazio e del mondo. Il secondo, che iniziò presso a poco nel 1830, portò alla conseguente trasformazione anche nell'ambito spirituale. Nel terzo, dal 1880 circa, divennero percepibili i limiti, dapprima dell'espansione politica, poi anche di quella capitalistica con vaste conseguenze in tutti i campi», cit., pp. 415-416.

140. Per queste linee di analisi, cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich-Vien 1949 – trad. it., *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949, cap. III, pp. 228-283.

economico-filosofici del 1844, “Critica della dialettica hegeliana in genere”, Marx liquida Hegel in quattro battute¹⁴¹.

Prima battuta.

Con grazia getto lontano il cappello e piano lascio cadere il mantello mentre sguaino dal fodero la spada per colpirti laddove più mi aggrada. Guardami bene: son più leggero di Scaramouche nell’arte dello stocco. Perciò ti avverto povero guerriero: quando finisce la ballata io tocco.

La “spiritualizzazione” della realtà non corrisponde ad un processo di astrazione della realtà ma al processo di costruzione (*soggettiva e non filosofica*) dell’*irrealtà*. L’espressione, sinteticamente più alta della filosofia hegeliana contenuta nel paragrafo 384 della *Filosofia dello spirito* dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* («L’assoluto è lo spirito; questa è la più alta definizione dell’assoluto») è *significativamente irreale*, ovvero pur essendo ascrivibile al piano della filosofia e di quant’altro di filosoficamente sostenibile, *di fatto* non è ascrivibile a nessun piano della *realtà umana*. Quindi, come Marx fa notare, in linea generale la filosofia hegeliana non descrive un mondo reale.

La rivendicazione all’uomo del mondo oggettivo – ad es., la conoscenza che la coscienza sensibile non è una coscienza sensibile astratta, bensì una coscienza sensibile umana, che la religione, la ricchezza etc., sono soltanto la realtà alienata dell’oggettivazione umana, delle forze essenziali umane destinate ad operare e per semplice via d’accesso alla verace realtà umana – questa appropriazione, o l’intendimento di questo processo, appare dunque presso Hegel in modo che sensibilità, religione, potenza statale etc., sono essenze spirituali – perché solo lo spirito è la verace essenza dell’uomo, e la verace forma spirituale è lo spirito pensante, lo spirito logico, speculativo. L’umanità della natura e della natura

141. Se il giovane, iroso, ventiseienne Karl Marx può essere avvicinato a Cyrano de Bergerac è soltanto per un *divertissement* che possiamo avvicinare Georg Wilhelm Friedrich Hegel all’impomatato Valvert. Però, qui siamo dalla parte di Marx – ovvero stiamo leggendo marxianamente Hegel –, per cui l’accoppiata Valvert-Hegel può essere considerata *benevolmente* ammissibile, per quanto filosoficamente *imperdonabile*. (Siamo nel *Cyrano de Bergerac* di E. Rostand, atto I, scena IV – il visconte Valvert è trascinato in duello da Cyrano).

prodotta della storia, dei prodotti umani, appare in questo: che tali prodotti sono prodotti dello spirito astratto, e per momenti spirituali, momenti del pensiero¹⁴².

Seconda battuta.

Facevi bene a restartene zitto. Dimmi, dov'è che vuoi essere trafitto? Al fianco, al cuore, sotto il giubbotto? Oppure al fegato, al viso, al petto? Le armi sbattono, la lama svetta. Credo di aver deciso: adesso tocco. Torno a ripeterti quel che ti aspetta: quando finisce la ballata io tocco.

L'irrealtà diventa tanto *mascheramento della realtà*, e questo sarà il preminente interesse di Marx, quanto lo *smarrimento dell'essere umano*; e questo si traduce tanto nei termini di una antropologia *sociale*, soltanto accennata da Marx («L'uomo è immediatamente essere umano [...] non soltanto ente naturale, bensì ente naturale umano»), quanto nei termini di una vera e propria nascita di un nuovo individuo e di una relativa nuova "scienza filosofica" che dia conto dell'identità "io-tutti" – e questo Marx, se lo ha capito, non lo ha interessato¹⁴³.

Hegel, per esempio,

Intende il lavoro come l'essenza, l'essenza che si avvera dell'uomo: vede soltanto l'aspetto positivo del lavoro, non quello negativo. Il lavoro è il divenir per sé dell'uomo nell'alienazione o in quanto uomo alienato. Il lavoro che Hegel soltanto conosce e riconosce è il lavoro spirituale astratto¹⁴⁴.

Terza battuta.

Mi manca un verso, non viene – mi manca... Ma dimmi, che ha la tua faccia? Si sbianca? È per donarmi quel verso che voglio? Vediamo, amico: mi ispiri cordoglio. Guarda, mi scopro – mi chiudo. Sei lento. Reggilo meglio quel

142. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, cit., p. 263.

143. Per questo, bisogna aspettare Dilthey: «Tutti i prodotti umani scaturiscono dalla vita psichica e dalle sue relazioni con il mondo esterno. [...] La forma fondamentale di questa connessione psichica è determinata dal fatto che ogni vita psichica si trova condizionata dal suo ambiente e agisce a sua volta su questo ambiente in conformità a certi scopi», *L'essenza della filosofia*, cit., p. 446.

144. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, cit., p. 264.

tuo ferro, sciocco! Giostro, ci siamo, contrattacco. Attento! Quando finisce la ballata io tocco.

Recupero della realtà.

Ma se l'uomo reale, corporeo, che sta sulla ferma solida terra, e spirando e aspirando tutte le forze naturali, pone nel suo alienarsi le sue reali, oggettive forze sostanziali come oggetti estranei, questo porre non è Soggetto: è la soggettività di oggettive forze sostanziali, la cui azione perciò deve essere anche un'azione oggettiva. L'ente oggettivo agisce oggettivamente, e non potrebbe agire oggettivamente se l'oggettivo non fosse sua determinazione sostanziale. Esso crea, pone soltanto oggetti, perché posto da oggetti, perché è intrinsecamente natura. Nell'atto di porre qualcosa, non esce, dunque, dalla sua attività pura per una creazione dell'oggetto, bensì il suo prodotto oggettivo attesta semplicemente la sua attività oggettiva, la sua attività in quanto attività di oggettivo ente naturale¹⁴⁵.

È qui che nasce "la nuova scienza filosofica", la Sociologia; dispiace che Marx non ne fosse minimamente interessato. E non gli si può dare torto: in primo luogo perché è stato comprensibilmente attirato da analisi *più contingenti* ed evidenti circa la realtà (il salario, il capitale, il capitalismo, il pluslavoro)¹⁴⁶; in secondo luogo per la naturale distanza dialettica di "padre" e "figlio": così come Hegel è *solo* filosofo, Marx non è per *niente* filosofo – nel senso che così come Hegel accetta solo la Filosofia, Marx rifiuta solo la Filosofia.

Come che sia, qui Marx è straordinariamente acuto e *aggiorna* con un colpo solo la dimensione antropologica di "illuminismo e democrazia". Il processo di incivilimento, la costruzione della società civile, l'elevazione dello *status naturalis* a principio dell'ordinamento giuridico e statale, la costruzione di un mondo (libero) della produzione, l'autodeterminazione e così via pongono, per la prima volta in

145. *Ivi*, p. 267.

146. È proprio a partire dalla "denuncia" hegeliana di società senza pudore e senza dignità che Marx ritiene fondamentale indirizzare l'analisi in una direzione nella quale «il suo stato d'animo più proprio è l'indignazione, il suo lavoro più proprio è la denuncia», *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 428.

senso universale, l'essere umano nella condizione di dovere e potere *occupare* il mondo.

In questa nuova, in quanto totale e totalmente libera (almeno in linea di principio), dimensione umana, l'essere umano deve alienare sé stesso (come privato, come possidente, come colto, come cittadino, come legislatore, come sottoposto alla legge, come creatore, come creato e così via) riconoscendo la propria *soggettività* nelle azioni oggettive. In tal modo, ovviamente, l'individuo non perde la propria soggettività e la propria spiritualità, ma le acquisisce in quanto le ricava, soggettivamente, dal suo alienarsi in "tutti", ovvero in quanto "oggettivo" ente naturale", vale a dire *soggetto sociale*.

Quarta e ultima battuta.

(Annuncia solennemente: ultima strofa) Occhio alla lama. Raccomandati a Dio! Ecco tiro di quarta, para, sei mio! Entra l'affondo. Ehilà! Pavido allocco! Ecco, è finita la ballata, Io tocco.

L'inutilità della filosofia di Hegel.

Nella filosofia del diritto di Hegel, il diritto privato soppresso è uguale alla morale, la morale soppressa è uguale alla famiglia, la famiglia soppressa è uguale alla società civile, la società civile soppressa è uguale allo Stato, lo Stato soppresso è uguale alla storia universale. Nella realtà diritto privato, morale, famiglia, società civile, Stato etc., continuano a sussistere; solo che sono divenuti dei momenti, delle posizioni, dei modi d'essere dell'uomo che non valgono isolati, e si dissolvono e producono reciprocamente [...]. Nella loro reale esistenza questa loro dinamica essenza resta nascosta. Essa si manifesta, si rivela, solo nel pensiero, nella filosofia, e perciò la mia vera esistenza religiosa è la mia esistenza filosofico-religiosa, la mia vera esistenza politica è la mia esistenza filosoficogiuridica, la mia vera esistenza naturale è la mia esistenza filosofico-naturale, la mia vera esistenza artistica è la mia esistenza filosofico-artistica, la mia vera esistenza umana l'esistenza filosofica. Egualmente la vera esistenza della religione, dello Stato, della natura, dell'arte, etc., è la filosofia della religione, della natura, dello Stato, dell'arte¹⁴⁷.

147. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, cit., p. 271.

Questa critica di Marx consente di comprendere la prima deviazione da illuminismo e democrazia: essa consiste nel non aver dato seguito *reale* alle congetture, alle analisi, alle aspirazioni e finanche ai sogni dell'Illuminismo, ancora espressi, e non poteva non essere così, in termini filosofici. La deviazione c'è stata quando, salito sulla scala per arrivare alla costruzione di illuminismo e democrazia, Hegel *non ha gettato la scala*, ma ha continuato il saliscendi, come se fosse, per esempio, Diderot¹⁴⁸.

Marx, invece, *ha gettato la scala* ed è rimasto nella costruzione di illuminismo e democrazia rilevandone le incongruenze e, per questo, saltando su un'altra costruzione, anch'essa non esente da incongruenze, alcune delle quali anche nefande.

Come detto, vi è anche una *pars costruens*, che sta nel riavvicinamento, *malgré lui*, di Marx a Kant; vale a dire, si procede alla "reificazione di Kant", in quanto si abbandona la scala (la filosofia) nell'evidenza della nascita di un nuovo soggetto e nella costruzione di acquisirne i relativi strumenti di analisi. La *pars costruens* sta nell'approfondimento *epistemologico* della tesi II di *Idee di una Storia universale dal punto di vista cosmopolitico* («Nell'uomo, unica creatura razionale della Terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della ragione, trovano il loro completo svolgimento nella specie, non nell'individuo») attraverso la determinazione di una triplice identità:

- a) la prima consiste nell'identità "io-tutti". La *soggettività* dell'essere umano sta nel suo *oggettivarsi nella specie*;
- b) la seconda consiste nell'identità tra "tutti", "popolo" e "affare generale";
dove a) + b) sta a significare: *l'individuo, che è in quanto "tutti", è in quanto "produzione di tutti", ovvero Società*;
- c) la terza consiste nell'identità di "affare generale" e "realtà". Dove a) + b) + c) sta a significare che la *soggettività* dell'individuo è nella realtà della sua oggettività, ovvero che l'essere umano sta ("giace") nelle produzioni degli aggregati umani riuniti in società.

148. Il significato di "gettare la scala", qui non è tanto wittgensteiniano quanto marxiano e consiste: «per farla breve voi non potete superare la filosofia senza realizzarla», K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 433.

Il non aver seguito questa strada *epistemologica* da parte di Marx ha causato non solo, come fatto principale, la cosiddetta “deviazione della deviazione”, causata dal definire “materialismo” *il rapporto sociale dell'uomo con l'uomo*, ma anche, come fatto non secondario, gravi ritardi nella definizione della nuova scienza “filosofica” che Comte chiamerà *Sociologia* o – non a caso – *Filosofia positiva* (1843), concomitantemente ai *Principi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach (1844), ma prima della *Critica della filosofia del diritto hegeliana* e dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx¹⁴⁹.

28. Mi auguro che “illuminismo e democrazia” *abbia*¹⁵⁰ reso probabile l'idea della stringente coniugazione di “essere umano” e “democrazia”, nel senso che questa non può prescindere da un modello di uomo “illuministico”. È di conforto, qui, in senso negativo, l'analisi di Platone; egli dimostra le “differenze” tra le “democrazie” prescindendo dall'*idea di uomo democratico*, ed è evidente, allora, che non veda altro che le miserie dell'uomo asservito, eterodiretto a causa della sua minorità – che Platone, quindi, reputa una condizione inalienabile della grandissima parte degli esseri umani.

Illuminismo e democrazia “si muove”, invece, in senso opposto: “presuppone” un uomo “nuovo”, il cui unico vestito non può che essere la democrazia, e perciò inizia un percorso, il cui tragitto non dovrà mai avere fine, com'è nella natura tanto dell'uomo “continuamente” nuovo, quanto della democrazia che recepisce tale continua novità, nell'immodificabile registro della *reifificazione della parità*.

Ciò costituisce il *termine a quo* di “illuminismo e democrazia”, se cade questo presupposto cade l'uomo illuministico e rovina qualunque idea di democrazia.

Nel saggio *Imparare la democrazia* G. Zagrebelsky rende con semplicità e, quindi, acume, il fondamento che sta alla base della *reifificazio-*

149. Queste linee di analisi impongono una drastica revisione di A. Comte – come ha già compreso Dilthey che pone “Comte” tra i grandi sistemi filosofici, cfr. *op. cit.*, pp. 413 e 429 – che si fa fatica, *a questo punto*, a non considerare legittimamente tra i “giovani hegeliani”, al pari di L. Michelet, K. Rosenkranz, A. Ruge, M. Stirner, D. F. Strauss, B. Bauer e S. Kierkegaard. Ovviamente, non stupisce che K. Löwith, estraneo a tale linea di analisi, non si accorga di Comte nella sua ricostruzione del post-hegelismo.

150. Non è una svista; “illuminismo e democrazia” è una cosa sola.

ne della parità: “il rispetto di sé” e “il rispetto, negli altri, della medesima dignità che riconosciamo in noi”¹⁵¹.

La grandezza di Marx – che sarebbe ora liberare dalla storia del marxismo – sta nell’aver compreso, come anche Feuerbach, che la *parità* si reifica soltanto a partire dall’ammissione che la reificazione in questione debba essere produzione non alienazione dell’uomo “nuovo”. Qui, in ordine, stanno tanto l’arresto del processo “illuminismo e democrazia”, tanto la deviazione hegeliana, quanto la deviazione della deviazione marxiana.

29. La debolezza di “illuminismo e democrazia” sta nel fatto che la presupposizione di un nuovo modello di essere umano, che realizza *naturaliter* la democrazia, viene soltanto presupposta e non realizzata. L’evidenza di ciò si manifesta nel procedimento che l’illuminismo adotta per giungere alla definizione di “uomo democratico”. È un procedimento hegeliano *ante litteram* in quanto fondato sull’alienazione. In realtà, l’uomo democratico è soltanto presupposto in termini filosofici – e su questo, visto che siamo nel XVIII secolo, nessun problema –, ciò che manca è la concretezza dell’uomo *reale*, che viene superata dall’alienazione nella sua, pur sempre, parziale categoria civile e politica: il *cittadino*, la cui generica *virtù* corrisponde alla forma alienata della nuova aggettivazione *virtuosa* dell’uomo illuministico.

151. «Pensando e ripensando, non trovo altro fondamento della democrazia che questo: il rispetto di sé. La democrazia è l’unica forma di reggimento politico che rispetta la mia dignità, mi riconosce capace di discutere e decidere sulla mia vita pubblica. Tutti gli altri regimi non mi prestano questo riconoscimento, mi considerano indegno di autonomia fuori della cerchia delle mie relazioni puramente private e familiari. La democrazia, tra tutti, è l’unico regime che si basa sulla mia dignità in questa sfera più ampia.[...] Ma non basta il rispetto di sé, occorre anche il rispetto, negli altri, della medesima dignità che riconosciamo in noi. Il motto della democrazia dovrebbe essere: “rispetta il prossimo tuo come te stesso”. Infatti, il rispetto solo di sé stessi e il disprezzo degli altri porterebbe non alla democrazia ma alla lotta per l’affermazione della propria autocrazia», G. Zagrebelsky, *Imparare la democrazia*, La Biblioteca di Repubblica, Roma 2005, pp. 47 e 48. Una corroborazione di questa lettura è fornita da G. Bourdeau nel saggio *Democrazia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, vol. II, pp. 49-66. Una ulteriore corroborazione la fornisce M. Fedele quando riconosce a Robespierre la lungimirante comprensione che il problema della democrazia è sociale non politico: “La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale”, *op. cit.*, p. 27.

È evidente che l'illuminismo *non poteva realizzare* la democrazia; pur tuttavia ha fatto quello che non era neppure pensabile che si potesse fare, ha fatto delle cose straordinarie: ha scoperto la socievolezza come categoria umana che definisce l'umanità dell'uomo, ne ha compreso la sua traducibilità in termini civili e politici, ne ha definito i caratteri nei termini di ragionevolezza della ragione e di cultura – mancando, tuttavia, la traducibilità di questa (per evidenti condizionamenti storici, di cui l'Illuminismo non può dirsi colpevole) in termini civili, ovvero nei termini di *istruzione*.

Qui sta l'arresto del percorso di "illuminismo e democrazia": ed è da qui che bisogna ripartire; è questo il senso di "reificare Kant", ovvero acquisire la consapevolezza che il passaggio dalla formula politica della democrazia (libertà) alla formula sociale (giustizia e benessere) è nel *continuum* dei presupposti filosofici e politici espressi da "illuminismo e democrazia".

Qui, inoltre, sta la deviazione da "illuminismo e democrazia" compiuta da Hegel e reiterata da Marx.

La deviazione hegeliana sta non solo nel non aver compreso che il binomio "ragione – cultura" doveva concretizzarsi nel binomio "ragione – istruzione", ma anche nell'aver legalizzato l'intraducibilità pratica della categoria "tutti", categoria centrale dell'uomo illuministico.

Marx si pone sulle orme di Hegel, anche se lo capovolge. Certo, Marx comprende la necessità di abbandonare la filosofia, ma lo fa a danno della socievolezza, concetto centrale della categoria "tutti". Certo, Marx è condizionato dal fatto che ha di fronte a sé una Società che il suo stesso Maestro ha definito – ma anche legittimato – "senza pudore e senza dignità" –, ma sta di fatto che se pure Marx ha compreso la deviazione di Hegel non ha per questo riattivato il processo sociale e civile di "illuminismo e democrazia".

Con il risultato che ci siamo un po' smarriti strada facendo. G. Bachelard enuncia un concetto che sintetizza con efficacia gli effetti individuali, sociali e politici della duplice deviazione hegeliana e marxiana: "Il mondo in cui si pensa non è il mondo in cui si vive"¹⁵². Credo che in questa formula risiedano tutte le conseguenze della mancata reificazione dell'illuminismo:

152. G. Bachelard, *La philosophie du non*, PUF, Paris 1940, p. 11.

- *individuali*: non è questa la condizione dell'uomo contemporaneo, in particolare delle giovani generazioni? Non è questa la radice epistemologica del cosiddetto "allungamento della giovinezza?"
- *scientifiche*: in questa formula risiedono tanto la vacuità della filosofia in quanto "storia delle idee ricorrenti", quanto la *diversità* della Sociologia in quanto *scienza necessariamente attuale*;
- *sociali*, nel senso più ampio del termine: è qui che trova definizione il rapporto individuo-mondo delle produzioni, individuo-rappresentanza politica e così via. Ed è su queste linee di analisi che si evidenzia il capovolgimento di uno dei principi costitutivi della società illuministica, sintetizzato nell'apofrosma "vizi privati, pubbliche virtù", così ben descritto da R. Aron:

Molte azioni individuali presentano almeno una specie di razionalità, l'irrazionalità sorge al livello dell'insieme, sociale o storico, corsa sfrenata alla produzione o agli armamenti¹⁵³.

