

# Persona, Stato e Scienza nell'Occidente demo-totalitario del '900

## *Person, State and Science in the Demo-Totalitarian West of the '900*

Vito de Luca\*

Nell'articolo si ripercorrono per cenni le diverse teorie espresse nel corso del '900 intorno alla triade persona-Stato-scienza, cogliendo quel tratto comune liberale nel quale si denuncia che proprio nella ricerca della verità, attraverso il manifestarsi del fenomeno empirico, si rappresenta la negazione dell'individuo. Un'indagine filosofico-politica in cui l'"evidenza" del dato e del numero, che si fa dogma – sostituendosi alla fede delle tradizioni e delle religioni – diviene uno strumento a uso delle classi dominanti. Stato e persona, dunque – sia nel rapporto dicotomico inteso come soggetto-oggetto, sia in quello in cui le due dimensioni spirituali si unificano in un medesimo – nel confronto con la scienza-tecnica presentano sempre di più l'annichilamento degli immutabili in una direzione che conduce a uno svuotamento di quella democrazia che pone a proprio fondamento il "conflitto". In nome della scienza, considerata come epistème – pertanto verità inconfutabile – qualsiasi lacerazione intra e inter individuale è destinata all'unicità del meccanismo.

*The article traces the various theories expressed during the twentieth century around the triad of person-State-science, emphasizing that common liberal trait in which it is denounced that precisely in the search for truth, through the manifestation of the empirical phenomenon, the denial of the individual is defined. A philosophical-political investigation in which the "evidence" the data and number, which is made dogma, – replacing the faith of traditions and religions – becomes an instrument for the use of the ruling classes. State and person, therefore – both in the dichotomous relationship understood as subject-object, and in that in which the two spiritual dimensions are unified in the same which leads to an emptying of that democracy which places "conflict" as its foundation. In the name of science, considered as epistème – therefore irrefutable truth – any intra and inter individual laceration is destined for the uniqueness of the mechanism.*

Una vecchia diatriba ci ricorda che Giovanni Gentile, basandosi sul testo (non critico) pubblicato da Friedrich Engels in appendice a *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, ne *La filosofia di Marx* traduce la frase conclusiva della III *Tesi* con «prassi che si rove-

\* Dottore di ricerca in Linguaggi politici e comunicazione. Storia, geografia e istituzioni.

scia»<sup>1</sup>, riferendosi all'originale tedesco «nur als umwälzende Praxis». Anche Rodolfo Mondolfo, sulla scia di Gentile, poi intenderà come «prassi rovesciata» il capovolgimento del filosofo tedesco, seppure se per altri autori la traduzione sarebbe dovuta essere «prassi rovesciante». Ovviamente, solo una scarsa conoscenza del pensiero di Gentile, il filosofo del «pensiero pensante» e non del «pensiero pensato», potrebbe indurre a pensare ad un suo «errore», essendo egli contro ogni «intellettualismo», negatore di ogni divenire in quanto un «già dato» predeterminerebbe ogni futuro libero svolgimento dell'essere. Ma il «rovesciante», che nel pensiero di Gentile non può che essere compreso come quel qualcosa che infinitamente si rovescia, e il «rovesciato», ciò che definitivamente si è stabilizzato, tornano utili nel comprendere come la stessa filosofia sia una dimensione in cui il pensiero eternamente circoli su sé stesso e come questo rovesciamento sia anche il tratto distintivo del rapporto tra Stato e persona, quella «maschera», nel senso di «personaggio», in perenne dialettica che proprio in Gentile, a partire da Hegel, fa sì che l'«io», pensato in quella logica spirituale del divenire, sia già sempre anche un «noi». Stato e persona, dunque, in Gentile sono il medesimo in un'unità inscindibile, in cui la forma liberale del concetto di Stato diventa possibile solo a partire da quella libera presa di coscienza del sé, in un'autoctisi nella quale anche il «naturale» divenire non è più qualcosa di già determinato e che determina, ma al contrario «da fare». È questa *la Teoria generale dello spirito come atto "puro"*, incontaminato dall'altro da sé. Un aspetto «religioso» opposto a quello della sinistra hegeliana, la quale giustifica la religione come bisogno umano, un'esigenza personale che traslata sul piano politico-sociale costituisce il collante interpersonale incardinato in un modello paradigmatico in cui vi è da un lato la struttura e dall'altro la sovrastruttura dello spirito da rovesciare. Anche per lo strutturalismo, come quello di Claude Lévy Strauss, la religione è un mito, un racconto dell'origine, un'idea metafisica che è al di là, in cui alla persona non resta per diventare piena di sé che un ripensamento di ciò di cui però già si dispone. Tutti tratti – *io, persona, individuo* – che nel rapporto col concetto di Stato, declinato nelle sue svariate forme di sovrastruttura, di essere impersonale, di persona, di somma di individui pongono questioni essenziali come quella della libertà, che stabilisce come proprio fondamento la *verità*, la quale nel corso dei secoli dal mito e dalla religione, soprattutto nel mondo occidentale, si è trasformata in scienza e poi in tecnica, fino a quando poi la stessa scienza non è divenuta mera tecnica. E se la scienza non è verità, quantomeno è ad essa che mira. La scienza, osserva Poincaré, non parla che all'indicativo: non può dar luogo a imperativi morali; tuttavia essa non implica nulla che sia contrario alla morale. La scienza stessa d'altronde è indi-

rettamente fonte di moralità in quanto tende disinteressatamente alla verità e in quanto abitua gli uomini a lavorare per l'umanità costringendoli ad un lavoro collettivo e solidale che dura e si accumula nei secoli<sup>2</sup>. Solo gli ingenui dogmatici credono che la scienza possa mostrare le cose stesse. La scienza mostra solo i rapporti fra le cose, continua Poincaré. Mentre bisogna sottrarre la scienza agli scienziati e affidarla invece a veri filosofi, *degnamente votati al sacerdozio e all'umanità*, diceva Auguste Comte. La scienza, infatti, non solo non "pensa", come direbbe Heidegger, ma spesso si è collocata in una dimensione in cui si è ritenuta alla base della verità, quel fondamento che soventemente ha sostenuto filosoficamente la libertà. Non "pensa" neanche nel senso - e proprio per il suo preteso oggettivismo - alla maniera soggettivista, ponendosi da sé fuori dal principio liberale quando si autodefinisce «non democratica» e apodittica, anche con funzioni "sacerdotali" sia nella logica della scoperta scientifica, ora miracolata da un siero che protegge dalla malattia, sia nel ritorno oracolare dei suoi esponenti, sospinti dal sistema comunicativo, impersonale e generalista. Nella fenomenologia, tuttavia, l'«io» è *persona* perché l'essenza della *persona* è la soggettività, l'altro è una modificazione del mio «io». In essa, nelle parole di Husserl, il mondo della vita è una specie di fiume eracliteo meramente soggettivo e apparentemente inafferrabile e i filosofi sono considerati «funzionari dell'umanità». Un modello paradigmatico, si diceva, in cui se il legame tra filosofia e scienza viene rotto, scriveva un altro positivista, Claude Bernard, la filosofia si perde nelle nuvole e la scienza, rimasta senza direzione, si arresta o precede a caso<sup>3</sup>. Ma è tuttavia un modello, proprio per il suo aspetto dogmatico, che ben si fonda con l'idea di regime totalitario, in cui la persona si perde nel *totale* del sistema che non ha limiti. In quest'ottica, Karl Eugen Dühring è il sostenitore di un'etica sociale e di un socialismo che egli chiamò *personalismo*, fondato sulla limitazione personale della forza della proprietà e del capitale. Al comunismo marxistico, che egli considera come un'aberrazione razziale ebraica, il quale scorge semplicisticamente la radice di ogni male sociale nella proprietà e nel capitale, il filosofo tedesco contrappone il socialismo personalistico che si può realizzare o nell'economia societaria delle associazioni produttive (tipo Fourier) o nell'unificazione delle forze personali, e più convenientemente in quest'ultima<sup>4</sup>. E seppur lo scopo dello Stato fosse quello della «massima felicità possibile del maggior numero possibile di persone», come si auspicava Bentham, oppure quello dell'esatta corrispondenza con la diceica - come sperava ancora un altro positivista quale Roberto Ardigo - con la scienza del giusto<sup>5</sup>, la struttura del *katéchon*, del pensiero che si fa *pietra*, non muterebbe. Un consolidamento è poi arrivato col romanticismo, il positivismo della scienza, con