30. Queste linee di analisi non consentono, in senso proprio, di parlare di *promesse mancate della democrazia*. La democrazia, nel senso di "illuminismo e democrazia", non "può" promettere alcunché; un uomo buono non *può* promettere la bontà delle sue azioni. Le sue azioni non sono aggettivabili, sono "azioni di un uomo buono". Non solo, ma per quanto visto fin qui, Diderot, Rousseau, Kant e tutti gli Altri non hanno fatto promesse: si sono limitati a farci comprendere (aristotelicamente) che la sommatoria degli esseri umani, a condizione che sia "buona", non può che *realizzare sé stessa*. Quando Bobbio lamenta "la caduta della democrazia" ed elenca sei promesse non mantenute dice cose ragionevolissime, ma si limita a guardare quasi astoricamente lo stato dell'arte.

La democrazia – sostiene Bobbio – è nata da una concezione individualistica della società, cioè da quella concezione per cui [...] la società, ogni forma di società, in specie la società politica, è un prodotto artificiale della volontà degli individui¹⁵⁴.

153. R. Aron, *La politica, la guerra, la storia*, il Mulino, Bologna 1992, p. 627.

154. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 8.

Il punto critico è nell'aggettivo "artificiale", nel senso sopra richiamato che, per es., non si può dire che una buona azione sia il prodotto *artificiale* dell'uomo buono. Il problema, forse, è che "illuminismo e democrazia" non "ha" fatto in tempo (gli "Scritti politici" di Kant vanno dal 1784 al 1795 – Kant muore nel 1804 –, Hegel scrive i *Lineamenti di filosofia del diritto* nel 1820 e muore nel 1831) a rendere *costrittiva* la produzione della democrazia da parte dell'uomo illuministico¹⁵⁵.

Non solo; è dirimente, infine, la considerazione che in quanto il processo è stato arrestato non è logicamente ammissibile parlare di insoddisfazione delle promesse. Anche perché, a ben guardare – e giusto per filosofare –, una promessa "illuminismo e democrazia" l'"ha" fatta e l'"ha" mantenuta: illuminando il cielo di sentimento, ci "ha" insegnato l'amicizia per la vita e l'inganno dell'individualizzazione.

155. G. Bourdeau espone questo stesso concetto facendo riferimento all'*uomo situato*. Cfr. *La démocratie*, Paris 1966; *Les régimes politiques*, in *Traité de science politique*, vol. V, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris 1970²; *Democrazia* in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Vol. II, Roma 1977, pp. 49-69.

Rubbettino

Primo abbozzo per una fondazione epistemologica della sociologia: Vico e Kant

*Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico**

Introduzione

Non c'è bisogno di ricorrere alla sociologia e alla psicologia, e far torto, pertanto, a molti valenti filosofi, per asserire che le idee filosofiche, la storia della filosofia e la stessa filosofia non possono essere ridotte a un impersonale e caotico scorrere di problemi e di idee. Afferma al riguardo Nietzsche:

A poco a poco sono arrivato a farmi un'idea di quello che sono state fino ad oggi tutte le filosofie: sono state le confessioni dei loro autori e, senza che lo vogliano e se ne rendano conto, una specie di memorie autobiografiche¹.

Come Nietzsche fa intendere, accanto alle categorie d'analisi della sociologia della conoscenza, è opportuno considerare anche i fattori caratteriali dei singoli filosofi in quanto costanti che determinano non soltanto la vera e propria costruzione delle teorie ma anche, e principalmente, l'intelligibilità di queste. È questo, naturalmente, il caso del filosofo napoletano G. Vico.

* Con questo testo ho assistito a un miracolo prodotto dall'unione tra la trasmissibilità del pensiero e le cosiddette nuove tecnologie. Questo saggio, che qui sta nella sua naturale casa-madre, è «miracolosamente» apparso in lingua inglese e in versione integrale (perché, ovviamente, non perfettibile) in un recentissimo libretto di un non oscuro Autore. A lui, la mia pietà.

1. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere complete*, ed. critica a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo 119, Adelphi, Milano 1965, paragrafo 6.

Senza ricorrere a una sociologia della filosofia, e maggiormente – nel caso specifico –, a una «psicologia della filosofia» la grande portata innovativa della filosofia vichiana resta in parte oscura e quasi indecifrabile. È, dunque, con il riferirci a tali categorie d'analisi che intraprendo il tentativo di delineare una epistemologia sociologica vichiana.

William James espone una caratterologia dei filosofi ricorrendo a due tipi fondamentali: il filosofo *tender-minded* e il filosofo *tough-minded*². Ciò che caratterizza il primo tipo di filosofo, che Pascal definirebbe «*le philosophe avec un peau de esprit de finesse*», è un certo distacco dalle cose, un certo primato della ragione raziocinante e, dunque, un certo ottimismo epistemologico. Ciò che caratterizza, invece, il filosofo *toughminded*, che Pascal definirebbe «*le philosophe avec un peau de esprit de geometrie*», è un certo primato del fatto sulla ragione, un certo pessimismo epistemologico, una sorta di empirismo, di sensismo e di materialismo.

Carl Gustav Jung riprende e sviluppa la caratterologia di James distinguendo due tipi psicologici fondamentali: il tipo estroverso e il tipo introverso³. Il primo tipo privilegia la realtà, su cui, poi, adegua le proprie condizioni soggettive e mentali. Il secondo tipo privilegia, sempre e comunque, le proprie condizioni soggettive e mentali. Questi due tipi psicologici fondamentali si integrano, a loro volta, con le quattro funzioni principali della psiche umana: pensiero, sentimento, sensazione e intuizione. Perveniamo, dunque, incrociando le due categorie tipologiche fondamentali con le quattro funzioni testé notate, a otto «tipi» di «caratteri filosofici»:

introverso razionale	estroverso razionale
introverso sentimentale	estroverso sentimentale
introverso sensoriale	estroverso sensoriale
introverso intuitivo	estroverso intuitivo.

Queste otto categorie tipologiche possono, poi, essere classificate secondo le due grandi tipologie di James. Abbiamo allora:

2. Cfr. W. James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways Of Thinking*, Longmans, Green & Co., New York-London 1907; tr. it. *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, il Saggiatore, Milano 1994.

3. Cfr. C.G. Jung, *Psychologische Typen*, Zurigo 1920; trad. it., *Tipi psicologici*, Newton Compton, Roma 2007.

<i>TENDER-MINDED</i>		<i>TOUGH-MINDED</i>	
	introverso		introverso
Pensiero	estroverso	Pensiero	estroverso
	introverso		introverso
Sentimento	estroverso	Sentimento	estroverso
	introverso		introverso
Sensazione	estroverso	Sensazione	estroverso
	introverso		introverso
Intuizione	estroverso	Intuizione	estroverso
	estroverso		estroverso

Non è il caso qui, naturalmente, di insistere su una ragionata casistica delle tipologie indicate. In ogni caso, però, per ciò che concerne Giambattista Vico dobbiamo rivolgerci alla colonna di sinistra, a quella che legittima il primato della ragione raziocinante. Non si può negare, infatti, che l'elemento fondamentale caratterizzante la filosofia vichiana è la possibilità di leggere ed interpretare il mondo e noi.

Da questa collocazione di principio tentiamo di scendere alle classificazioni particolari. Dal punto di vista del pensiero, Vico è piuttosto un introverso che un estroverso; infatti, parte da una particolare «costruzione intellettuale» (Popper direbbe da «una brillante intuizione»), a cui successivamente tenta di applicare il mondo esterno, i fatti e le idee oggettive. Dal punto di vista del sentimento, invece, Vico è piuttosto un estroverso che un introverso: infatti, rimanda le proprie valutazioni al contatto con il mondo esterno (la storia), senza concedere nulla alla propria interiorità. Dal punto di vista della sensazione, al contrario, Vico non può essere definito, a stretto rigore, né un introverso, né un estroverso; infatti, non è né un realista teorico, né un realista pratico. Dal punto di vista, infine, dell'intuizione Vico è sia un introverso che un estroverso; infatti, come gli «estroversi intuitivi» non nega l'obiettività dei fatti, ma come gli «introversi intuitivi» privilegia i contenuti dell'inconscio, in modo particolare i contenuti dell'inconscio collettivo. Dal punto di vista del carattere, allora, Vico è un intuitivo *tender-minded* che si presenta introverso a livello razionale ed estroverso a livello sentimentale.

Giambattista Vico è, dunque, una sorta di piccolo «Giano», che può indurre in errore da qualunque parte lo si consideri. Vale a dire:

quale che sia la «lettura» che si opera della filosofia vichiana si rischia di considerarla la sola vera, mentre non ci si accorge che essa è una, tra altre, possibili «letture». Vico può apparire, infatti, un anticartesiano, un antisensista, un antilluminista, un idealista e un antidealista, un positivista e un antipositivista, un esistenzialista, un antimaterialista, un antimeccanicista, un convenzionalista, un essenzialista, uno strumentalista, senza però che queste «etichette» possano essere a lungo tenute lontano dalla critica (a eccezione, forse, della lettura anticartesiana). La difficoltà di fornire una lettura complessiva ed esaustiva della filosofia vichiana discende proprio dalla complessità caratteriale del Vico – il quale, come vedremo, ha notevolmente complicato il grado di intelligibilità della sua filosofia.

Benedetto Croce, per esempio, si professa un vichiano e «legge» Vico *idealisticamente*. Ma basta citare la stessa formula del *verum ipsum factum*, formula con la quale generalmente si sintetizza il criterio di verità vichiano, per accorgersi che l'idealismo del Vico in fin dei conti non è molto sostenibile. Infatti, mentre l'idealista generalmente afferma che la conoscenza di «qualcosa» è la conoscenza *essenziale* di questo «qualcosa», Vico sostiene che la conoscenza di qualcosa è la *conoscenza del modello del farsi di questo «qualcosa»*.

La non sostenibilità della lettura idealistica del Vico emerge, altresì, nella lezione vichiana concernente il valore teoretico del senso comune. Vico sostiene che ciò che comunemente pensa una nazione, «o tutto il genere umano», deve pur avere qualche fondamento di verità. Per cui base e fondamento della «nostra» verità è il «consorzio civile» (da qui può emergere una lettura del *verum/factum* orientata verso una epistemologia sociologica).

Un ulteriore esempio della non chiara intelligibilità della filosofia vichiana è dato dalla considerazione che mentre Enzo Paci⁴, per esem-

4. Cfr. E. Paci, *Ingens sylva, Saggio sulla filosofia di G. Vico*, Bompiani, Milano 1994. Cfr. anche N. Badaloni, *Introduzione a G. Vico*, Feltrinelli, Milano 1961; Id., *Vico prima della "Scienza Nuova"*, in «Rivista di filosofia», LIX, 1968, p. 2; B. Croce, *La filosofia di G. Vico*, Laterza, Bari 1965; Id. *Le fonti della gnoseologia vichiana*, in *Saggio sullo Hegel*, Bibliopolis 2006, voll. 2, pp. 235-261; F. Tessitore, *Vico e le scienze sociali*, in «Bollettino del Centro studi vichiani», XI, 1981, Napoli-Salerno, pp. 149-162; P. Piovani, *Esemplarità di Vico*, in «Nuova Antologia», n. 2010, giugno 1968; Id., *Pensiero e società in Vico*, in «Critica Sociale», LX, 1968, p. 23; E. Garin, *Vico e l'eredità del pensiero del*

pio, dà un'interpretazione esistenzialistica del Vico, Roberto Ardigo⁵ ritiene che il criterio di verità vichiano sia un'anticipazione del criterio positivistico e, aggiungo, del criterio neopositivistico – tanto si avvicina il *verum/factum* agli enunciati protocollari del Circolo di Vienna.

Un elemento, ancora, della non chiara comprensione della filosofia vichiana si può notare nella differente collocazione che la figura del Vico ha assunto nel periodo post-hegeliano. «*Keine Metaphysik mehr!*», niente più metafisica!, gridavano i «giovani hegeliani», affascinati dal materialismo storico e dal fisicalismo. In questo «*keine Metaphysik mehr!*» Vico è presente due volte. Una prima volta compare a fianco di Hegel in quanto teorico dell'arte, del linguaggio, del mito, della religione, della morale, del diritto, della politica e della storiografia. Una seconda volta, all'opposto, compare quale precursore di Comte, Spencer e la sociologia.

Un'argomentazione analoga può essere colta in riferimento alla scienza. Fino al 1714 Vico si è occupato con vivo interesse di problemi di fisica e di biologia – è dunque pensabile che fosse ben informato sulla scienza del tempo. Nonostante ciò vi è una tradizione che afferma che nel *Liber physicus* (testo andato perduto) Vico abbia esposto un punto di vista legato al vitalismo platonico (il *Timeo*). Ciò per incoraggiare la lettura anticartesiana della filosofia del Vico, senza badare però che l'antimaterialismo e l'antimeccanicismo, che professerebbe, sono soluzioni arretrate rispetto ai tempi, difficilmente quindi sostenibili dal ben informato Vico.

Vi è un punto, però, su cui l'intelligibilità del Vico sembra (apparentemente) fuori discussione, ed è la polemica anticartesiana. Senza dubbio Vico non è un cartesiano. Fondamentalmente sia perché, al contrario di Cartesio, rifiuta di ancorare il criterio di verità al criterio dell'evidenza, sia perché non reputa in gran pregio l'importanza euristica della matematizzazione. Afferma al riguardo, e (questa volta) con qualche fondamento di verità, Benedetto Croce:

Rinascimento, in *Vico oggi*, Armando, Roma 1979; G. De Ruggiero, *Da Vico a Kant*, Laterza, Bari 1968.

5. R. Ardigo, *Il vero*, in *Opere filosofiche*, vol. V, Angelo Draghi, Padova 1891, pp. 540 e ss.

Un solo profondo e sistematico pensatore rappresentò l'opposizione all'astrattismo e al cartesianismo, l'italiano Giambattista Vico, il quale [...] concepì il pensiero come una storia ideale della realtà, immanente alla storia reale che corre nel tempo; abolì le distinzioni del concetto come specie separate e vi sostituì quella di gradi e momenti, che egli [...] chiamava epoche ideali; considerò il secolo astrattista e matematico, che si vedeva sorgere innanzi, come un'imminente età di decadenza filosofica, presagendo gli effetti dell'antistoricismo di Cartesio (e il presagio si avverò)⁶.

Non è possibile qui contraddire Croce; ma è possibile porre l'accento sul fatto che Vico è anticartesiano in senso profondamente cartesiano. Vale a dire: Vico critica il *cogito* cartesiano giacché lo ritiene inadeguato e insufficiente per la costruzione dell'edificio della scienza, la quale costruzione non è un prodotto metastorico, né una costruzione privata, individualistica – mentre il *cogito* è presenzialità immediata e pura constatazione.

Questi ultimi capoversi non riportano che esempi, e forse neppure tanto convincenti, della non facile intelligibilità del Vico. La quale, come abbiamo visto, è imputabile in una certa misura al particolare carattere di Giambattista Vico. Il riferimento caratterologico, però, per quanto indirizzi in modo nuovo e, forse, proficuo la risposta a una questione tanto vecchia quanto intricata, non fa piena luce sull'oscurità del Vico. Tale riferimento, infatti, evidenzia che Vico è «oscuro», ma non dice perché è oscura la filosofia vichiana.

La filosofia di Giambattista Vico è apparsa, nei secoli, particolarmente difficile – tanto che è stata indifferentemente considerata ora da un punto di vista, ora da un punto di vista contrapposto – per il motivo che Vico non ha chiarito la sua fondamentale collocazione teoretica. Si è detto che Vico è antisensista, antidealista, antilluminista, anticartesiano e così via; Vico può essere definito «anti...tutto» perché sostanzialmente è «Antioccidentale», «antidicotomico». Nell'ambito della filosofia occidentale Vico può essere tutto quello che si vuole per il semplice motivo che ha tentato di collocare la propria riflessione al di fuori della filosofia occidentale, al di fuori delle (classiche) dicotomie occidentali: senso e ragione, fatto e valore, teoria e prassi e così via.

6. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1905, IX ed. 1964, p. 311.

Nec tecum nec sine te, sembra dire Vico al pensiero occidentale – ed è questo il vero significato della vichiana critica anticartesiana.

Il problema di Vico

In senso generale il problema di Vico consiste in questa domanda: *come, quando e perché comincia il «vivere gentile», cioè la civiltà?*

In senso stretto il problema di Vico consiste nel «trovare» le «nature di cose umane» attraverso «una severa analisi de' pensieri umani d'intorno alle umane necessità o utilità della vita socievole», per cui «questa Scienza è una storia dell'umane idee, nella quale sembra dover procedere una metafisica della mente umana»⁷. Vico, dunque, si interessa delle *nature* (non della natura) delle «cose umane». La differenza è notevole. Già qui si pone con estremo rigore il distacco dalla tradizione occidentale, la quale non ha mai espresso dubbi circa *la natura* «delle cose umane»: o senso o ragione, o materia o spirito, o prassi o teoria e così via. Onde «trovare» tali nature Vico ipotizza una «severa analisi» dei motivi per cui l'umanità è pervenuta, o per necessità o per caso o per utilità, alla «vita socievole».

L'interesse di Vico, come si mostra, non si rivolge alla «natura dell'uomo» ma alle «nature delle cose umane», vale a dire non alla «mente umana» – Marx più tardi dirà dell'«uomo nella sua singolarità» – ma alla «mente degli uomini», dell'«ente generico», così come essa si evidenzia (prende corpo) nel «vivere socievole». Anche quest'assunto si allontana dagli schemi consolidati del pensiero occidentale, il quale pone fondamentalmente l'accento sul carattere *singolare* della conoscenza umana, la quale è conoscenza scientifico-geometrica dell'oggetto, che vedrà il suo trionfo dapprima con Cartesio e poi con la *Critica della ragion pura* di Kant.

Il punto di vista di Vico è, invece, diverso. Egli divide nettamente l'«ordine naturale» dall'«ordine sociale» (più tardi, come è noto, si preferirà dire «scienze della natura» e «scienze dello spirito» e/o «scienze della cultura»). Afferma al riguardo Vico:

7. G. Vico, *Principj di Scienza Nuova*, ed. nazionale a cura di F. Nicolini, Riccardo Ricciardi, volume 43°, Milano e Napoli 1953, capoverso 347. Cfr. anche l'edizione in tre volumi di Einaudi, Torino 1976 – che riproduce fedelmente il volume XLIII delle *Opere*, p. 124.

I filosofi, infin ad ora, avendo contemplato la divina provvidenza per lo sol ordine naturale, ne hanno solamente dimostrato una parte [...]; ma nol contemplarono già per la parte ch'era più propria degli uomini, la natura de' quali ha questa principale proprietà: d'essere socievoli⁸.

La scienza nuova «dev'essere», dunque, «una teologia civile ragionata della provvidenza divina»⁹, vale a dire «una storia dell'idee, costumi e fatti del genere umano»¹⁰ (la quale «storia» sarà chiamata più tardi «*Kulturgeschichte*» da Riehl, Freytag e Burckhardt). Questa «nuova» scienza

sembra aver mancato finora, perché i filosofi o l'hanno sconosciuta affatto [...]; o l'hanno considerata solamente sull'ordine delle naturali cose, onde «teologia naturale» essi chiamano la metafisica, nella quale contemplan questo attributo di Dio, e l'confermano con l'ordine fisico che si osserva ne' moti de' corpi, come delle sfere, degli elementi, e nella cagione finale sopra l'altre naturali cose minori osservate¹¹.

Su queste linee d'analisi si spiega facilmente il senso originario della polemica anticartesiana. Qui si può notare con relativa chiarezza che la critica della «ragione» cartesiana (organo della verità dimostrativa) equivale alla critica dell'«ordine naturale» – cioè (ecco dove la «critica» diviene critica delle dicotomie del pensiero occidentale) alla critica della matematizzazione come unico criterio di conoscenza.

Più che dell'«ordine naturale» e della sua logica – il metodo sperimentale –, Vico si interessa dell'«ordine sociale» e della sua logica, la quale differisce dalla logica dell'«ordine naturale» per il motivo che mentre questa discende dalla *ragione* (cartesiana), quella discende, secondo Vico, dall'*ingegno*. Dirà qualche anno più tardi Kant:

Io dovevo pensare che gli esempi della matematica e della fisica [...] fossero abbastanza degni di nota, per riflettere sul punto essenziale del cambiamento di metodo [...] e per imitarlo qui¹².

8. *Ivi*, capoverso 2, p. 3.

9. *Ivi*, capoverso 342, p. 122.

10. *Ivi*, capoverso 368, p. 133.

11. *Ivi*, capoverso 342, p. 122.

12. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1966, p. 20. E aggiunge Kant in nota: «Questo metodo, imitato dal fisico, consiste [...] nel ricercare gli elementi della ragion

Si spiega così, con relativa facilità perché Vico può essere considerato sia un positivista (primato del metodo sperimentale), sia un antipositivista (primato dell'ingegno sulla ragione).

Il compimento teoretico della «severa analisi de' pensieri umani» va cercato, afferma Vico, in una «metafisica della mente umana». In questo contesto, come vedremo, la filosofia vichiana diventa una vera e propria gnoseologia. Una «gnoseologia», però, del tutto disancorata da espressioni quali «io conosco» (il *cogito* cartesiano), bensì ancorata ad «una storia delle idee, dei costumi e fatti del genere umano». Vale a dire, una «gnoseologia» che sviluppa una logica della storia, o meglio: una *fenomenologia del pensiero* «gentile». Marx tradurrà molto bene, qualche anno più tardi, questa geniale intuizione di Vico. Affermerà Marx:

Ma l'uomo non è soltanto ente naturale, bensì ente naturale umano [...], perciò ente generico. Dunque [...] né la natura obiettiva, né la natura subbiettiva, è immediatamente presente come adeguata all'ente umano. E come tutto ciò ch'è naturale deve nascere, così anche l'uomo ha il suo atto di nascita, la storia. [...] La storia è la vera storia naturale dell'uomo¹³.

In sostanza, questo è il problema di Vico: produrre una «epistemologia sociologica» fondata non sulla conoscenza scientifico-geometrica dell'oggetto, ma sull'evoluzione dei fatti umani e sociali. In altre parole: una conoscenza non solo e non tanto dell'«ente naturale», ma anche, e principalmente, dell'«ente generico», cioè della specie umana, non dell'Uomo (singolo) – come Cartesio e la filosofia occidentale in genere hanno creduto.

Qui, come si nota, emerge molto chiaramente il significato «non occidentale» della filosofia vichiana – e dunque la sua difficile intelligibilità. Nella storia della filosofia occidentale tracce di una simile impostazione si trovano in Immanuel Kant, che è senz'altro il più fine e acuto conoscitore della mente occidentale. Ebbene, nel novembre del 1784 (attenzione! nel 1769 Kant dichiarò di avere «piena luce» e nel

pura in quello che si può confermare o contraddire per mezzo di un esperimento», p. 21.

13. K. Marx, *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 268-269.

1781 esce la prima edizione della *Critica della ragion pura*) Kant pubblica nella «Berlinische Monatsschrift» un breve saggio, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, la cui tesi seconda dice:

Nell'uomo, che è l'unica creatura razionale della Terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della sua ragione, trovano il loro completo svolgimento nella *specie*, non nell'individuo¹⁴.

La ragione (cartesiana), affermerebbe Kant, non è sufficiente per spiegare l'immensa complessità della mente umana. Occorre, dunque, ipotizzare dell'altro, per esempio una conoscenza della «specie», una conoscenza dell'«ente generico»¹⁵. Quest'ipotesi di lettura della filosofia vichiana è confermata dallo stesso Vico. Nel tomo secondo dei *Principj di Scienza Nuova* Vico fornisce una riscrittura della gnoseologia classica. Nel capoverso 363 leggiamo:

Per tutto questo libro si mostrerà che quanto prima avevano sentito d'intorno alla sapienza volgare i poeti, tanto intesero poi d'intorno alla sapienza riposta i filosofi; talché si possono quelli dire il senso e questi l'intelletto del genere umano¹⁶.

In questo passo emerge con chiarezza il passaggio della conoscenza dal singolare (il *cogito*) al plurale («ente generico», «specie»). Nella filosofia classica il senso e la ragione costituiscono, ciascuno per sé, due categorie interpretative fondamentali. Intorno a esse, come è noto, ruota tutta la teoria occidentale della conoscenza. La quale, maggiormente fino a Kant, può essere intesa o come «teoria (del primato) del senso», o come «teoria (del primato) della ragione». A dimostrazione di ciò non è neppure il caso di citare la grande differenziazione che divide le teorie occidentali della conoscenza: razionalismo ed empirismo. Per dimostrare il punto in questione è sufficiente, per esempio, riferirsi al

14. I. Kant, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, *Tesi II*, cit., p. 125, corsivo mio.

15. Questo controverso (e largamente ignorato) punto della filosofia occidentale l'ho già messo in luce in *Logica della conoscenza scientifica*, Liguori, Napoli 1980, c. 1 °, pp. 29 e ss.

16. G. Vico, *op. cit.*, capoverso 363, p. 130.

problema della verità, alla formula tomista *veritas est adaequatio rei et intellectus*, la cui storia mostra molto chiaramente l'uniformità (Popper direbbe l'«irrilevanza») delle filosofie occidentali¹⁷.

Il punto di vista di Vico è, invece, un altro. La funzione svolta dal senso nelle gnoseologie classiche è realizzata ora, nella «storia dell'umane idee», dai poeti. La funzione, invece, svolta dalla ragione è di competenza ora dei filosofi. Certo, il significato di questa «riscrittura» della gnoseologia tradizionale non è del tutto chiaro, ma è senz'altro chiaro l'intendimento di fondo che sottostà a tale passaggio. Esso legittima dal punto di vista della «specie» che è «vero» quello detto da Aristotele con riferimento a *ciascun uomo*¹⁸.

Un'ulteriore dimostrazione del radicale, ma largamente incompreso, mutamento di prospettiva operato dal Vico si può notare se si riflette sull'importanza che in questo contesto (della *specie*) acquista una filosofia dell'autorità (che Foucault chiama «microfisica del potere»). La quale «filosofia» è il primo corollario «d'intorno agli aspetti principali di questa Scienza». Afferma, al riguardo, Vico:

Quindi incomincia ancora una filosofia dell'autorità, ch'è altro principal aspetto c'ha questa Scienza, prendendo la voce «autorità» nel primo suo significato di «proprietà» – [...] onde restaron «autori» detti in civil ragione romana coloro da' quali abbiamo cagione di dominio¹⁹.

Originalità e difficoltà della gnoseologia vichiana

Così come nella gnoseologia vichiana il vero e il fatto coincidono (*verum et factum convertuntur*), analogamente nella «lettura» della gnoseologia vichiana l'originalità e la difficoltà delle pagine vichiane coincidono. Ciò è imputabile, come si è visto, un po' allo stesso «carattere» del Vico, un po' alla complessità («sistemica», direbbe Luhmann) della critica delle dicotomie occidentali.

17. Cfr. al riguardo S. Bernardini, *Logica della conoscenza scientifica*, Liguori, Napoli 1980, parte III, II, Verità.

18. G. Vico, *op. cit.*, capoverso 363, p. 130. Naturalmente Vico allude al celebre detto «Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu».

19. *Ivi*, capoverso 386, p. 145.

Come che sia, il punto controverso della filosofia vichiana consiste principalmente in una sorta di «confusione intellettuale», dalla quale Vico non è riuscito a liberarsi. Nella storia della filosofia occidentale esiste, come è noto, un «caso» analogo a quello del Vico, cioè Kant. Con la differenza però che là dove Kant ha tentato di mettere in ordine le dicotomie del pensiero occidentale (senso e ragione) ha mostrato un ineguagliabile ordine intellettuale – ma là dove ha tentato di superare le dicotomie tradizionali ha prodotto la citata tesi seconda delle *Idee di una storia universale dal un punto di vista cosmopolitico*. Vico, da questo punto di vista, si è spinto oltre.

Il riferimento a Kant torna utile anche per un altro ordine di considerazioni. Immaginate che Kant non abbia scritto la *Critica della ragion pura*, ma soltanto, per esempio, la *Critica del giudizio* – dentro la quale, qua e là, abbia inserito una critica della ragion pura. Risulta evidente, in questo caso, la grande difficoltà di riuscire a ricostruire la gnoseologia kantiana. Ebbene, *mutatis mutandis*, questo è il caso di Vico. Il quale ha «intuito» una nuova metodologia di conoscenza e, senza preoccuparsi (qui sta l'«incuria» del Vico) di chiarirla in sede logico-metodologica, l'ha subito applicata al dominio della conoscenza storica. Benedetto Croce, in un momento di lucidità che spesso non gli capitava di avere leggendo il Vico – per quanto, a onor del vero, l'espressione «logica della storia» è sua – ha colto con molta precisione questa «confusione intellettuale» (caratterologica). Afferma, al riguardo, Croce:

[...] se non si vuole confondere le menti offrendo tutte le cose in una volta sola. Era codesto, a dir vero, il procedere del sommo Giambattista Vico, che in un libro metteva tutti i libri, in un capitolo tutta l'opera, e spesso in una pagina o in un periodo tutta la sua filosofia e la sua storiografia; e chi scrive, pur onorandosi di chiamarsi vichiano, vede in quel procedere didascalico, non un modello, ma un ammonimento²⁰.

Nella formula *verum ipsum factum* è racchiuso un nuovo criterio di conoscenza scientifica fondato, direbbe Kant, «sulla specie, non sull'individuo». Questa formula, però, è stata intesa dal Vico stesso in modo unilaterale, nel senso, per semplificare, «storiografico».

20. B. Croce, *op. cit.*, p. 103.

Ma la «storiografia» del Vico, per continuare l'esempio sopra riportato, è come l'estetica di Kant – è un «dominio d'applicazione» di principi generali, è una «prova del nove», che non può aspirare a intaccare la complessità dell'operazione maggiore. Per esempio, Vico ha formulato gli elementi, gli assiomi, i principi, i corollari e così via della scienza nuova. Vico ha anche congetturato, per esempio, che la religione, i matrimoni e le sepolture costituiscano i tre principi del «cominciamento del mondo gentile», ma da quali «categorie mentali», da quali strutture della «scienza nuova» discendono i tre principi notati? La *Scienza Nuova* del Vico è la ricostruzione razionale della civiltà occidentale; oppure «scienza nuova» è la metodologia della ricostruzione razionale delle «idee umane»?

È difficile trovare nelle pagine vichiane una risposta a queste domande. Soltanto una volta Vico parla della scienza nuova, e non in termini molto incoraggianti, definendola «incerta, informe, oscura»²¹. Su un punto però la filosofia di Vico è chiarissima: nel postulare un antifilosofismo assoluto. Da questo punto di vista non si riesce a vedere dove si può poggiare la lettura idealistica del Vico. Mentre, come già si è notato, tutte le altre possibili letture della filosofia vichiana sono in un certo senso possibili, la lettura idealistica è antivichiana. E non soltanto per il *verum/factum*, quanto piuttosto, e principalmente, per l'«assoluta» mancanza di ogni primato dell'Idea, che dovrebbe sussumere la continuità storica. Quando gli si presenta l'occasione, anzi, Vico si diverte molto a prendere in giro il profondismo metafisiceggiante degli «idealismi». Nel capoverso 92, quando s'imbatte nelle idee archetipe, Vico così si esprime: «E comincio da un principio troppo sciapito – dall'acqua – forse perché aveva osservato con l'acqua crescere le zucche»²². Quando poi s'imbatte nelle essenze e nelle sostanze così Vico si esprime, senz'altro rivolgendosi a Cartesio:

Certamente gli eroi latini sentirono l'«essere», assai grossolanamente, con esso «mangiare», che dovette essere il primo significato di «sum», che poi significò l'uno e l'altro; conforme anch'oggi i nostri contadini, per dire che l'ammalato vive, dicono che «ancora mangia»: perché «sum» in significato d'«essere» egli è astrattissimo, che trascende tutti gli esseri; scorrevolissimo che per tutti gli

21. G. Vico, *op. cit.*, capoverso 41, p. 31.

22. *Ivi*, capoverso 92, p. 56.

esseri penetra; purissimo, che da niun essere è circoscritto. Sentirono la «sostanza», che vuol dire «cosa che sta sotto e sostiene», star ne' talloni, perocché sulle piante de' piedi l'uomo sussiste²³.

Una dimostrazione dell'esattezza dell'interpretazione emersa in questo paragrafo è possibile rinvenirla nei capoversi 1131-1138; capoversi coi quali Vico si rivolge al lettore consigliandogli il modo migliore per «profittare di questa Scienza»²⁴. Dal punto di vista della comprensione teoretica Vico suggerisce «di spogliarsi d'ogni corpolenza e di tutto ciò che da quella alla nostra pura mente proviene»²⁵, vale a dire di spogliarsi delle «metafisicherie cartesiane», cioè delle dicotomie ricorrenti nel pensiero occidentale. Dal punto di vista del metodo Vico informa il lettore che la scienza nuova

ragiona con uno stretto metodo geometrico, con cui da vero passa ad immediato vero, e così vi fa le sue conclusioni. Laonde ti è bisogno di aver fatto l'abito del ragionar geometricamente; e perciò non aprire a sorte questi libri per leggerli, né per salti, ma continovarne la lezione da capo à piedi. E déi attendere se le premesse siano vere e ben ordinate, e non meravigliarti se quasi tutte le conclusioni n'escano meravigliose [...]; perché la conseguenza è turbata dalla fantasia, ma le premesse s'attennero alla pura ragione astratta²⁶.

Dal punto di vista, inoltre, della pura e semplice intelligibilità dell'opera, considerato che la *Scienza Nuova* «suppone [...] grande e varia così dottrina come d'erudizione»²⁷, è indispensabile «leggere» tale «scienza» con

una mente comprensiva, perché non è cosa che da questa scienza ragionasi, nella quale non convengano altre innumerabili d'altre spezie che tratta, con le quali fa acconcezza, e partitamente con ciascheduna, e con tutte insieme nel tutto: nello che unicamente consiste tutta la bellezza d'una perfetta scienza²⁸.

23. *Ivi*, capoverso 693, p. 323.

24. *Ivi*, capoverso 1131, p. 509.

25. *Ivi*, capoverso 1132, p. 509.

26. *Ivi*, capoverso 1133, pp. 509-510.

27. *Ivi*, capoverso 1134, p. 510.

28. *Ivi*, capoverso 1135, p. 510.

Per cui, giacché la *Scienza Nuova* «contiene tutte scoperte in gran parte diverse, e molte dello 'n tutte contrarie all'opinion che, delle cose le quali qui si ragionano, si è avuto finora»²⁹, occorre «una forte acutezza di mente»³⁰. Ed in quanto «ella spiega idee tutte nuove nella loro spezie»³¹ è consigliabile che il lettore legga «almeno tre volte quest'opera»³².

Fenomenologia della mente umana

Così come Kant esporrà nella prima sezione della *Critica della ragion pura* una «Dottrina trascendentale degli elementi», allo stesso modo Vico espone una «Dottrina degli elementi», «dei principi» e «del metodo» della «ragione generica» – i quali «come per lo corpo animato il sangue, così deono per entro scorrervi ed animarla in tutto ciò che questa scienza ragiona della comune natura delle nazioni»³³.

Vico individua due proprietà fondamentali della mente umana. La prima vuole significare una critica radicale al principio protagorico – definito da Adorno «la spina dorsale del pensiero occidentale» –, e cioè: «l'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono, per quel che sono, di quelle che non sono, per quel che non sono». Afferma, dunque, Vico: «L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo»³⁴. Mentre, nel 1781, con queste parole Kant comincerà la *Critica della ragion pura*:

La ragione umana [...] ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le son posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana³⁵.

29. *Ivi*, capoverso 1136, p. 510.

30. *Ibidem*.

31. *Ivi*, capoverso 1137, p. 510.

32. *Ibidem*.

33. *Ivi*, capoverso 119, p. 71.

34. *Ivi*, capoverso 120, p. 71. Dice altrove Vico: «[...] proprietà della mente umana – d'essere indiffinita –, per la quale, della cose che non sa, ella sovente crede sfornatamente più di son infatti esse cose», capoverso 48, p. 36.

35. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 5.

La seconda proprietà della mente umana consiste, secondo Vico, nell'*analogia*. Afferma Vico: «È un'altra proprietà della mente umana ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti»³⁶. Come la precedente, anche questa «proprietà» è vista da Vico in senso negativo. In sostanza, Vico qui intende criticare non tanto lo *scire per causas* – già si è notato che, per certi aspetti, è un sostenitore del metodo sperimentale –, quanto la «metafisica» dello *scire per causas*. Su queste linee d'analisi gli assunti vichiani si pongono, sorprendentemente, in antitesi con il meccanicismo deterministico di Newton e anticipano, *more philosophico*, il relativismo einsteiniano e quantistico. La lettura «al negativo» delle due proprietà della mente umana testé viste è provata da questi due passi dei *Principi di Scienza Nuova*:

Gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per cose simili, essi danno alle cose la loro propria natura, come il volgo [...] dice la calamita esser innamorata del ferro³⁷.

Il secondo passo ha valore metodologico e sostiene che le due proprietà della mente umana

danno i fondamenti delle confutazioni di tutto ciò che si è finor oppinato d'intorno a principi dell'umanità, le quali si prendono dalle inverisimiglianze, assurdi, contraddizioni, impossibilità di cotali oppenioni³⁸.

Da queste due proprietà discendono sei assiomi. Di cui il primo afferma: «La filosofia, per giovar al genere umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non conveller gli la natura né abbandonarlo nella sua corrosione»³⁹. Vale a dire: la filosofia deve fornire metodi di spiegazione e di comprensione dell'oscura perscrutabilità dell'universo, non «interpretazioni» dell'universo – come è ricca invece la storia della filosofia occidentale.

36. G. Vico, *op. cit.*, capoverso 122, p. 71.

37. *Ivi*, capoverso 180, p. 84.

38. *Ivi*, capoverso 163, p. 80.

39. *Ivi*, capoverso 129, p. 73.

Il secondo assioma (o «degnità», come afferma Vico) concerne la distinzione tra pensiero speculativo e pensiero pratico. Mentre «la filosofia considera l'uomo quale deve essere»⁴⁰, «la legislazione considera l'uomo qual è»⁴¹. In questo secondo assioma si specifica maggiormente la considerazione che la filosofia vichiana è principalmente una gno-seologia (seppure di una specie particolare, appunto «della specie»). Vico prefigura, infatti, una «scienza del vero ideale» e una «scienza del certo reale». La prima «scienza» deve predisporre le linee d'analisi, le categorie, onde «navigare» nella «storia ideale eterna» e «trovare» la norma che guida la «storia gentile», cioè la storia dell'umanità. Vico chiama questa scienza la filosofia, ma è più opportuno, invece, dire «logica della storia». La «scienza del certo reale» ha il compito di «trovare» la certificazione dei fatti così come sono avvenuti – ed è chiamata dal Vico *filologia*.

Il terzo assioma dice: «Le cose fuori del loro stato naturale né vi si adagiano, né vi durano»⁴². E un corollario afferma: «Il genere umano, da che si ha memoria del mondo, ha vissuto e vive comportevolmente in società»⁴³. Il che comprova, ove ancora ce ne fosse bisogno, che il «problema di Vico» non è tanto, come lui stesso afferma, «se vi sia diritto in natura e se l'umana natura sia socievole»⁴⁴, bensì se questa considerazione (il vivere «comportevolmente in società») possa assumere, e quindi determinare, un significato epistemologico.

Il quarto assioma afferma: «Gli uomini che non sanno il vero delle cose procurano d'attenersi al certo, perché non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza»⁴⁵. Dunque, la facoltà che determina la conoscenza scientifica è l'intelletto – in esso è possibile classificare un giudizio come vero o falso. Nel caso in cui non si è in condizione di parlare in termini di verità (o non verità) è opportuno, suggerisce Vico, «attenersi al certo». Il problema, ora, è: come determinare il certo? Si determina, risponde Vico, con quella particolare «scienza» che abbiamo chiamato «filologia» – si

40. *Ivi*, capoverso 131, p. 73.

41. *Ivi*, capoverso 132, p. 73.

42. *Ivi*, capoverso 134, p. 74.

43. *Ivi*, capoverso 135, p. 74.

44. *Ibidem*.

45. *Ivi*, capoverso 137, p. 74.

determina, dunque, empiricamente. Infatti, «la filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo»⁴⁶. Vi è, dunque, una «scienza del vero» e una «coscienza del certo». La «scienza del vero» – qui Vico non può essere altro che un uomo del suo tempo – è scienza più vicina a Dio che agli uomini. La «scienza del certo» è, invece, la «nostra» scienza.

Prima di seguire questa importante sezione della gnoseologia vichiana è opportuna una considerazione preliminare. Le riserve esposte nel paragrafo precedente circa il «disordine intellettuale» del Vico trovano qui il loro fondamento. A partire dalla distinzione tra «vero» e «certo» Vico opera improvvisamente un mutamento del discorso di fondo. Ora, non si parla più di «elementi della mente astratta», ma di «teoria e pratica della storiografia». Il critico, allora, non deve far altro che riconsiderare sotto l'«etichetta» propria ciò che Vico pone sotto altra «etichetta».

Allora, «L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che sono i due fonti del diritto natural delle genti»⁴⁷. Vale a dire: la nostra conoscenza scientifica poggia su basi labilissime (come sostiene anche Karl Popper), le quali sono tenute ferme, per quanto si può, dal senso comune, che è l'origine della nostra conoscenza scientifica (come in sostanza afferma anche il «secondo» Wittgenstein). «Il senso comune – afferma Vico – è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo da tutta una nazione o da tutto il genere umano»⁴⁸. «Idee uniformi appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbono avere un motivo comune di vero»⁴⁹. Cioè, direbbe Carnap, i concetti osservativi costituiscono già essi stessi un dominio scientifico, limitato però nel tempo e nello spazio, oltre che, naturalmente, in un livello di generalità molto basso. E così come Carnap ha suggerito di transitare dai concetti osservativi ai concetti quantitativi e metrici, allo stesso modo Vico ipotizza un sistema logico per elevare il senso comune a

46. *Ivi*, capoverso 138, p. 74.

47. *Ivi*, capoverso 141, p. 75.

48. *Ivi*, capoverso 142, p. 75.

49. *Ivi*, capoverso 144, p. 75.

un livello di generalità molto alto. «Ond'esce – afferma Vico – il dizionario mentale (espressione senz'altro carnapiana) [...] col quale sta concepita la storia ideal eterna»⁵⁰.

In questo contesto emerge con sufficiente chiarezza che esistono fondati motivi per «leggere» modernamente la filosofia vichiana e sorprende che uno studioso quanto mai serio, Ernst Cassirer, non abbia sentito l'esigenza di citare almeno una terza volta il Vico nei suoi quattro volumi del *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Ma seguiamo Vico.

È necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possan aver esse cose⁵¹.

Non si potrebbe dire meglio, e Weyl non dice certo meglio quando esprime, qualche secolo dopo, il concetto di «schema vuoto di scienze possibili»⁵². Né aggiunge contenuti rilevanti Alfred Tarski quando afferma che la logica va intesa «come il nome di una disciplina che analizza il significato dei concetti comuni a tutte le scienze e che stabilisce le leggi generali che governano i concetti»⁵³.

Il sesto assioma si può enunciare così: *verum et factum convertuntur*, cioè *verum ipsum factum*. «Natura di cose non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose»⁵⁴. È questo, per certi aspetti, il metodo sperimentale baconiano. Ma per altri aspetti è questo il criterio di verità come prassi; e per altri aspetti, ancora, è questo il criterio della «formazione composita», «pluralistica» della verità che, recuperando una certa

50. *Ivi*, capoverso 145, p. 75.

51. *Ivi*, capoverso 161, p. 80.

52. Cfr. H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, in *Handbuch der philosophie*, Berlin 1927.

53. A. Tarski, *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Science*, New York 1941, riveduta 1946, X ristampa, 1963, p. XIII; trad. it. Bompiani, Milano 1969, II° ed. 1978, p. 10.

54. G. Vico, *op. cit.*, capoverso 147, p. 76.

tradizione tomista, vedrà il suo trionfo con Hegel, con alcuni sistemi post-hegeliani (il marxismo e la sociologia) e con la fisica quantistica⁵⁵.

Come vedremo nel paragrafo successivo, il criterio di verità vichiano dà i «fondamenti del certo», mentre i sei assiomi nell'insieme danno i «fondamenti del vero», nel senso che consentono la costruzione di asserzioni scientifiche. Sia le proprietà, sia gli assiomi sono «proposizioni [...] generali e stabiliscono questa Scienza per tutto»⁵⁶. Accanto alle due proprietà già notate, Vico individua tre ulteriori proprietà che, nell'insieme, regolano la «vita socievole» e danno i «confini dell'umana ragione»⁵⁷.

La prima proprietà è la *curiosità*. Afferma, al riguardo, Vico:

La curiosità, proprietà connaturale dell'uomo, figliuola dell'ignoranza, che partorisce la scienza, all'aprire che della nostra mente la meraviglia, porta questo costume: ch'ove osserva straordinario effetto in natura [...] subito domanda che tal cosa voglia dire o significare⁵⁸.

Vale a dire (per citare Galilei): «Causa è quella, la quale posta, seguita l'effetto. Ora, una palla di piombo va al fondo; fatta in forma di catino non va; domando la causa del non andare»⁵⁹. Dove emerge la correttezza della lettura del *verum/factum* quale trionfo del metodo sperimentale.

La seconda proprietà è, più precisamente, un corollario della prima testè vista ed è ricavabile da questi due capoversi vichiani:

I primi autori dell'umanità attesero ad una topica sensibile, con la quale univano le proprietà o qualità o rapporti, per così dire, *concreti* degl'individui o delle spezie, e ne formavano i generi loro poetici [...] Talché questa prima età del mondo si può dire con verità occupata d'intorno alla prima operazione della mente umana⁶⁰.

55. Per un ampliamento delle linee d'analisi qui indicate rimando al mio citato *Logica della conoscenza scientifica*, parte III, II, Verità.

56. G. Vico, *op. cit.*, capoverso 164, p. 81.

57. *Ivi*, capoverso 360, p. 128.

58. *Ivi*, capoverso 189, p. 85.

59. G. Galilei, *Opere*, Ed. naz., vol. III, Firenze 1890-1903, p. 27.

60. G. Vico, *op. cit.*, capoversi 495-496, p. 205, corsivo mio.

A una fase in cui (la topica) si assiste a una sorta di inventario delle cose sensibili (dei fenomeni) succede una seconda fase (la critica), attraverso la quale raggiungiamo l'esattezza dell'essere e del divenire delle cose. In questa fase, inoltre, si ha la possibilità di pervenire alla scienza vera e propria. È questa, più propriamente, la terza proprietà. Nell'umane menti, afferma Vico, compare prima la topica e poi la critica

siccome prima è conoscere, poi giudicare delle cose. Perché la topica è la facoltà di far le menti ingegnose, siccome la critica è di farle esatte⁶¹.

Il «nuovo» criterio di verità

Abbiamo già supposto come sia possibile «leggere» su tre diverse linee d'analisi il *verum/factum* vichiano. La prima lettura concerne il metodo sperimentale ed è tanto evidente che non sembra opportuno tornarci su. Da ciò si deduce che la lettura idealistica della filosofia vichiana perde il suo fondamento e pertanto cade. (Per semplificare: mentre gli idealisti non hanno dubbi circa la natura ideale della verità, la quale va soltanto contemplata; Vico espone un punto di vista completamente opposto: vero è ciò che si conosce e *ciò che si sa fare*).

Ciò che, invece, definisce le altre due possibili letture del criterio vichiano è una particolare linea di tendenza che a partire da Hegel si è sviluppata *a latere* del pensiero occidentale tradizionale: ed è il *relativismo*. Marx, come è noto, relativizza l'Uomo e lo Stato hegeliani; Planck, Heisenberg ed Einstein relativizzano il meccanicismo deterministico di Newton. Questa «linea di tendenza» del pensiero occidentale non è ancora molto chiara epistemologicamente, per quanto abbia prodotto stati di cose reali: gli stati socialisti e la fisica quantistica. Ebbene, il «nuovo» criterio di conoscenza scientifica elaborato dal Vico anticipa, molto chiaramente, questa linea di tendenza, che abitualmente si fa nascere con Hegel e con la critica ad Hegel. Tale linea di tendenza afferma, per quanto qui interessa, che non vi è una, e una sola «realizzazione» dell'idea, un solo «inveramento dell'idea», *ma molti «aspetti veri» della medesima «idea»*.

61. *Ivi*, capoverso 498, p. 205.

Non abbiamo più, quindi, come ancora Croce credeva pur dichiarandosi «vichiano», la Verità, bensì abbiamo una più modesta, limitata al proprio dominio di applicazione, «verità» – che pertanto non si chiama più «verità» ma, per esempio, «esattezza» (per quanto riguarda la conoscenza scientifica). Cioè, il termine «verità» non ha più un significato univoco, al «singolare», ma più significati, ha una pluralità di significati per quanti sono i domini scientifici (in cui cade questo «termine divino», direbbe Vico).

Vi sono due capoversi nei *Principj di Scienza Nuova* che dimostrano questa lettura del criterio di verità vichiano. Afferma Vico: «Il vero delle leggi è un certo lume e splendore di che ne illumina la ragione naturale; onde spesso i giureconsulti usano dire “verum est” per “aequum est”»⁶². Cioè: nel dominio del diritto propriamente la verità corrisponde alla giustizia. Per cui la proposizione «questo è vero» è equivalente in significato alla proposizione «questo è giusto», anche se «i giureconsulti», usando un'espressione linguistica ricavata dal senso comune, continuano a dire «è vero» anziché «è giusto».

Il secondo capoverso che attesta quanto si viene dimostrando è più articolato e richiede di considerare la citazione vichiana sia per quanto significa nel dominio scientifico in cui Vico la colloca, sia per quanto significa da un punto di vista più generale. Afferma Vico che la definizione appena vista (il capoverso 324) è una «proposizione particolare» che intende dimostrare, «nella particolare materia del diritto naturale delle genti» (ecco il particolare dominio scientifico a cui Vico indirizza le proprie intuizioni gnoseologiche), qualcosa di generale, che vale in senso logico-metodologico, «per far le conclusioni in tutte le materie che qui si trattano»⁶³. Un'ulteriore dimostrazione di ciò si ha nei capoversi 400 e 401, dove Vico pone le basi della «logica poetica». Vico distingue la logica dalla metafisica per il motivo che mentre la metafisica «contempla le cose per tutti i generi dell'essere»⁶⁴, la logica si preoccupa di «significarle». Dunque, la differenza tra la logica e la metafisica sta nella funzione semantica che la logica esplica, mentre la metafisica no. (Ed è questo, in sostanza, il criterio di verifica del neopositivismo).

62. *Ivi*, capoverso 324, p. 113.

63. *Ivi*, capoverso 325, pp. 113-114.

64. *Ivi*, capoverso 400, p. 152.

“Logica” – afferma Vico – [...] prima e propriamente significò “favola”, che si trasportò in italiano “favella” [...]: onde [...] “idea” e “parola”. [...] Per lo che [...] “verbum” significò anche “fatto” agli ebrei, ed à greci significò anche “cosa”⁶⁵.

La logica, quindi, consiste in una metrica di operazioni semantiche attraverso la quale perveniamo alla «coscienza del certo», vale a dire alla «realizzazione» del vero. In breve, attraverso la logica perveniamo alla formalizzazione degli stati di natura – per cui siamo in condizione di creare «scienza», ovvero differenti «scienze». (E questo è Tarski).

Note finali

Per le cose fin qui dette non si può certo aspirare a una conclusione. Propriamente, anzi, non si potrebbe neppure terminare con delle «note finali». Come che sia, sembra opportuno lasciare la «conclusione», a cui può aspirare questo nuovo orientamento del criterio di verità vichiano, allo stesso Vico:

Non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi *dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*⁶⁶.

Questo è il senso profondo della filosofia vichiana – e questo è il motivo per cui la filosofia del Vico è in senso stretto una epistemologia sociologica.

Chi restasse convinto di questa impostazione e intraprendesse una «nuova» lettura dei *Principj di Scienza Nuova* potrebbe, senz'altro, al termine, scrivere una conclusione e mostrare la grande modernità di Giambattista Vico. Non solo, ma potrebbe anche far notare come la comprensione del Vico torni utile per l'analisi del pensiero occidentale. In attesa di ciò, può essere in qualche modo utile indicare i punti più importanti che la «rilettura» del Vico evidenzia:

1) La funzione euristica del (weberiano) «tipo ideale»⁶⁷.

65. *Ivi*, capoverso 401, pp. 152-153.

66. *Ivi*, capoverso 321, p. 113, corsivo mio.

67. Cfr. *ivi*, capoversi 204-205, pp. 88-89.

- 2) La fisica fenomenologica di Mach.
- 3) Il criterio dell'efficienza operativa di Heisenberg.
- 4) La comtiana legge dei tre stadi⁶⁸.
- 5) Le antinomie della ragion pura di Kant.
- 6) Il problema (e l'importanza) della formalizzazione.
- 7) Il relativismo epistemologico.
- 8) Le funzioni di verità e le tavole del vero di Tarski e implicita (popperiana) sostituzione del «vero» con il «verisimile».

Antropologia pragmatica di Immanuel Kant

Nella *Antropologia pragmatica*, che è lo studio dell'uomo in rapporto a ciò che egli può fare, Kant descrive l'essere vivente (che diventerà umano) nel mentre acquisisce l'umanità.

Prima di andare oltre si impone una considerazione tanto di premessa, quanto di metodo. Essere umano e umanità *non convertuntur*, non sono necessariamente e semplicemente la stessa cosa. Questo, in primo luogo; in secondo luogo, c'è da osservare che un conto è l'attribuzione del carattere «umano» all'essere umano, da cui, per traslazione, si può parlare di «umanità» dell'uomo, un altro conto è l'*epitetazione*⁶⁹ circa l'umanità dell'essere umano all'interno di aggregati umani. Dal punto di vista di una *epistemologia sociologica* il postulato aristotelico circa la superiorità delle qualità di più uomini rispetto alle medesime qualità di un uomo solo può valere anche nel suo contrario. E questo è dimostrato dall'azione degli uomini; la storia umana, per esempio, può indifferentemente dimostrare che la sommatoria di uomini insicuri (per esempio i «gruppi giovanili») può dare un aggregato umano tanto insicuro, quanto violento.

Il passaggio dell'essere vivente (umano) all'umanità si compie nell'*Antropologia* kantiana in tre momenti. Il primo è un (dovuto) omaggio a Cartesio, alla «cosa pensante» che è l'io cartesiano, naturalmente riscritto nel lessico kantiano, ovvero la *coscienza di sé stesso*:

68. Cfr. *ivi*, capoversi 947-974, pp. 420-430.

69. L'*epitetazione* l'ho chiarita alle pp. 11-12 del presente volume.

il fatto che l'uomo possa rappresentarsi il proprio io lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra⁷⁰.

Il secondo, trattandosi di *autoconsapevolezza* dell'io, non può che essere l'*egoismo*, che può essere di natura logica, quando il mio io «non ritiene necessario sottoporre il proprio giudizio all'intelletto altrui», di natura *estetica*, quando il mio io «si accontenta del proprio gusto», e di natura *morale*, quando il mio io «restringe tutti i fini a sé stesso»⁷¹.

Il terzo momento del passaggio dell'essere vivente (umano) all'umanità consiste nel *pluralismo*, «cioè quel modo di pensare per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta soltanto come *cittadini del mondo*»⁷².

Nello schema kantiano, ciò che lega il primo al secondo momento consiste nell'*egoità dell'io*, quale evidenza della coscienza di sé stesso. Il legame tra il secondo e il terzo momento merita una riflessione. Kant lega l'egoismo al pluralismo attraverso la necessità logica, in quanto «all'egoismo può essere opposto soltanto il pluralismo»⁷³. Qui lo schema kantiano manifesta un elemento di debolezza; tra l'altro se fosse semplicemente così l'essere umano avrebbe raggiunto il pluralismo già nella notte dei tempi, ovvero si sarebbe soggiogato alla necessità logica del pluralismo a scapito, tuttavia, dell'*autoconsapevolezza*. Le cose, invece, non sono andate così e lo stesso Kant, implicitamente, lo chiarisce quando definisce il «pluralismo» quel modo di pensare per cui ci si considera e comporta soltanto come cittadini del mondo. Che *io* sia «io» dalla nascita alla morte non c'è dubbio. Ma quando *io* divento «noi», se non «tutti»? Quando acquisisco la consapevolezza e lo *status* di «cittadino», ovvero appartengo a una data comunità e per questo sono tenuto a soggiacere a doveri e a reclamare diritti.

Qui si chiarisce, in senso proprio, tanto il legame tra il presente paragrafo e il precedente (*Illuminismo e democrazia*)⁷⁴, quanto il problema intorno a cui ruota il paragrafo in questione. Alla domanda «quando io divento *noi*, se non *tutti*?» si può rispondere attraverso tre piani di

70. I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001, IV ed, p. 9.

71. *Ivi*, p. 12.

72. *Ibidem*. Corsivo mio.

73. *Ibidem*.

74. Nel presente volume alle pp. 81-171.

analisi: quello della storia sociale, quello dell'antropologia e quello dell'epistemologia sociologica. Il primo piano è stato soddisfatto nel citato precedente paragrafo, il secondo viene soddisfatto nel presente libro, il terzo paragrafo in un testo che verrà al momento opportuno e che è in formazione già da due anni, il cui titolo è: *Una lunga marcia. La costruzione dell'umanità da Ominide a Sapiens. Da loro a noi*.

Ritorniamo a Kant. Sono tre i concetti fondamentali utili per il carattere dell'uomo:

- a) la postulazione circa l'acquisibilità dell'umanità da parte dell'essere vivente (umano);
- b) la definizione dei tre momenti che accompagnano il passaggio dell'essere vivente (umano) all'umanità: la coscienza di sé, l'egoismo e la specie;
- c) il carattere della specie.

Come già visto in precedenza, Kant introduce il concetto di «specie» nello scritto del 1784 *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, ora, a distanza di 14 anni, nell'*Antropologia* ne chiarisce la sua straordinaria portata sociologica. Come è prevedibile, l'analisi kantiana segue uno schema preciso e definito. In primo luogo procede a definire l'uomo attraverso l'identificazione di uno specifico carattere umano, ovvero le sue attitudini: la tecnica, la pragmatica e la morale.

Fra gli abitanti viventi della terra l'uomo è nettamente distinto dagli altri esseri per la sua attitudine tecnica (meccanica, unita a coscienza) a lavorare le cose, per la sua attitudine pragmatica (a servirsi degli altri uomini per i propri fini), e per l'attitudine morale (ad agire secondo un principio di libertà conforme a leggi nei rapporti con sé e con gli altri). Ciascuno di questi tre gradi può già per sé caratterizzare l'uomo distinguendolo dagli altri abitanti della terra⁷⁵.

In secondo luogo introduce una sorta di *evoluzione* nella definizione e acquisizione delle attitudini umane, che vede il suo culmine nel concetto di *cultura sociale*.

75. *Ivi*, p. 217.

Questa osservazione mi conduce più in là, per esempio al pensiero se non dovette seguire alla seconda epoca, in forza di grandi rivoluzioni naturali, anche una terza, nella quale un orango o uno scimpanzé trasformò gli organi che servono a camminare, a maneggiare gli oggetti, a parlare, nello costituzione di un uomo il cui interno racchiudeva un organo per l'uso dell'intelletto che si sviluppò a poco a poco con la cultura sociale⁷⁶.

Se il concetto di «attitudine» viene interpretato come «disposizionale» risulta sostenibile e legalizzata l'ipotesi circa la deducibilità sociale dell'umanità dell'essere vivente (umano). Kant sostiene che l'intelletto, ovvero la facoltà di rappresentarsi, da parte dell'essere umano, il proprio io, è ciò che peculiarmente distingue l'essere umano tra tutti gli «abitatori della terra». Ciò vale non solo in senso statico, vale a dire come verità/acquisizione valida una volta per tutte (e già questo consentirebbe la «naturale» esaltazione dell'uomo rispetto a tutti gli altri «abitatori della terra»), ma anche in senso dinamico. L'intelletto dinamico, che già Kant aveva descritto nella *Critica della ragion pura* nei termini di una logica della filosofia teoretica, viene descritto nei termini sociologici. Qui Kant è avvincente; il carattere dell'essere umano consiste nel

carattere che egli stesso si procura in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di capacità di ragionare può farsi da sé un animale ragionevole⁷⁷.

Che cosa vuol dire Kant quando afferma «può farsi da sé un animale ragionevole»? È qui che si introduce, credo per la prima volta nella cultura occidentale, il concetto di «specie» traducendo il postulato aristotelico e vichiano nei termini di una (esplicitamente inespressa) epistemologia sociologica. Il «farsi da sé un animale ragionevole» significa che l'essere umano:

76. *Ivi*, p. 223, nota 33.

77. *Ivi*, p. 216.

in primo luogo conserva sé stesso e la prole, in secondo luogo [...] la istruisce e la educa per la società domestica, in terzo luogo la governa come un tutto sistematico (ordinato secondo principi razionali) necessario alla società⁷⁸.

In sostanza, il carattere dell'uomo è dato dalla facoltà dell'intelletto, questa vale tanto in sé, come facoltà che rende l'essere umano un essere *ragionevole*, quanto per sé che si realizza soltanto in quanto «produce il perfezionamento dell'uomo per mezzo di un incivilimento progressivo»⁷⁹, soltanto in quanto produzione dinamica dell'essere umano in quanto aggregato umano.

Espresso in termini di «natura» umana il ragionamento di Kant è il seguente. Vi è *una* natura umana consistente nella *coscienza di sé*, nell'*egoismo* e nell'*intelletto*. Quest'ultimo, in quanto trova «il suo completo svolgimento nella specie», *caratterizza* in modo peculiare la natura umana in quanto *specie*, non singolo individuo.

Si deve osservare che in tutti gli altri animali abbandonati a sé stessi ogni individuo raggiunge la sua piena destinazione, invece l'uomo la raggiunge solo nella specie⁸⁰.

È chiaro che il concetto di «specie» è il concetto di Società: è questa ciò che caratterizza l'essere umano determinandone la coscienza di sé, vincolandone l'egoismo, esaltandone dinamicamente non solo la ragionevolezza ma la stessa facoltà intellettuale. («L'uomo non fu destinato, come un animale domestico, a far parte di un gregge, ma, come l'ape, a far parte di un alveare. Necessità, quindi, di essere membro di una qualche società civile»)⁸¹.

La conclusione dell'antropologia pragmatica circa il destino dell'uomo e la caratteristica del suo sviluppo è la seguente. L'uomo è determinato dalla sua ragione a vivere in società con uomini e in essa a coltivarsi con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi, a moralizzarsi, e, per quanto grande sia la sua tendenza animalesca ad abbandonarsi passivamente agli stimoli del piacere e della

78. *Ibidem*.

79. *Ivi*, p. 217.

80. *Ivi*, p. 219.

81. *Ivi*, p. 225.

voluttà, che egli chiama felicità, egli è spinto piuttosto a rendersi attivamente degno dell'umanità nella lotta con le difficoltà, che gli sono opposte dalla rozzezza della sua natura⁸².

Rubbettino

82. *Ivi*, p. 220.

Rubbettino

Demistificazione sociologica: sull'irragionevolezza di Elias Canetti

Nel primo libro dell'*Iliade*, dopo che Teti ha implorato «l'onnivigente Giove» affinché «[...] vittrici sien le spade troiane [...]», vediamo Giove (il Potere) restare «per lunga pezza in silenzio» e poi «profondamente allora sospirando», dire: «[...] Mio pensier fia poscia/ che tuo desir si compia, e a tuo conforto/ abbine il cenno del mio capo in pegno». Il cenno di Giove, sui cui tempi – suppongo – R. Strauss ha orchestrato il suo *Also sprach Zarathustra*, assume, posto l'evidente fatto che Egli nell'istante in cui parla ha già disposto l'ordine sugli uomini – e tale disposizione non può essere contraddetta –, il significato del mezzo tecnico dell'esercizio del potere; cioè, il rendere manifesto (alle armonie celesti, alle potenze divine, ai fattori umani e così via) che tutto è ormai disposto sommamente. Il «cenno di Giove» è, dunque, un puro esercizio di potere, un modo tecnico, riconosciuto e temuto, di mandarlo *eo ipso* a effetto – e la mirabilità dei tre versi omerici, che ritraggono tale cenno, deriva da un fatto assai poco poetico e formale: ovvero, dall'esattezza con cui il Potere viene fissato nell'attimo in cui dispone. Dice Omero:

Ἡ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὀφρῦσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσιαι δ' ἄρα χῆται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλύμπου.

La mollezza del secondo verso, pieno di vocali e la concitata, rapida e violenta conclusione del terzo rendono evidenti i movimenti antecedenti la decisione. Questa «unicità» di Omero di cogliere la plasticità, il dinamismo, la fermezza e la velocità del Potere dipende anche – suppongo – da una sorta di dimestichezza, di conoscenza della dinamica e dell'esercizio del Potere – la cui assenza impedisce ai traduttori di

cogliere l'essenza del verso omerico e limitarsi, in casi non frequenti, all'aspetto formale e a quello eufonico¹.

ALEGRE: Sic ait, et quassat caput immortale; per ora
perque humeros fluxere comae, et tremit altus Olympus.

BITAUBE: Ainsi dit le fils de Saturne, et il baisse ses noirs sourcils.
La divine chevelure s'agite sur la tête immortelle du Monarque;
le vaste Olimpe tremble.

CERUTI: Disse, e fe' cenno con le nere ciglia,
crollò il capo immortal, scosse la fronte
o le chiome divine; e ne tremaro
le sfere e i gioghi del sublime Olimpo.

CESAROTTI: Ei disse, e già dechina maestosamente
le imperiose ciglia; alto squassarsi
le stillanti d'ambrosia auguste chiome
sulla testa immortal; sentì l'Olimpo il cenno onnipossente e traballò.

CUNICH: Sic ait, et capite atque oculie pater aunuit:
ambrosius fluxit per frontem et regia crinis
tempora; contremuere arces et culmina Olympi.

M.^{me} DACIER: En meme temp il fit un signe de ses noirs suorcils, les
sacres cheveux furent agitez sur la tête immortelle du Dieu, et il
ébranla tout l'Olimpe.

FOSCOLO: Disse;
e accennò i neri sopraccigli: al Sire
Saturnio i crini ambrosii s'agitarono

1. Infatti in seguito «il cenno» è stato ripreso più volte dai Classici in relazione a qualcosa di potente. Cfr. per esempio Pindaro, «Gl'immortali con lo sopracciglia annuirono al consiglio di Temide», Virgilio, «Annuit et totum nutu tremefecit Olimpum», Orazio, «Cuncta supercilio moventis», Ovidio, «Terrificam capiti concussit torque quaterque/caesariem cum qua terram, mare, sidera movit», e Alfieri, «Se il capo accenni, trema l'universo».

sulla testa immortale, e dalle vette
à fondamenti n'ondeggiò l'Olimpo.

MAFFEI: Disse, e co' neri cigli il segno diede,
e le chiome si mossero immortali
del divin capo, e ne tremò l'Olimpo.

POPE: He spoke, and awful bende his sable brows
shakes his ambrosial curls, and gives the nod;
the stamp of fate, and sanction of the God;
higs Heav'n with trembling the dread signal took,
and all Olympus to the centro shook.

RIDOLFI: Disse, e col nero sopracciglio Giove
fe' cenno; e nel crollar l'augusto capo
le immortali sue chiome si agitarono
onde tutto si scosse il grande Olimpo.

MONTI: Disse; e il gran figlio di Saturno i neri
sopraccigli inchinò. Su l'immortale
capo del Sire le divine chiome
ondeggiaro, e tremonne il vasto Olimpo.

ROCHEFORT: Il dit, et fait mouvoir ses sourcil redoutables,
ses cheveux ondoyants en replis innombrables
se dressent lentement sur son front radieux,
il ébranle l'Olympe et fait trembler les Dieux.

SALVINI: Disse, e la prole di Saturnio
fece del suo ceruleo sopracciglio cenno
crollò l'immortal testate le divine
chiome dell'alto Sir diero una scossa,
onde tutto tremonne il vasto Olimpo.

A. VERRI: Disseta con le nere ciglia accennò di sì. Le ambrosia spi-
ranti chiome ondeggiarono sulla testa immortale; e l'Olimpo ne
tremò.

Da parte mia, se mi è permesso seguire «cotanto senno», riterrei opportuno, badando a lasciar cadere l'impresa di copiare Omero traducendo le sue parole, concentrarsi sui concomitanti momenti di fissità, lentezza, plasticità e dinamismo del Potere e tentare di renderlo quanto più vero. Per cui assai modestamente proporrei il seguente discorso che, trattato poeticamente, dovrebbe corrispondere a tre endecasillabi sciolti:

(di lontano) disse, e il ciglio e il capo declinando di Saturnio il potente figlio
il più alto monte e gli animi fece tremare.

La distanza che si frappone tra il «mondo» poetico e le stanze del Potere è all'origine della difficoltà di porre in relazione, che non sia quella di dipendenza, il mondo poetico, o generalmente intellettuale, e il Potere. A sua volta la distanza fra l'intellettuale e il reale è dovuta a qualcosa di assolutamente profondo e *ab origine*. La comprensione, ovvero l'analisi del reale, si fonda su due fatti che la condizionano precludendole il reale. In primo luogo essa è *dopo* qualcosa da comprendere; vale a dire il reale è tale in assenza dell'uomo comprendente; in sua presenza il reale cessa di essere *veramente* tale e diviene *oggetto di mediazione*. In secondo luogo essa presuppone esclusivamente un io comprendente.

In relazione a tali presupposti la Filosofia occidentale ha sviluppato un concetto prevalente e legittimo di «comprensione» che fa capo alla concezione aristocratica greca, legata all'individualismo dell'umanista «solo e pensoso». Dentro questo ambito culturale la scienza ha dovuto operare una conversione radicale per fondare il discorso scientifico. Aristotele operò questa rivoluzione rimandando il discorso scientifico, quale *conditio sine qua non*, a «dopo» l'osservazione. Con ciò la spiegazione reale del reale, se pure non intacca il primo presupposto della comprensione – in quanto la scienza richiede un già dato –, nondimeno sconvolge il secondo. Posta, infatti, l'osservazione non più di un solo «io osservante», ecco allora cadere la concezione individualistica del *ricettacolo veritatis*, dell'*io puro*.

Marx (e Feuerbach, naturalmente) pone i presupposti per sconvolgere questo stato di cose e questa sorta di classicismo tende, mediante lui, ad essere superata. Egli critica Hegel e la filosofia classica ponendo al centro il reale e la sua non-mediazione intellettuale. I meccanismi della comprensione classica (per esempio il principio di identità, la

riduzione all'universalità e la nominalità del reale) rivelano in tal modo la loro universalità puramente nominale dinanzi al fatto che l'oggetto della comprensione intellettuale (il reale) è mobile, plastico, multiforme, variabile, composito e non può pertanto essere trattenuto («fotografato») con strumenti che contraddicono questa varietà. Storicamente, infatti, la caduta della filosofia classica avviene immediatamente dopo la prima rivoluzione industriale (che poi coincide con gli anni della reazione a Hegel) giacché la relativa staticità del reale viene scossa dal dinamismo della industrializzazione. L'atteggiamento intellettuale, «statico», contraddice vistosamente il dinamismo dei tempi moderni e richiede (più esattamente mette in crisi e in evidenza le lacune altrimenti sopite) una altrettanto dinamica comprensione. Fino a Marx, fino alla prima metà del XIX sec., il discorso poetico, o intellettuale, o filosofico, il discorso genericamente indeterminato (di cui Canetti offre un esempio con la sua formulazione *poetica* del rapporto tra massa e potere) ha potuto velare le proprie aporie per il fatto che il reale, che altro non è se non gli organismi *viventi* di una società e la loro organizzazione socio-economica, civile e politica, veniva anch'esso redatto universalmente, quindi nella sua immutabilità. Dopo il 1850 si assiste allo sconvolgimento dell'immutabilità, dell'universalità e dell'*eterno ritorno dell'identico*; lo sviluppo industriale accorcia i tempi della validità degli organismi politici. Se prima ogni trasformazione richiedeva decenni se non secoli e il concorso di più generazioni, tanto che seppure radicale essa era pur sempre ascrivibile al *ritorno dell'eterno ieri*; ora il dinamismo, che rileva la frattura tra l'ideale e il reale, causa molteplici e violente trasformazioni in tempi assolutamente brevi. Le rivoluzioni del XX sec., sia quelle di natura politica, sia quelle di natura economica, sono numerosissime e tali che nei tempi «classici» (fino al 1850) una sola di esse avrebbe sconvolto la società che di quella rivoluzione era sede. L'uomo di cultura a questo punto ha la non confessata impressione che oltre un certo limite egli non comprende più e si convince che la politica, l'economia, la finanza e la Società tutta vanno da sé, senza più gli uomini, la volontà e gli interessi che li determinano e li governano.

La critica di Marx (e di Feuerbach, naturalmente) all'universalizzazione, il dinamismo impresso dalla società industriale e post-industriale non consentono se non una ristrettissima validità al discorso filosofico-intellettuale. Colui il quale si arroga la comprensione del

Reale non può giustificare altrimenti l'esistenza del «suo» pensiero se non facendo riferimento o ad un atteggiamento ingenuo o al Potere che lo sostiene in tale universalizzazione. Valga, al contrario, l'esempio di Niccolò Machiavelli; posto dinanzi al Potere egli non si cura tanto della comprensione quanto dell'*informazione*. È sufficiente ricordare il titolo del suo opuscolo del 1503 (*Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nell'ammazzare Vitellozzo Vitelli ecc...*), oppure *Il Principe* e i versi 1567-8 dei *Sepolcri* del Foscolo («[...] che temprando lo scettro à regnatori/ gli allor ne sfronda, ad alle genti svela/ di che lagrime grondi e di che sangue») per mostrare un atteggiamento spoglio dell'io e del me (in quanto filosofico-intellettuale) elevato a *funzionario dell'umanità*.

Non ci saranno mai abbastanza astuzie e misure precauzionali per tenere segreto un diario genuino. Delle serrature non c'è da fidarsi. Molto meglio le scritture cifrate. Io uso una stenografia modificata che nessuno sarebbe in grado di decifrare senza un lavoro di settimane. Così posso scrivere tutto ciò che voglio senza danneggiare o addolorare nessuno; e così, quando sarò finalmente divenuto vecchio e saggio, potrò decidere se far comparire tutto, oppure affidare le mie pagine a un luogo segreto ove solo per caso possano essere ritrovate, in un innocuo futuro².

In questo passo emerge la visione poetica del filosofo-intellettuale. In primo luogo il *diario* è qualcosa che impegna l'intellettuale e lo snatura come «funzionario dell'umanità». Il fatto che egli abbia un diario significa che ci sono parti della sua comprensione che egli tiene nasco-

2. E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano 1974, p. 69. Cfr. anche *Macht und Überleben*, in *Das Gewissen der Worte. Essays*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1981; tr. it. *Potere e sopravvivenza*, in *La coscienza delle parole. Saggi*, Adelphi, Milano 1984; Id. *Die Blendung*, Herbert Reichner Verlag, Wien 1935; tr. it., *Auto da fé*, Garzanti, Milano 1967; Id. *Masse und Match*, Claassen Verlag, Hamburg 1960; tr. it., *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981; Id. *Die gerettete Zunge, Geschichte einer Judeng*, Carl Hanser Verlag, Munchen Wien 1977; tr. it. *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, Adelphi, Milano 1980; Id. *Die Provinz des Menschen: Aufzeichnungen 1942-1972*; tr. it. *La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano 1978. Le principali opere di Canetti in traduzione italiana sono state riunite, a cura di G. Cusatelli, nei due volumi: E. Canetti, *Opere 1932-1973*, Bompiani, Milano 1990; Id., *Opere 1973-1987*, Bompiani, Milano 1993.

ste. Ciò è una grave offesa a tutti i miseri, i miserabili e a tutti coloro a cui il filosofo-intellettuale e il Potere hanno impedito la comprensione. In secondo luogo il «poetico» Canetti confessa d'avere un diario, di usare «una stenografia modificata», onde non essere letta da altri che da lui, e di non sapere se tramandarlo alla storia o no. Qui emerge la psicologia dell'intellettuale: volere e non volere, volere e credere di volere per una imposizione; la storia è ciò che ossessiona questa psicologia. In sostanza Canetti non sa se stracciare il diario e relegarlo in un luogo segreto in modo che il ritrovamento sia da imputare al caso: ma Canetti vuole o no rendere pubbliche le sue segrete impressioni, volontà, ultime cose...? Nell'attesa decide per un nascondiglio segreto, che non significa né stracciare né dare alle stampe il diario, in modo che qualunque cosa accada la (sua) storia sia salva.

Canetti ha una percezione e una comprensione della realtà genericamente poetica, o intellettuale. Questa visione, seppure rigorosamente antecedente al filosofare (il discorso mitico-poetico), discende da una storica organizzazione della comprensione. Il filosofo e l'intellettuale presentano la medesima radice con la differenza che il filosofo tecnicizza l'universale (le etiche, le estetiche, le gnoseologie...) mentre l'intellettuale lo generalizza. La matrice filosofica è ciò che costituisce la visione del mondo del «saggista» e «drammaturgo» Elias Canetti.

La tecnica del procedimento dell'universalizzazione è dunque la spina dorsale a cui occorre fare riferimento. Il carattere peculiare della spiegazione filosofica dal punto di vista del linguaggio e della comprensione, e dal punto di vista del rapporto «linguaggio-comprensione» e realtà è «ragionare per eccesso». La struttura del discorso filosofico può essere fatta risalire alla visione geometrica e macrocosmica dell'universo. Se ci immaginiamo fuori del Mondo e più in alto tanto da vedere sinteticamente il processo di tale struttura dalla nascita a Hegel, facilmente appare il punto (mitico) di essa: la solitudine degli uomini, la mancanza di comunicazione e la credenza nell'univocità-normalità e traducibilità del fenomeno conosciuto. Il presupposto della società borghese, la libera circolazione delle merci e delle notizie – insieme alla libera circolazione nei mercati –, consiste nella caduta di tale struttura (che di fatto poi essa sia caduta non realmente ma solo ideologicamente dipende dalla circostanza che la tecnica dell'universalizzazione era indispensabile alla nascente società, che è arrivata al Potere proprio in nome della cultura).

Tale tecnica va fatta risalire alla seguente operazione: elevare il fenomeno, su cui si riflette, a norma universale tanto che la comprensione di esso significa la comprensione del tutto. Ora, se ciò in un primo tempo poteva essere conseguente allo stato dello sciamano riflettente, allo stato del greco, in cerca di comprendere un Mondo largamente sconosciuto e di cui temere, e allo stato del religioso, obbligato a non dubitare, al contrario non poteva più essere conseguente all'uomo europeo a partire dai secoli XIV e XV. Le aperture, una sorta di relativismo e di sufficiente curiosità verso altre culture, suggerite per esempio da Galilei e Bruno, avrebbero probabilmente almeno rimesso in questione il carattere universalistico della filosofia e del modo di pensare dell'uomo europeo se invece il Potere, che ormai richiedeva esplicitamente tale tecnica, non fosse intervenuto a negare ciò pesantemente e *realmente* (Galilei fu accecato e Bruno bruciato). Il potere monarchico di tali secoli e poi il potere imperiale dei secoli successivi (fino a Hegel) impedirono che la filosofia si concretizzasse *sostituendo ai verba i realia*, la qual cosa è, invece, la pretesa *latente* della sociologia. Quella visione chiara, «umana», delle cose che alla filosofia è sfuggita a causa della categoria dell'universale, è il presupposto della spiegazione sociologica frutto dell'osservazione, in primo luogo, e del «tecnicismo» in secondo luogo. Al contrario della filosofia la sociologia rifugge da ogni universalità, da ogni sintetica visione del tutto, da ogni nicciana speculazione su un superuomo (cioè un Uomo che sarebbe tutti gli uomini) alle cui qualità, alle cui potenzialità, alle cui possibilità e alle cui conoscenze il misero cinese, il misero africano, il misero asiatico e il misero sudamericano devono, se sono uomini ed esseri umani, *uniformarsi*. (Quanto poi costi a questo e a quel misero tale uniformità il filosofo universale che tutto vede non nota).

Accanto a una interpretazione filosofica, fondata sull'Essere, esiste, da dopo Marx, una interpretazione sociologica, fondata su ciò che è. Quella fondata sull'Essere consiste fondamentalmente in uno scambio dell'uomo reale, uno e concreto, con l'Uomo nominale, generico e astratto da cui sono fatte discendere le categorie, gli attributi e così via che poi via via la speculazione indica come esattamente quelli dell'uomo in carne e ossa. L'interpretazione sociologica, in primo luogo, non è una speculazione; essa elimina di fatto l'egocentrismo della costruzione in quanto richiede di provare sui *realia* la comprensione. Inoltre, essa è sempre particolare e si rivolge non all'Uomo, ma alla

comprensione di determinate circostanze umane, di mondi esistenziali ed economici relativi. Tra l'una e l'altra, come momento differenziale, si pone, appunto, l'espressione universalizzante; quindi, il «momento circoscritto» che nella prima o non compare o compare genericamente.

La differenza tra la mentalità «universalistica» e quella «sociologica» risiede, allora, proprio nella visione «realistico-politica» che è del tutto assente nel filosofo (probabilmente distratto o dalle grandi costruzioni o dall'ansia di «far quadrare i conti», così come il Potere ha perentoriamente richiesto). Il fantasma del re, padre di Amleto, per esempio, che appare al povero Bernardo e allo sprovveduto Orazio (ambedue assai creduli se Amleto può dire: «Vi sono più cose in cielo e in terra di quante se ne sognano nella vostra filosofia»; Atto 1°, Scena 5^a), acquista nella dimensione filosofica, mitico-poetico-intellettuale, un indice fantastico, nella dimensione sociologica, invece, tocca trame politiche e metapolitiche, da cui si può risalire fino alla sfera del Potere e all'esercizio di esso.

Il *sensus commune*, «comune» nel senso che «appartiene a tutti gli uomini», smaschera la vanità di ogni universalismo. Se le costruzioni intellettuali risiedono sulla teoria generale della nominalità del reale, il senso comune, cioè la visione terrena del reale che comincia e finisce nella realtà di «questo fenomeno», rimanda il fenomeno nell'ambito del reale.

Il senso comune, o più esattamente il «principio di realtà», è il mezzo attraverso il quale Marx ha riformulato la *Filosofia del Diritto* di Hegel. Per mezzo di esso l'Universo è divenuto «una determinata società» e l'Uomo l'«uomo»; la Natura i «reali rapporti di produzione» e il Fato e la Divinità la «effettiva incidenza dell'economia sulla politica». In una parola, con l'elevazione a norma del principio di realtà Marx toglie l'iniziale maiuscola alle parole sulle quali la filosofia ha costruito tutte le sue speculazioni. La chiusura dello scritto di Engels del 1886 («L. Feuerbach»), «Il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca», mostra che è questo il punto che vanifica l'ideologia tedesca e qui, dunque, va posta la linea di demarcazione tra la mentalità filosofica, mitico-poetico-intellettuale, e quella sociologica, tecnico-particolare.

Negli scritti giovanili, improntati alla reazione a Hegel e alla filosofia, Marx fa del senso comune la cartina di tornasole di ogni asserzione hegeliana. Qui il dogmatismo del mito e della religione viene capovolto:

se in questo contesto, che poi è quello di tutta la filosofia cristiana ed è il motore dello sforzo della sintesi tomista, tutto il sapere che il mondo esprime e tutte le esistenze diversamente qui articolate alla fine si risolvono nel «nonostante tutto credo [...]» – se non si risolvono in aperte contraddizioni di quell'ordine razionale che pure è preso a base come nel caso del «credo quia absurdum [...]» di Tertulliano³ –, nel contesto della reazione a Hegel si passa al «ciò nonostante si constata che...», per esempio, l'esistenza del proletariato contraddice la filosofia idealistica così come, per esempio, l'esistenza delle colonie contraddice la critica kantiana. Con il senso comune l'universale si fa terreno, e le costruzioni immense nelle quali, come nell'arte orientale, secondo l'*Estetica* di Hegel, l'uomo si perde a causa della vastità, vengono ridimensionate e rese umane mediante un vero e proprio *jeu de massacre*. Mentre evidentemente diverso si pone il rapporto tra il senso comune, il principio di realtà, e la sociologia nella misura in cui questa parte dal reale e arriva al reale.

Per mezzo del senso comune, dunque, viene portata alla luce la macroscopica indeterminatezza, con la quale Canetti risolve il rapporto tra massa e potere e il concetto di potere. Quest'opera di snellimento è anch'essa macroscopica, come d'altra parte la mole del lavoro che Canetti mette insieme. Nel corso di questa sorta di «illuminazione» occorre tenere conto della lieve sfumatura tra il filosofo e l'intellettuale: mentre il filosofo si limita a una serie indeterminata di considerazioni senza minimamente preoccuparsi del mondo e di porre alcune relazioni conclusive tra le sue concezioni e «questo» mondo; l'intellettuale, invece, compiacendosi di compiacere non si preoccupa né delle proprie «comprensioni», né della loro relazione con il mondo (come, oggi, è dimostrato da alcuna stampa). Così, per esempio, se nella *Critica alla filosofia del diritto di Hegel* a Marx è stato sufficiente porre il senso comune sopra i paragrafi hegeliani, qui occorre volta per volta sottolineare l'*absurdum* che discende dal voler essere in linea con le generalità, sopra esposte, anche per le conseguenze più particolari.

Nel corso della riflessione sul concetto di massa, Canetti afferma:

Il fatto che le guerre durino così a lungo e continuino ad essere combattute anche quando sono già perse da tempo, è collegato al più profondo impulso

3. «Et mortuus est Dei Filius: credibile est, quia ineptum est. Et resurrexit: certum est, quia impossibile est», *De carne Christi*, 5, 4.

della massa, di mantenersi nel suo stato vigile, di non disgregarsi, di restare massa⁴.

Prendiamola sul ridere e «giochiamo alla realtà»: la massa decide intorno alla guerra e al fatto di mantenerla o meno. Il che significa, per esempio, che se *realiter* accadde che nella notte tra il 31 gennaio e il 1° febbraio 1943 von Paulus, senza consultare Hitler, capitolò nelle mani di Zukov, compromettendo le possibilità della «vittoria finale», allora è accaduto che lì la «massa tedesca» ha deciso di continuare la guerra!

Ma come avviene la formazione della massa bellica? Cosa crea, da un attimo all'altro, questa coesione spaventosa? Cosa spinge d'improvviso l'uomo a mettere in gioco tanto, e tutto? Questo processo resta così enigmatico che bisogna accostarvisi con qualche cautela⁵.

Secondo Canetti è «enigmatica» la «formazione», veloce e concitata («da un attimo all'altro»), «della massa bellica». In realtà questo enigma, meramente retorico, praticamente è del tutto un luogo comune. Si tratta semplicemente di questo:

- 1) la formazione della massa bellica avviene in modo tecnico con una brutale «chiamata alle armi», con la qual cosa il Potere si assicura una protezione amica e numerosa;
- 2) questa «coesione spaventosa» è dovuta al fatto che si è costretti, pena o la fucilazione o la galera, ad accorrere nel posto indicato, nel giorno stabilito, nell'ora fissata;
- 3) «ciò che spinge d'improvviso l'uomo a mettere in gioco tanto, e tutto» è il fatto che una volta lì (in guerra) o si compiono certe azioni, da poco tempo apprese, o si capitolà, ovvero si muore non solo filosoficamente.

Nel capitolo II Canetti afferma che «i quattro tipi fondamentali di muta (la muta di caccia, la muta di guerra, la muta del lamento e la muta di accrescimento) sono presenti fin dal tempo delle origini, ovunque vi siano uomini»⁶, e ciò «è una delle tesi principali del nostro

4. E. Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 74.

5. *Ibidem*.

6. *Ivi*, p. 130. «Uomini» nel senso di *Habilis, Erectus, Sapiens*?

saggio»⁷. Cioè Canetti ritiene come uno dei maggiori contributi (che egli dà con l'opera *Massa e Potere*) il fatto di aver accertato una cosa, che non richiede alcuna dimostrazione. Ciò che Canetti chiama «muta» corrisponde usualmente al costituirsi insieme e all'accordarsi su un fine comune, il più delle volte l'uccisione di una belva. Ora, già prima di *Sapiens* (siamo in un periodo che va da diversi e diversi milioni di anni a 70 mila anni fa), gli Ominidi si preoccupavano anzitutto di esaudire la fame e il piacere. In vista della soddisfazione della fame può sembrare del tutto *ovvio* che questi «uomini», considerate le difficoltà della caccia (per esempio l'estensione del branco, le «armi» a loro disposizione, le scarse conoscenze, le primordiali tecniche e così via), considerassero più conveniente compiere certi atti in vista della cattura della preda. Questi atti, naturalmente erano ridotti a non andare da soli, il che significa che più «uomini» si garantivano l'un l'altro assistenza sia tecnica (e ciò era a loro noto), sia psicologica. Tutto qui.

Il fatto che la filosofia in genere e nessuna filosofia mai abbiano offerto qualche sorta di speculazione (letteralmente «rispecchiamento») sul Potere significa, oltre all'evidenza di non disporre di un «discorso» tale da poter cogliere ciò che è estremamente reale, e oltre alla questione che il filosofo o è estremamente lontano alla sfera del Potere o del tutto dentro di essa; ciò significa che sostanzialmente il Potere rifugge dagli approcci «concettuali» in quanto di esso non se ne ha un concetto onnicomprensivo, che è ciò sul quale tecnicamente il filosofo lavora. D'altra parte la nozione del termine «potere», la sua definizione, è così vaga che non consente in alcun modo una possibilità alla mente speculativa. Infine, le «generalità», alcune pseudostrutture o pseudocategorie, che pure si possono rinvenire nel Potere (per esempio l'arcano, la violenza, il comando, la disposizione, la preminenza e così via) sono anch'esse *extra re* in quanto *sostanzialmente non lo determinano*. Così, per esempio, «questo» potere può ricorrere sistematicamente all'arcano senza che si possa affermare che l'arcano sia una categoria, una struttura del potere in quanto tale. Per cui appare quanto sia improprio parlare di «Potere» senza specificare alcunché. Come il giudizio estetico nella formulazione di Kant, anche il Potere sembra ricorrere a qualche sorta di determinazione che lo rende «corporeo»: così come Kant suggerisce che «bello» può essere soltanto «questo» quadro, allo

7. *Ibidem*.

stesso modo soltanto «questo» potere presenta questa tecnica, questo esercizio, questa dinamica che lo isola e lo rende particolare.

Il Potere *in quanto tale* è qualcosa che assai giustamente i primitivi hanno rimandato tra gli dei nei cieli. Questo Potere è, infatti, tutto ciò che esiste; ma in realtà esso è ben poca cosa: è la rappresentazione ideale di qualcosa di troppo grande per l'uomo, qualcosa che un piccolo, circoscritto, temporaneo e concreto «potere» ha eretto in favore della sua immagine e della sua continuità. Se non si opera questa suddivisione all'interno del Potere ogni indagine resta tra gli dei nei cieli. (Evidentemente questo è il caso di Canetti). Vi è il potere che opera tra gli uomini, che determina in concreto se non tutto almeno le azioni fondamentali (per esempio quelle legate al lavoro, alle scelte politiche, alla cultura e così via); e vi è l'immagine del Potere, creata dal potere *temporaneo*, che è immensa, tentacolare, infinita.

Se si riflette generalmente sul rapporto tra sviluppo umano e Potere e si ripercorrono le trame, le macchinazioni, gli assassinii, le guerre, i milioni di morti e tutte le altre infinite sventure, si è indotti a concludere che il Potere è sopra gli uomini, inafferrabile, unico e identico a sé stesso. Se, invece, si riflette sopra quelle medesime sventure con uno sguardo non universalistico e una a una, isolatamente, viene considerata ci si accorge di come *in realtà* da piccole cose, e perfino da piccolissimi uomini siano nate quelle infinite sventure. In questo caso non si potrà tanto parlare di Potere quanto di questo nel tempo (per esempio 46-44 a.C.), nello spazio (Roma), nel clima politico (la fragilità della Costituzione repubblicana di Silla), negli animi, nella mentalità e così via di quegli uomini che hanno potuto o potevano concorrere a dei nuovi poteri e così via, e infine limitata a Giulio Cesare, cioè un uomo che per quanto grande esprime una volontà e una potenza singolarmente circoscritte e temporanee.

Dunque, appare indispensabile non parlare del Potere se non alludendo all'esercizio di un *determinato* potere, alla sua tecnica, ai suoi spostamenti progressivi delle finalità, alla sua dinamica e così via. E proprio chiarendo questo «potere» si illumina l'altro, quello metafisico e divino, e si può scoprire che esso non è altro che il potere di sofferenza e sottomissione degli individui. *L'universale non è il Potere, è la sofferenza che esso causa.* Il fatto, per esempio, come sta accadendo in molti Paesi della riva sud del Mediterraneo, che i potenti possano disporre di un vocabolario vietato ai deboli; che possano disporre di armi (nel

senso più generico) vietate ai deboli; che possano disporre di tecniche di attacco assolutamente (ed eticamente) vietate ai deboli, anche nell'atto della propria difesa; che possano disporre di una cultura che nello stesso tempo legittima il loro sopruso e la sofferenza dei deboli: tutto ciò non fa che rendere ancora più terreno il potere, e l'indagine che pertanto da esso si può far emergere. Mentre, evidentemente, ciò è impossibile allorquando si riconosce il Potere spaventosamente grande e aldilà.

Al di fuori di questo atteggiamento vi è soltanto l'indagine epifenomenica che o si rivolge alla sfera mitica e metafisica (ciò propriamente è di competenza del filosofo) o si rivolge alla sfera fenomenica con l'intento, nel migliore dei casi, della descrizione (e di ciò propriamente si incarica l'intellettuale). Canetti, per esempio, fa costantemente riferimento al «potere» dei morti sui vivi (la qual cosa si spiega per mezzo dell'«arcano») e ne dà numerose citazioni senza però mai cadere nel sospetto (qui valga l'esempio, che vedremo, degli Xosa) che questo potere da solo non è niente se non una manifestazione di un potere *determinato*. Infatti, si può star certi che quando compare il potere dei morti *in realtà* compare il potere dei vivi.

La *determinatezza* con la quale occorre cogliere il Potere nega anche validità al peculiare procedimento di Canetti che consiste in un «discorso etnografico». Indagare, per esempio, sul «come si configura la muta nel pensiero degli indigeni australiani»⁸ può insegnarci qualcosa (in relazione al Potere) a condizione che:

- 1) il nostro specifico problema sia l'individuazione della organizzazione del Potere presso quella tribù australiana in quegli anni;
- 2) con ciò si intenda portare alla luce qualche categoria, o struttura del Potere che poi verrà ripresa in un altro contesto. Ma nessuna di queste due possibilità rientrano nelle intenzioni di Canetti, il quale con tali numerosissimi rimandi intende soltanto la mera dicitura. Questi limiti del discorso etnografico appaiono più evidenti proprio nei tre capitoli in cui esplicitamente si esamina il potere: nel V, *Gli organi del potere*, nel VII *Elementi del potere*, e nel X, *Aspetti del potere*. Nel V Canetti non parla della polizia, dell'esercito, delle telecomunicazioni, della stampa, della magistratura e così via, bensì proprio dei nostri organi (e apparati). Egli parla dei denti,

8. *Ivi*, p. 127.

della bocca, dell'afferrare, delle mani (che sarebbero pazienti) e dell'apparato digerente!

Il principio di universalizzazione, che si esprime nella speculazione filosofica a causa della stretta connessione tra Potere e teoria prevalente e tra quest'ultima e la legalità-legittimità del processo logico-universale, coincide con il «pensiero» secondo una accezione comune. Il procedimento logico, in tal modo, subisce un duplice processo universalizzante. In primo luogo i caratteri comuni al mio gruppo sono elevati a caratteri peculiarmente e generalmente umani. Tutti i concetti filosofico-astratti devono a tale «procedimento» la loro nascita e la loro universalità. In secondo luogo il riferimento al «mio» gruppo viene ampliato fino a estendersi a tale principio: *considerare norma l'uomo e normativo il suo pensiero, le sue possibilità e le sue volontà*. Sia il primo, sia il secondo punto esitano nella direzione della seguente considerazione: tanto più l'uomo ha bisogno di una fittizia solidarietà cosmica, quanto più egli dimostra una inconsistenza psicologica. Quanto più egli *deve* sentirsi in armonia con il resto della Terra e con tutto l'universo, tanto più egli diviene il vero prodotto dell'industria culturale.

Questi ultimi due punti, il fatto di non distinguere tra Potere (metafisico) e «potere» (determinato) e il fatto di non saper controllare una inconsistenza psicologica, non consentono a Canetti di cogliere se non appunto gli aspetti fiabeschi del Potere. La sua indagine si può esaurire in una sorta di fenomenologia del «potere arcaico», legato alla forza, al comando, alla parvenza, alla massa e così via. Il suo procedimento si può così riassumere: in primo luogo vengono esposte le «categorie» del concetto in questione per mezzo di una sorta di speculazione teoretica fondata sul processo di universalizzazione, sulla cui linea qua e là affiorano vistose astrusità in contraddizione col senso comune; in secondo luogo si ha il tentativo di provare *realiter* tali «espressioni», riprendendo leggende di tribù primitive e altre fonti assai lontane dal concetto in questione e assai fuori dalla tesi da dimostrare (per esempio gli Xosa, Giuseppe Flavio e così via).

Nella vasta opera, *Masse und Macht*, la cui stesura ha impegnato l'Autore per 22 anni, Canetti soltanto tre volte nomina il carattere del suo lavoro limitandosi all'uso di due sostantivi. La prima volta (p. 121 dell'ed. ted.) parla di *Untersuchung* («ricerca» nel senso di investigazione e analisi); la seconda (p. 136 dell'ed. ted.) parla di *Versuch* («ricerca»

nel senso di sperimentare e provare una o più tesi prefissate); nella terza (p. 550 dell'ed. ted.) parla di *Untersuchung der Macht* (analisi del potere). Quantunque questi propositi, ciò che caratterizza *Masse und Macht* è proprio l'assenza della *Untersuchung* e della *Versuch*.

Tre sono i costanti punti di riferimento a cui Canetti rivolge l'attenzione: la massa, il sopravvissuto e il potere.

La massa

Nella massa, afferma Canetti, l'uomo capovolge se stesso superando «l'atavica paura d'esser toccato»⁹. Per quanto egli si astenga semplicemente dal chiarire che cosa è la massa e il suo rapporto con il potere, seppure alcune volte sembra che Canetti pensi a una massa attiva, autonoma, liberamente pensante e agente¹⁰, nondimeno ne coglie molteplici sfumature e possibilità di costituzione. Questa specifica contraddizione formale, il far seguire molteplici determinazioni da qualcosa la cui generalità non è stata provata, rientra anch'essa nel consueto processo di universalizzazione. Se fissiamo la massa come momento negativo del potere (momento positivo), risulta una tensione tra questi due momenti tale che non consente la loro separazione. Così la massa dei protocristiani, per esempio, in sé, come massa, non è niente, neppure folklore, se la si isola dai pretoriani e dalle leggi romane; giacché una massa, in quanto tale, presuppone sempre un potere e a questo, positivamente o negativamente, fa riferimento. Quindi, poiché all'origine la massa non è nulla, alla fine può essere tutto, e cioè: la pura e semplice congrega religiosa, «i fedeli»¹¹; coloro i quali assistono a una rappresentazione teatrale¹²; coloro che danzano insieme; coloro che assistono a un avvenimento sportivo; a un concerto; coloro che

9. *Ivi*, p. 11.

10. Cfr. per esempio pp. 18 e 19.

11. *Ivi*, pp. 21 e 22.

12. «Tutti i presenti nella arena voltano la schiena alla città. Si sono staccati dalla struttura della città, dalle sue mura, dalle sue strade», *ivi*, p. 23. Il senso comune indica che in primo luogo l'arena può essere al centro della città e allora niente schiena; in secondo luogo che, essendo questo spettacolo a pagamento, anche qui si è nel centro della struttura cittadina; in terzo luogo, come è probabile, se Canetti intende che quando si è nell'arena si abbandona la città, nel senso che non ci si pensa, ciò dipende dal fatto che «l'uomo è distratto» proprio come chi, facendo rilevare ciò a Canetti,

sono morti; i demoni; i santi; la posterità; i bacilli; lo sperma; inoltre, come massa doppia, gli uomini e le donne, i vivi e i morti, gli amici e i nemici; la guerra e infine l'inflazione¹³.

Quindi, una volta riempito di particolari il concetto astratto «mas-sa», che in tal modo viene a essere determinato, Canetti passa ai cosiddetti «principi formali», i quali in realtà sono altri tipi di massa per metà astratti e per metà concreti: le masse aperte e chiuse, la massa ritmica e statica, la massa lenta e rapida¹⁴. Ma tutto ciò ancora non è sufficiente; anzi, confessa Canetti, seppure «il primo obiettivo dell'indagine è stata la suddivisione secondo principi formali», nondimeno «sapere soltanto che la massa è aperta o chiusa, lenta o veloce, invisibile o visibile, significa conoscere ben poco delle sue sensazioni e del suo contenuto»¹⁵. Per cui assai opportunamente Canetti fa cadere la distinzione di altri «cinque tipi di massa, a seconda del loro contenuto affettivo»¹⁶: masse aizzate, masse in fuga, masse del divieto, masse di rovesciamento e masse festive.

Il riferimento all'*affezione*, con il quale Canetti ha testé superato le astratte verità dei principi formali (della qual cosa probabilmente Pascal sarà a lui grato), fa perdere quel minimo di realismo e acquistare un forsennato farneticamento. Nel cap. IV, *Massa e Storia*, in cui si dovrebbe probabilmente parlare intorno al rapporto tra *questo* movimento storico e *questo* atteggiamento di *questa* massa, Canetti, in preda ormai all'affezione, ritiene fondamentale tracciare le affinità simboliche tra l'anima di una nazione e lo spirito della massa corrispondente. Così sappino gli inglesi che il loro simbolo di massa è il mare¹⁷; gli olandesi la diga¹⁸; i tedeschi la foresta-esercito¹⁹; i francesi

non pensa, volta la schiena, alle mura cadenti della sua città, al cadente futuro di essa e così via.

13. Per tutti questi *flatus vocis*: cfr. *ivi*, pp. 11-99. Per l'inflazione cfr. p. 197.

14. *Ivi*, p. 28.

15. *Ivi*, p. 47.

16. *Ivi*, p. 48.

17. *Ivi*, cfr. pp.183-184.

18. *Ivi*, cfr. pp. 184-185.

19. «Il ragazzo che lasciava la ristrettezza della casa e si spingeva nella foresta con l'intenzione di sognare e di essere solo, vi sperimentava in anticipo la sua entrata nell'esercito», *ivi*, p. 186. A p. 194 Canetti espone l'idea che i socialdemocratici tedeschi non abbiano ostacolato l'intervento della Germania alla guerra del '14 in quanto

la Rivoluzione²⁰; gli svizzeri le montagne²¹; gli spagnoli il torero²²; gli italiani niente²³; e gli ebrei l'esodo dall'Egitto²⁴.

Affinché la massa si formi, Canetti dunque ammette implicitamente una sorta di relazione tra massa e potere, occorrono dei *cristalli di massa*.

Definisco cristalli di massa quei piccoli e rigidi gruppi di uomini, ben distinti gli uni dagli altri e particolarmente durevoli, che contribuiscono alla formazione delle masse²⁵.

Costoro, da parte loro, «nel moderno significato della parola, derivano da una più antica unità, nella quale ancora coincidono; tale unità più antica è la muta»²⁶. La muta, come la massa, subisce il medesimo processo logico per cui si hanno alcune suddivisioni sostanziali, formali, affettive e così via: muta di caccia, muta di guerra, muta del lamento,

anch'essi portavano con sé come simbolo della loro nazione la foresta-esercito, la qual cosa dunque è la risposta a questa domanda: Quali furono le ragioni che spinsero il Partito Socialdemocratico Tedesco a favorire l'intervento della Germania nella prima guerra mondiale? Evidentemente occorre identificare il Partito Socialdemocratico Tedesco con quel bambino della foresta che soffre di evidenti squilibri mentali.

20. *Ivi*, pp. 186-187.

21. *Ivi* pp. 187-188. «I piani di difesa degli svizzeri durante le due guerre trascorse rivelano in modo singolare l'identificazione della loro nazione con la catena delle Alpi. Tutte le terre fertili, tutte le città, tutti i luoghi di produzione, in caso di aggressione avrebbero dovuto essere sgomberati. L'esercito si sarebbe ritirato sulle montagne e solo là avrebbe combattuto. Popolazione e terra sarebbero state sacrificate. Ma l'esercito sulle montagne avrebbe continuato a rappresentare la Svizzera e il simbolo di massa della nazione sarebbe divenuto la terra stessa» (p. 188). Il senso comune suggerisce che, considerate l'entità e l'improvvisazione dell'esercito svizzero, in paragone con l'esercito invasore, non era consigliabile lo scontro «a campo aperto», bensì in una situazione in cui l'esercito nemico avesse a soffrire della sua potenza, della sua imponenza, del suo numero e così via. Per cui la guerriglia sullo montagne non è altro che la scelta più razionale che in simili frangenti gli svizzeri potessero adottare. In tal modo, assai semplicemente, l'esercito e le montagne sarebbero state ancora «Svizzera» giacché fino a quel momento non erano ancora caduti in soggezione dell'esercito invasore. Con lo stesso principio allora il freddo e il gelo sono il simbolo di massa della Russia – almeno secondo l'intellettuale dell'Armata Napoleonica.

22. *Ivi*, cfr. p. 189.

23. *Ivi*, cfr. pp. 190-193.

24. *Ivi*, cfr. pp. 191-192

25. *Ivi*, p. 76.

26. *Ivi*, p. 99.

muta di accrescimento²⁷. Inoltre, le mute si distinguono in interne ed esterne, silenziose e rumorose²⁸; esse hanno la capacità di transitare dal «positivo» al «negativo» e perfino di capovolgersi in mute diverse l'una dall'altra²⁹ e a conferma di ciò Canetti riporta la «Foresta e caccia presso i Mele del Kasai»³⁰, «La preda di guerra degli Jivaros»³¹, «La danza della pioggia degli indiane Pueblo»³² e «La festa del Muharram degli Sciiti»³³. Infine, se ciò può servire all'identificazione di una qualche massa, ecco le qualità di essa: 1) «La massa vuole sempre crescere»; 2) «All'interno di essa domina l'uguaglianza»; 3) «La massa ama la concentrazione»; 4) «La massa ha bisogno di una direzione»³⁴. Il che significa che si hanno queste quattro «caratteristiche essenziali»: la crescita, la concentrazione, l'uguaglianza e l'orientamento³⁵.

Il sopravvissuto

Con la categoria del sopravvissuto Canetti si propone di mostrare l'essenza del Potere in quanto crede che la «sopravvivenza sta nel nocciolo di tutto ciò che chiamiamo, un po' genericamente, potere»³⁶. Dunque Canetti si preoccupa di chiarire il rapporto tra morte e potere partendo dal presupposto che «l'istante del sopravvivere è l'istante della potenza»³⁷. Occorre riflettere sulla potenza e sul potere. La potenza è generalmente di breve durata ed è per lo più qualcosa di fisico – sia Achille, sia Ercole per esempio muoiono giovani ed anche oggi nella «potenza di una nazione» si intende il dolore fisico (la morte) che essa può provocare a più persone in brevissimo tempo. Il potere dura nel

27. *Ivi*, cfr. pp. 101-102.

28. *Ivi*, cfr. pp. 125-124.

29. *Ivi*, cfr. pp. 137-138. «L'ascesa delle religioni mondiali può essere spiegata dalla dinamica delle mute e dai particolari rapporti di trasmutazione tra una muta e l'altra», p. 138.

30. *Ivi*, cfr. pp. 159-145.

31. *Ivi*, cfr. pp. 143-147.

32. *Ivi*, cfr. pp. 147-149.

33. *Ivi*, cfr. pp. 138-167.

34. *Ivi*, p. 27.

35. *Ivi*, p. 100.

36. E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, cit., p. 11.

37. E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 245.

tempo, è pressoché infinito e mai si identifica con il «vistosamente potente» – che il più delle volte è soltanto la controfigura del Potere. Achille, ucciso Ettore e legatolo al cocchio, dimostra potenza ma non ha il potere. L'atto del morire, pertanto, esprime in chi lo supera o lo suscita in altri soltanto potenza; niente, infatti, era per gli Antichi più potente della Vittoria. Il Trionfo nei Romani era decretato ai generali vincitori i quali non erano il Potere; il più delle volte, al tempo dell'Impero, colui il quale godeva del Trionfo si recava poi a rendere omaggio al Potere. Spesso, addirittura, il Trionfo si limitava al mero tragitto che il generale vincitore compiva da casa sua alla sede imperiale.

La morte esprime in chi la guarda potenza, ma chi guarda la morte non è il Potere giacché questo non è presente nella possibilità della morte perché esso non muore mai, cioè non scompare.

Il potere

Il fatto di non tenere conto della differenza tra potenza e potere comporta, in Canetti, lo scambio tra il rapporto morte-potente e il rapporto morte-potere.

Ogni desiderio umano di immortalità reca in sé la brama di sopravvivere. L'uomo non vuole soltanto esserci sempre; egli vuole continuare ad esserci quando gli altri non ci siano più. Ognuno vuole diventare il più vecchio e sapere di esserlo; quando si è finito di vivere si vuole contare almeno sulla durata del proprio nome³⁸.

Canetti dovrebbe chiarire chi effettivamente, realmente e concretamente è quest'uomo. Non l'essere umano in quanto tale per evidenti limiti storici. Ma neppure l'uomo del suo tempo, visto che dalla distribuzione della ricchezza e del lavoro si può arguire che non tutti vogliono continuare a esserci. Anche il borghese nei *Droits de l'homme* parlava appunto dell'«uomo» ma, in senso puramente ideologico. Ciò che Canetti chiama «immortalità», che appunto non è l'istinto di conservazione, non è affatto dimostrato che sia un «desiderio umano» (al riguardo Palazzeschi ha affermato: «Io non credo che si scriva per sopravvivere, ma per trovare adesione finché si è in vita»), mentre è vero e dimostrato che è la prerogativa del Potere, il

38. *Ivi*, p. 243.

quale, proprio in quanto tale, non ha niente da spartire con il morire e col sopravvivere. Ciò che di esso muore, se e quando muore, è soltanto una determinata, storica e momentanea forma di esercitarlo.

La crudeltà dei monarchi, degli imperatori e così via deriva dalla impossibilità di riconoscere alcunché di contraddittorio, e non dal fatto di godere della sopravvivenza su qualcosa o qualcuno. D'altra parte tale rapporto è negato dallo stesso sopravvissuto, che pure presenta dell'ambiguità: chi sopravvive a un potere, cioè non cade morto, dimostra soltanto di essere vissuto proprio «sotto» quel potere.

Ne consegue che nessuno dei presupposti metodologici fin qui espressi da Canetti possono consentire un approccio al potere al di là della genericità con la quale finora si è mosso. Anche in questo contesto infatti, come per la massa, ciò che Canetti vuole cogliere non è il momento risolutorio del potere, il modo di condursi in vista di un fine, le sfere che in tal modo vengono compromesse, manovrate e così via. Come per la massa, a Canetti interessa cogliere gli elementi e gli aspetti del potere; la qual cosa è possibile nella misura in cui una certa sostanza, i cui elementi e i cui aspetti dovranno essere resi manifesti, è stata in precedenza definita. Se volessimo cogliere gli elementi e gli aspetti della penna, per esempio, ciò seguirebbe dal fatto d'aver «isolato» in primo luogo la penna in modo da averne preliminarmente eliminati gli elementi e gli aspetti equivoci. Se, invece, volessimo cogliere gli elementi e gli aspetti dell'anima e non ci curiamo di tirarla fuori dalla genericità, accade che questi elementi e questi aspetti sono anch'essi generici, pertanto non dell'anima. Nel caso del Potere, poi, la situazione è ancora più determinata in quanto esso, essendo ciò mediante il quale gli uomini vengono tenuti insieme e organizzati, è diverso non solo negli anni, nelle Nazioni, nelle epoche e nelle genti, ma è diverso anche nello stesso tempo, negli stessi territori.

Canetti enuclea sei elementi del potere: la forza, la velocità³⁹, la domanda⁴⁰, il segreto, il sentenziare e il condannare, le cui radici fan-

39. Canetti pensa che il potere debba essere quanto più veloce possibile – in questo senso parla del fulmine, dei Mongoli, dell'afferrare, del raggiungere, dei felini e così via, non parla però del rapporto tra la velocità e la struttura del potere e non si accorge che il potere viene esercitato, a seconda delle circostanze, o velocemente o lentamente.

40. A questo riguardo Canetti dovrà riflettere sul fatto che al signor K., del *Processo* di Kafka, non viene mai posta alcuna domanda.

no riferimento a una sorta di classificazione⁴¹. E infine, come sesto elemento, la grazia⁴².

Un elemento particolare è il *comando*. Con la riflessione sul comando Canetti individua una «angoscia del comando»:

Non è difficile comprendere come nasca quell'angoscia. Un colpo che uccida una creatura isolata non lascia dietro di sé alcun pericolo. L'ucciso non può più nuocere in alcun modo. Un comando che implichi sì una minaccia di morte, ma in realtà non uccida, lascerà dietro di sé il ricordo della minaccia. Alcune minacce mancano il segno, altre colpiscono: queste ultime non vengono dimenticate. Chi è fuggito o si è arreso dinanzi alla minaccia, sicuramente si vendicherà. Si è sempre vendicato quando è giunto il momento; chi ricorre alla minaccia lo sa benissimo: deve quindi adoperarsi per impedire un'inversione delle parti⁴³.

Un ufficiale delle SS tra i tanti ordini ha comandato un giorno, poniamo, l'uccisione di dieci ebrei. Accadde però, per un qualunque motivo, che quell'ordine non poté andare a effetto, cioè i dieci ebrei sopravvissero al comando di morte. Ebbene, secondo Canetti, l'ufficiale non dovrebbe dormire sogni tranquilli in quanto i 10 ebrei sono sul punto di vendicarsi. Ancora una volta assai più semplicemente si tratta di un determinato esercizio del potere. In una situazione il potere compete all'ufficiale, il quale lo esercita per quello che è, cioè «disumanamente», contro il non-potere; in un'altra situazione, ammettendo che ciò possa accadere, il potere compete ai 10 ebrei, i quali lo esercitano per quello che è, cioè «disumanamente».

41. «L'uomo sente profondamente il bisogno di suddividere in determinate categorie tutte le persone che può immaginarsi. Ripartendo in due gruppi contrapposti la massa slegata e amorfa delle persone che lo circondano, egli conferisce loro una certa densità. Concentrata in due gruppi come se dovessero lottare l'uno contro l'altro, li radicalizza e li colma di ostilità. Così come se li rappresenta, così come vuole che siano, i due gruppi possono essere solo contrapposti. Sentenziare sul "buono" e sul "cattivo" è il più antico strumento di classificazione dualistica, la quale non è mai interamente concettuale né interamente pacifica. Questo tipo di giudizio poggia sulla tensione fra il "buono" e il "cattivo", che il sentenziare crea e rinnova», *ivi*, p. 326.

42. *Ivi*, cfr. pp. 307-328.

43. *Ivi*, p. 338.

L'«angoscia del comando» non è una «tormentosa, invincibile e indefinita sensazione di pericolo»⁴⁴, bensì un sentimento di impotenza, cioè la paura, non del soprasensibile, non di «essere toccati», ma di non sapersi dentro la sfera del potere, quindi «al sicuro»; la paura di conoscersi altro dal potere, raffigurarsi il potere proprio come è: contro gli uomini. L'angoscia del comando non è altro che l'angoscia dell'uomo di fronte al Potere, il quale sia che uccida, sia che non uccida è «nullificante» e non rende alle sue vittime neppure le ragioni del loro sacrificio.

Dopo aver parlato per trenta pagine delle metamorfosi dei Boscimani, di alcune fiabe e di alcuni «Antenati», Canetti così si esprime:

Il potere e l'immagine di sé dell'uomo erano già enormemente cresciuti quando egli si imbatté nei *bacilli*. Allora il contrasto fu immenso: l'uomo aveva particolarmente stima di sé, si considerava individuo isolato, separato dal suo prossimo. I bacilli però erano più piccoli degli insetti, erano invisibili ad occhio nudo e si moltiplicavano ancora più rapidamente. Una massa maggiore di *creature microscopiche* stava di fronte ad un uomo più grande e più isolato. È difficile esagerare la importanza di questa immagine, la cui figurazione sta fra i miti centrali della storia dello spirito⁴⁵.

Dunque, il potere continua ad essere il comando manifestato con la forza: chi non accetta la «condizione di suddito» viene degradato «al livello degli insetti». Sia la concezione del potere rinascimentale, sia la questione dell'insetto sono contraddetti dal fatto che la scoperta dei bacilli non significa proprio nulla per l'elemento nullificante del Potere – in questo senso è sufficiente riflettere su alcuni capitoli del *Principe*: il XV, *Di quelle cose per le quali li uomini, e specialmente i principi, sono laudati o vituperati*, il XVI, *Della liberalità e della parsimonia*, il XVII, *Della crudeltà e pietà: selli è meglio essere amato che temuto, o più tosto temuto che amato*, il XVIII, *In che modo i principi abbiano a mantenere la fede*, e il XIX, *In che modo si abbia a sfuggire lo esser sprezzato e odiato*.

44. *Ibidem*.

45. *Ivi*, pp. 398-399.

La volontà di fare di uomini degli animali è la più forte determinante della diffusione della schiavitù. La sua energia è paragonabile a quella della volontà inversa: trasformare gli animali in uomini. Questa ultima sta all'origine di grandiose costruzioni spirituali, come la dottrina della metempsicosi e il darwinismo, ma anche di divertimenti popolari come le esibizioni di animali ammaestrati. Non appena l'uomo riuscì ad avere tanti schiavi insieme, come le bestie nel gregge, furono poste le basi dello Stato e della detenzione del potere; né si può mettere in dubbio che, quanto più numeroso è un popolo, tanto più forte diviene nel sovrano la volontà di trasformarlo interamente in schiavi o in animali⁴⁶.

(Aiutatemi a capire bene: il darwinismo aspirerebbe a trasformare gli animali in uomini?).

I bacilli-insetti ora si sono trasformati in animali o schiavi. A Canetti sfugge l'equivalenza-rapporto «animale-schiavo», sfugge il concetto di organizzazione. Infatti, egli pensa che lo Stato sia posteriore all'accumulo di schiavi – ma in che modo un uomo, più uomini, una casta, una classe abbiano potuto disporre di questi uomini se non con l'organizzazione politica dei loro interessi (redatti universalmente), se non con la «legge» e la forza-violenza che essa esprime? Gli schiavi da una parte sono il risultato di una precisa, organizzata, situazione; dall'altra sono richiesti proprio per rafforzare questa situazione. Se immaginiamo una comunità di 100 uomini, ai primordi, tra i quali Canetti, e tra questi 100 uomini egli a causa della sua forza e della sua intelligenza si arroga il piacere (delle donne) e la volontà-capacità del comando, allora a tutti non resterà altro che o combatterlo (se ne hanno la volontà/capacità) o cedere al suo volere, in tal modo non pretendendo certo di restare liberi. Se egli si arroga il potere e tutti non possono (o non vogliono) contrastarlo, allora Canetti deve rendere manifesta questa superiorità rendendo impotente (cioè «non-potente», bacillo) chi «non è Canetti». Da qui in seguito la nascita degli schiavi, che sono dunque un fenomeno esclusivamente politico ed economico che niente ha da spartire con la zona affettiva e con la «volontà di fare di uomini degli animali».

46. *Ivi*, pp. 421-422.

Oltre agli elementi si hanno gli «aspetti del potere», e anche qui emerge il carattere fenomenologico della riflessione. Così come gli «organi» del potere altro non erano che la mano e così via, allo stesso modo «aspetto» del potere è ciò che corporalmente appare: lo «stare in piedi», il «sedere», il «giacere» e così via⁴⁷. Per quanto riguarda l'atto del sedere Canetti afferma che il potente siede mentre tutti sono in piedi perché tutti possono affaticarsi tranne lui, giacché da lui dipende «la prosperità di tutti gli altri»⁴⁸. Dove è del tutto evidente che «il sedere» non riguarda l'affaticamento bensì si risolve come segno di potenza e di sudditanza. Per quanto riguarda «il giacere» Canetti sostiene l'idea che colui il quale «giace» (dorme) esprime una «impotenza totale»⁴⁹. Se colui il quale giace è quello che subisce il potere il discorso non si pone in quanto anche sedente, o ritto, è pressoché impotente. Se colui il quale giace è il Potere non si può contraddirlo chiamandolo impotente. Anzi il Potere è proprio ciò che non «giace» mai anche quando giace. Al punto storico in cui esso non si serviva di Corpi speciali, Polizie varie e Servizi segreti, rimandava la sua onnipresenza al dio, agli dei e alle divinità. Quando poi in Francia, ma prima naturalmente a Roma, si ebbero i vari «Ministeri della polizia» i non-potenti ebbero la prova tangente di ciò che già sapevano: che il Potere, giacente o non giacente, poteva colpirli sempre, ovunque. Canetti certo non penserà che la vittima ebrea abbia avuto un attimo di sollievo vedendo (o sapendo) il suo carnefice dormiente. Al tempo di *Lui*, a piazza Venezia, si scorgeva sempre il Suo studio illuminato, di notte, perché *Lui non dormiva*.

Infine vi è il *direttore d'orchestra*.

Non c'è alcuna espressione del potere più evidente dell'attività del direttore d'orchestra. Ogni particolare del suo comportamento in pubblico è significativo; qualunque cosa egli faccia, getta luce sulla natura del potere. Chi non ne sapesse nulla, potrebbe dedurre l'una dopo l'altra tutte le caratteristiche del potere da un attento esame del direttore d'orchestra. [...] Egli impartisce veri e propri comandi con la mano sola o con la mano e bacchetta. Con un piccolissimo movimento egli desta d'improvviso alla vita questa o quella voce, altre ne tacita, secondo la sua volontà.

47. *Ivi*, cfr. pp. 425-447.

48. *Ivi*, p. 427.

49. *Ivi*, p. 430.

Ha dunque il potere di vita e di morte sulle voci. Una voce morta da molto tempo può risorgere al suo comando⁵⁰.

A Canetti sfugge il particolare che il direttore d'orchestra è *principalmente un ripetitore* con alcuni margini di autonomia e, per questo, ha, ovvero potrebbe avere, una certa disponibilità a impartire comandi, non certo a *manifestare Potere*. In questo caso, per esempio, il maestro C. Abbado è senz'altro potente – in determinatissime circostanze, tuttavia; è Beethoven che ha il Potere⁵¹!

L'autodistruzione degli Xosa

Questo fatto può essere preso a modello per mostrare l'ambiguo approccio al Potere che Canetti assume. Del fatto in questione Canetti ne dà, come al solito, una lettura sostanziale, idealtipica, definendo i concetti astratti con nomi di cose e di esistenze reali. Dello stesso fatto fino a ora ignoravo completamente l'esistenza, per cui rifletto e azzardo una *peculiare* interpretazione proprio dal racconto di Canetti, che segue fedelmente.

Una mattina del maggio 1856 una ragazza Xosa andò a prendere acqua ad un fiumicello che scorreva nelle vicinanze della sua casa. Al ritorno raccontò d'aver visto presso il fiume uomini strani, ben diversi da quelli che era abituata ad incontrare. Lo zio della ragazza, che si chiamava Umhlakaza, si mosse per vedere gli stranieri; e li trovò nel luogo indicato. Essi gli dissero che doveva ritornare a casa e compiere certe cerimonie; egli doveva sacrificare un bue agli spiriti dei morti e ritornare da loro il quarto giorno. Nel loro aspetto vi era qualcosa che incuteva obbedienza, e l'uomo fece come gli avevano ordinato. Il quarto giorno tornò al fiume. C'erano di nuovo quelle strane persone; con stupore l'uomo riconobbe fra

50. *Ivi*, cfr. p. 433 e p. 434.

51. Altro esempio. Per gentile costrizione delle mie figlie ho preso l'abitudine di ascoltare in macchina gli audiolibri editi da Emons. In questi giorni tocca al testo (meraviglioso) di P. Sorrentino *Hanno tutti ragione* (Feltrinelli, Milano 2010) letto (meravigliosamente) da T. Servillo. Ascoltando la storia si ha la netta sensazione che Servillo sia il Comandante-In-Capo. In realtà è solo bravissimo. È Sorrentino l'autentico demiurgo! È lui che ha posto le cose come solo lui ha voluto e nessuno potrà mai più cambiare. Quindi: Servillo è potente; Sorrentino ha (avuto) il Potere di disporre le cose.

di esse suo fratello, che era morto da molti anni. Egli apprese allora per la prima volta chi e che cosa essi fossero. Dissero di essere gli eterni nemici dell'uomo bianco, giunti dai campi di battaglia di là dal mare per aiutare gli Xosa; grazie alla loro forza invincibile gli inglesi sarebbero stati cacciati dal Paese. Umhlakaza avrebbe dovuto fungere da intermediario fra essi e i capi, e avrebbe ricevuto le istruzioni per procedere oltre. Poi, se si fosse accettato l'aiuto così offerto, sarebbero accadute cose sorprendenti, più sorprendenti di tutte quelle mai viste. Egli avrebbe dovuto dire innanzitutto alla sua gente che bisognava sospendere le pratiche magiche rivolte gli uni contro gli altri; si doveva macellare bestiame ingrassato e mangiarlo. La notizia di questo rapporto con il mondo degli spiriti si diffuse rapidamente fra gli Xosa. Kreli, il capo supremo della popolazione, accolse il messaggio con gioia; si dice anzi, sebbene non sia possibile provarlo, che egli fosse l'ideatore di tutto il piano. Si diffuse la voce, che l'ordine degli spiriti doveva essere ascoltato; il bestiame migliore doveva essere macellato e mangiato. Una parte della popolazione viveva sotto l'autorità britannica. Furono inviati messaggeri anche ai capi di quel gruppo; li si informava di ciò che era accaduto e si chiedeva la loro collaborazione. Tutti i clan Xosa si misero in moto senza indugio. I capi principali cominciarono a macellare il bestiame. Solo uno di essi, Spandile, uomo prudente, esitava ancora. L'alto commissario britannico fece comunicare a Kreli che poteva fare nel suo territorio quanto voleva; ma se non avesse smesso di incitare così dei sudditi britannici a distruggere i propri beni, lo si sarebbe dovuto punire. Kreli non si curò della minaccia; era convinto che presto sarebbe venuto il tempo in cui lui avrebbe punito. Le rivelazioni che giungono dai profeti crescono rapidamente di portata. La fanciulla che stava in mezzo al fiume tra una moltitudine di uomini creduli, sentì sotto i piedi strani rumori sotterranei. Suo zio, il profeta, spiegò che si trattava delle voci degli spiriti, i quali tenevano consiglio sulle vicende degli uomini. Già il primo ordine era stato che gli uomini macellassero il bestiame; e gli spiriti si mostravano insaziabili. Bisognava macellare sempre più bestiame, la quantità non era mai sufficiente. Di mese in mese l'inganno cresceva e faceva nuove vittime. Dopo qualche tempo cedette anche il prudente Sandile. Suo fratello aveva fatto su di lui forti pressioni. Egli aveva visto con i propri occhi gli spiriti di due morti consiglieri di suo padre, aveva parlato personalmente con loro e gli avevano fatto ordinare a Sandile di uccidere il proprio bestiame se non avesse voluto andare in rovina insieme con gli uomini bianchi. Era stato allora impartito l'ultimo ordine del profeta. La sua esecuzione doveva essere l'ultimo preparativo degli Xosa, i quali sarebbero stati successivamente degni dell'aiuto di un esercito di spiriti. Nessun animale nelle loro mandrie doveva restare in vita; tutto il grano nei loro magazzini doveva essere distrutto. In cambio di quella ob-

bedienza si sarebbe ottenuto uno splendido futuro. Un giorno prestabilito, mandrie di mille e mille capi, più belli di tutti quelli che già si erano dovuti macellare, sarebbero comparse dalla terra e avrebbero coperto i pascoli. Grandi campi di miglio maturo e pronto per il consumo, sarebbero nati dal terreno, in un istante. In quel giorno sarebbero risorti gli antichi eroi della stirpe, i grandi e i sapienti del passato, e avrebbero preso parte alla gioia dei fedeli. Preoccupazione e malattia sarebbero state debellate, e anche i malanni della vecchiaia; i morti resuscitati e i vivi meno prestanti avrebbero acquistato giovinezza e bellezza. Terribile però sarebbe stata la sorte di coloro che si fossero opposti alla volontà degli spiriti o ne avessero trasgredito gli ordini. Quel medesimo giorno, che avrebbe apportato gioia così grande ai fedeli, sarebbe stato per gli altri il giorno della rovina e della fine. Il cielo si sarebbe abbattuto su di loro e li avrebbe schiacciati insieme con i bianchi e con i mezzo-sangue. Missionari e agenti del governo si prodigarono inutilmente per impedire il folle comportamento degli Xosa. Questi erano invasati e non tolleravano né obiezioni né resistenza. I bianchi che volevano immischiarsi nelle loro azioni vennero minacciati, e la loro stessa vita non fu più sicura. Una fede fanatica aveva afferrato tutti gli Xosa, e alcuni dei loro capi effettivamente vi riconobbero una buona occasione di guerra. Essi avevano fisso dinanzi agli occhi un piano ben preciso: armare l'intera popolazione Xosa e gettare la colonia in una condizione di affamamento totale. Essi stessi erano troppo eccitati per accorgersi dei terribili pericoli di una simile impresa, contro il buon esito della quale tutto parlava. C'erano alcuni che non credevano né alle previsioni del profeta, né al successo di una guerra di quel tipo, e nonostante ciò distrussero tutte le scorte di cibo fino all'ultima particella. C'era fra questi ultimi uno zio del capo Kreli. «È l'ordine del capo, egli diceva»; poi, quando non ci fu più nulla da mangiare, il vecchio si sedette in un recinto per il bestiame vuoto, la moglie prediletta al fianco, e morì. Anche il principale consigliere di Kreli si oppose al piano, fin quando comprese che le parole erano inutili. Poi, dichiarando che tutto ciò che possedeva apparteneva al suo capo, diede l'ordine di macellare e di distruggere e fuggì via come un pazzo. Il capo ordinava, essi obbedivano. Nei primi mesi del 1857 regnò in tutto il paese un'inconsueta attività. Vennero preparati grandi recinti per accogliere il bestiame che molto presto sarebbe apparso in enorme moltitudine. Si fabbricarono giganteschi otri di pelle per contenere il latte che presto sarebbe stato abbondante come l'acqua. Molti pativano la fame già durante questo lavoro. A oriente del fiume Kei l'ordine del profeta fu eseguito alla lettera, e tuttavia il giorno della resurrezione era stato differito. Nel territorio del capo Sandile, che aveva cominciato tardi, non si era ancora terminato di macellare. Una parte della popolazione Xosa era già ridotta alla fame, mentre l'altra stava ancora per distruggere i suoi ultimi mezzi di

sopravvivenza. Il governo fece di tutto per difendere i confini. Ogni posto di guardia fu rafforzato, ogni soldato disponibile fu convogliato laggiù. Anche i colonizzatori si erano preparati a parare il colpo. Dopo che ci si preoccupò della difesa, si fece incetta di derrate alimentari per salvare la vita degli affamati. Giunse infine il giorno lungamente atteso. Per tutta la notte precedente gli Xosa avevano vegliato in grande eccitazione. Essi aspettavano di veder salire due soli rossi di sangue sulle colline orientali; sarebbero allora crollati i cieli, e i nemici degli Xosa sarebbero stati schiacciati. Mezzi morti di fame, gli Xosa trascorsero la notte in gioia selvaggia. Poi finalmente sorse come sempre un unico sole, e il loro cuore sprofondò. Non subito, tuttavia, essi persero ogni speranza; forse bisognava aspettare il mezzogiorno, quando il sole è al culmine; e poiché a mezzogiorno non accadde nulla, sperarono nel tramonto. Ma il sole tramontò e tutto finì. I guerrieri che avrebbero dovuto scagliarsi insieme sulla colonia per un inspiegabile errore non si erano radunati. Ora era troppo tardi. Un tentativo di spostare il giorno della resurrezione non poteva più avere alcuna efficacia. L'eccitazione gioiosa degli Xosa si era mutata nella più profonda disperazione. Come mendicanti, non come guerrieri, morenti di fame, essi dovevano ora riprendere la strada della colonia. Il fratello lottava con il fratello, il padre con il figlio, per un brandello o un pezzetto dei grossi otri per il latte che erano stati preparati con tanta cura nei giorni della grande speranza. Vecchi, deboli e malati vennero abbandonati dai più giovani al loro destino. Si cercava ogni vegetale possibile per mangiarlo, comprese le radici degli alberi. Coloro che si trovavano più vicini alle rive del mare cercarono di tirare avanti con i crostacei, ma poiché non erano abituati a questo tipo di alimentazione furono colti dalla dissenteria e giunsero rapidamente alla fine. In molti luoghi intere famiglie giacevano vicine per morire insieme. Più tardi si ritrovarono spesso sotto gli alberi gruppi di 15 o 20 scheletri riuniti: genitori che erano morti insieme con i loro 3 figli. Un incessante flusso di creature affamate si riversò sulla colonia: erano per lo più giovani, uomini e donne, ma anche padri e madri con i bambini moribondi sulla schiena. Si accucciavano a terra presso le fattorie e imploravano da mangiare in tono straziante⁵².

Gli Xosa sono una popolazione del Sud Africa alquanto unita (ciò è dimostrato dall'esistenza di un «capo supremo»), numerosa (105.000 uomini), prospera (ciò è dimostrato dal fatto che occorrono molti giorni per distruggere il bestiame), forte e combattiva (ciò è dimostrato dal fatto che gli inglesi li tollerano concedendogli una certa distanza).

52. *Ivi*, pp. 208-212.

Ora, per qualunque motivo, ammettiamo che agli inglesi necessitava il territorio degli Xosa. Ammettiamo che motivi di politica internazionale impedissero «una veloce passata di spugna» sopra quegli indigeni (infatti, siamo nel momento più acceso della guerra di Crimea e Palmerston è già debitore di fronte all'opinione pubblica inglese di 32.402 morti; inoltre l'organizzazione dell'esercito comincia a rilevare delle crepe tanto che a guerra conclusa si passò celermente alla ristrutturazione dell'amministrazione dell'esercito). Oppure, a piacimento, che motivi di politica interna inducessero a non aggravare il numero dei «volontari» che nel 1855 era già di 96.000 unità.

Dunque, si è davanti a questa situazione: da una parte gli inglesi che ritengono indispensabile l'occupazione della terra degli Xosa; dall'altra gli Xosa i quali naturalmente non sono disposti a cedere il loro territorio; infine l'impotenza della forza inglese il cui uso avrebbe impedito sul nascere qualsiasi dilemma. Per cui agli inglesi non resta altro che o rinunciare o agire diversamente. Ammettiamo che si decida di «agire diversamente»: a questo scopo la miglior cosa è concordare un piano, un patto o qualunque altro stratagemma con la «controparte», cioè il «capo supremo» Kreli. Ammettiamo, infine, che Kreli, in cambio, sia disposto a consegnare il territorio Xosa agli inglesi: qui scatta l'operazione del potere che ciò consente di coglierlo nella sua dinamica e nel suo esercizio.

A Kreli si manifestano immediatamente due possibilità: o rendere partecipe del contratto tutta la sua gente (ma in questo caso sarebbe stato subito accusato di avere accettato il favore degli inglesi senza consultare il popolo; inoltre vi è la possibilità che non tutti siano concordi – ed infatti esiste lo scettico Sandile –, o adoperarsi affinché *egli solo* goda del favore, usando il comando. Kreli decide per questa seconda via, tenendo conto però, evidentemente, che egli, per quanto «capo supremo», non può apertamente comandare agli Xosa la loro autodistruzione. Per cui si rivolge alla *spersonalizzazione del comando per mezzo del riferimento all'arcano*. Il quale, presso la tradizione delle sue genti, si identifica con i morti, specificamente i parenti morti che possono volere la sventura dei sopravvissuti. A questo stadio della determinazione dell'esercizio del potere, il Potere dispone della forza motrice ma gli è ancora esclusa la «carica psicologica» che deve sostenere positivamente l'arcano. In questo contesto il discorso è classicamente noto e la mitologia greca e romana e il periodo ingenuo delle religioni

contengono molti esempi che si risolvono sempre in questo schema fondamentale: l'arcano, in quanto tale, incute paura e l'intrepido per seguirlo chiede ciò che egli ritiene le cose più grandi dell'umanità: la salute, la ricchezza e la giovinezza. Per cui l'arcano, pur non chiedendo altro che l'anima (la leggenda di Faust) promette tutto – la qual cosa è la «carica psicologica» che rende il popolo Xosa intrepido. (Materialmente Kreli fa leva sull'avversione degli Xosa contro l'uomo bianco).

Ecco dunque, scenicamente, la costruzione che il potere (Kreli) ha mandato a effetto.

1 ° Quadro

Occorre che una voce ingenua, infantile e, quindi, *vera* riferisca, rendendo così indiscutibile, una visione prodigiosa la quale si può facilmente mostrare proprio a chi è ancora per età pieno di sogni. «Una ragazza torna dal fiume e racconta d'aver visto uomini strani».

2 ° Quadro

Occorre preservare la visione di tali «spiriti» a uomini degni e fidati, la casta sacerdotale, che sanno capire il messaggio arcano-divino.

A questo punto compare un tale Umhlakaza, zio della ragazza, che si avventura solo e senza testimoni (così come sono soli e senza testimoni i sacerdoti a contatto col Dio) nel luogo indicato per riportare conoscenze. Egli, invece, torna con un ordine che non ammette alcuna interferenza umana. In questo quadro si è nel momento del rafforzamento dell'arcano mediante il mistero. Fin qui siamo nella fase «preparazione dell'arcano». L'intenzione di Kreli è la sostituzione del comando umano («Io in qualità di... vi ordino che...») con uno extraumano («La tale potenza ordina che... ed io in qualità di... per primo ubbidisco»). Dal punto di vista di una mera organizzazione tattica fino a ora a Kreli è occorso in primo luogo la messa in scena di qualcosa di «strano» (agli occhi di una ragazza), in secondo luogo la complicità del «sacerdote» Umhlakaza.

3 ° Quadro

Occorre che l'arcano divenga normativo. A questo scopo concorrono come principio vivificante i morti e la speranza «di quanto mai non è accaduto tra gli Xosa» (il che, per quanto il testo non sia esplicito, si riduce alla ricchezza materiale e alla libertà dagli inglesi). Eviden-

temente, poi, occorre che in origine immense appaiano le promesse e lievi i sacrifici; che il «capo supremo» per evitare sciagure funeste al suo popolo non possa non accettare l'ordine che Umhlakaza gli trasmette; che infine le potenze non richiedano altri se non Umhlakaza.

A questo punto il Potere si è elevato al soprannaturale per mezzo di Umhlakaza, che altri non è se non la volontà di Kreli (cioè del Potere). Ora, reso il potere arcano, mantenutolo tale e fattolo conoscere come tale, non resta altro che mandare a effetto quanto stabilito.

4 ° Quadro. La tragedia

Il proposito di Kreli è la vendita del territorio Xosa agli inglesi. A questo scopo elabora il piano più breve: preparare un piano di liberazione dagli inglesi in modo tale che significa la disfatta degli Xosa. Le potenze ordinano, affinché gli Xosa acquistino ciò che non hanno mai avuto, l'uccisione di tutto il bestiame e la rovina del miglio. Cioè Kreli ha associato l'idea della disfatta con l'idea della fame (la quale è continuamente presente: i morti non chiedono altro che cibo, gli Xosa nel mondo migliore intravedono soltanto «mandrie di mille e mille capi» e «grandi campi di miglio, maturo e pronto per il consumo»). Soltanto dopo aver abbattuto il bestiame e bruciato il miglio l'invincibile esercito delle divinità combatterà per loro gli inglesi.

Ovviamente il risultato fu la perdita di 68.000 uomini, «la potenza della stirpe Xosa era completamente distrutta»⁵³. Tra i sopravvissuti in primo luogo chiaramente Kreli e, se questa ricostruzione è esatta, Umhlakaza e il fratello dello scettico Sandile, che Kreli fu costretto a imbarcare nell'impresa allorché Sandile si mostrava riluttante⁵⁴.

53. *Ivi*, p. 212.

54. Con Sandile Kreli aveva tre scelte: o ucciderlo, cioè le potenze hanno ucciso Sandile perché non si è mostrato pronto – ma ciò poteva far aumentare il dissenso, inoltre avrebbe reso il popolo tremante dinanzi allo splendido avvenire che le potenze, a quelle condizioni, preparavano; o convincerlo personalmente (cioè facendogli sognare ciò che il fratello ha sognato), cioè imbarcarlo nell'impresa – ma evidentemente il carattere di Sandile non consentiva questa possibilità; o quella che poi Kreli ha seguito.

Indice

Premessa	5
Di ritorno da Zuccotti Park	19
Detti e contraddetti	23
La natura della filosofia	37
Lessico sociologico: <i>Oeffentlichkeit e Aufklärung</i>	67
L'invenzione della socialità: Illuminismo e democrazia	81
Primo abbozzo per una fondazione epistemologica della sociologia: Vico e Kant	173
Demistificazione sociologica: sull'irragionevolezza di Elias Canetti	203



Questo volume è stato stampato da Rubbettino print su carta ecologica certificata FSC® che garantisce la produzione secondo precisi criteri sociali di ecosostenibilità, nel totale rispetto del patrimonio boschivo. FSC® (Forest Stewardship Council) promuove e certifica i sistemi di gestione forestali responsabili considerando gli aspetti ecologici, sociali ed economici

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di settembre 2015
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it

Con *Ermeneutica sociologica* l'Autore intende ancorare la Sociologia al presupposto che la comprensione dell'essere umano in quanto individuo socialmente definito e costruito, nonché di quanto egli produce e fa accadere, risiede nella socialità quale autentico carattere della dimensione umana. Da qui la lettura sociologica di alcuni concetti quasi del tutto trascurati dalla storia della Sociologia e dalla storia della Filosofia: l'"incivilimento" e il "vivere gentile" (Vico), la "specie" (Kant), l'"ente naturale umano" e l'"ente generico" (Marx).

Il testo comprende anche una lettura, contro Nietzsche, del fenomeno *Occupy Wall Street*, una critica dell'intellettualismo parasociologico di Elias Canetti e 29 *Detti e Contraddetti* sulle aporie, le contraddizioni e le superficialità del dominio filosofico.

Sandro Bernardini (Roma 1947) è Professore di Sociologia all'Università degli studi "La Sapienza" di Roma

e Direttore del Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche. Ha diretto la pagina *Scienza-Società* del quotidiano "Avanti!" dal 1980 al 1983. Ha promosso, e tenuto dal 1981 al 2001, la redazione di Sociologia dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da G. Treccani.

Ha pubblicato *Logica della conoscenza scientifica*, Liguori, Napoli 1980;

la *Sociologia del potere nella Germania contemporanea*, Palumbo, Palermo 1981; *La società anziana*.

Ovvero l'altra faccia delle società avanzate, F. Angeli, Milano 1988;

Nel labirinto di Giano. Analisi dello stato mentale privato dei giovani,

F. Angeli, Milano 2001; *Crisi o Declino? La globalizzazione e i suoi effetti*, Mondadori/Le Monnier,

Milano-Firenze 2009; *Lezioni di Sociologia: Vico e Kant*, A. Armando,

Roma 2015. Per i nostri tipi ha pubblicato *Critica della ragione filosofica*, 2006; *Sociologia teoretica*, 2012; *Una lunga marcia*, 2015.