la tendenza propria del romanticismo a identificare il finito con l'infinito e considerando il finito come la rivoluzione e la realizzazione progressiva dell'infinito, trasferita e realizzata nel positivismo nel nucleo della scienza. Il discorso si affina nel tentativo di cogliere le "leggi" della storia, in cui la persona entra ed esce o come protagonista, o come soggetto che la patisce o come un insieme di essi, poiché l'umanità è in perpetuo divenire e la storia è considerata come la vera scienza dell'umanità. Con Mounier, poi, la rivoluzione comunitaria e personalista assume il compito di realizzare nella storia umana il Regno di Dio; e si potrebbe dire, adottando una frase di Bergson, che la storia è, da questo punto di vista, «una macchina per fare gli dei». Altri, come Friedrich Meinecke, nel 1924, hanno evidenziato che fra *kratos* ed *ethos*, fra la condotta guidata dall'impulso e la condotta guidata dalla responsabilità esiste, alla sommità della vita politica, un ponte, che è la Ragion di Stato: la considerazione di ciò che è conveniente, utile e benefico, di ciò che lo Stato deve fare per raggiungere in ogni circostanza il più alto punto della sua esistenza<sup>6</sup>. In questa direzione va anche una morfologia delle civiltà, quella scienza delle leggi che presiede al suo sviluppo. Toynbee, per questo, realizza una dottrina fatta di sfide e risposte. Una sorta di teologia della storia, in cui spiega che una civiltà sorge quando un gruppo di uomini riesce a dare una risposta efficace alla sfida dell'ambiente fisico e dell'ambiente sociale che lo circonda. Ogni ambiente fisico-sociale, ogni situazione in cui gli uomini vengono a trovarsi pone ad essi una sfida. Ma la natura delle risposte che essi daranno a queste sfide è imprevedibile in modo preciso, perché dipende dagli uomini stessi, direbbe Toynbee. Per James la scienza non è più quella registratrice impassibile dei fatti oggettivi: essa rompe l'ordine dato dei fenomeni, stabilisce tra essi relazioni che non appartengono alla loro naturalità grezza, riesce a semplificare e prevalere. Il pensiero, insomma, deve servire all'azione. Introduce la «volontà di credere»: il pensiero – annota nel 1897 nella sua opera principale, non ha il diritto di inibire o bloccare credenze utili o necessarie ad un'azione efficace nel mondo. Ciò non implica certo il diritto di credere a tutto ciò che si vuole<sup>7</sup>. Gli spiriti non sono che membri di una democrazia di cose: i membri più elevati che siano a noi conosciuti, ma non diversi dagli altri nella loro realtà. In conto, anche Morris D. Cohen, e il concetto di scienza come autocorreggibilità. Se noi distinguiamo, come dobbiamo, tra le verità verificabili della scienza e le opinioni fallibili degli scienziati, possiamo definire la scienza come un sistema autocorrettivo. Un sistema di teologia, per esempio, non può ammettere di essere erroneo in alcuna sua parte: le sue verità una volta rivelate devono rimanere indubitabili. La scienza, invece, invita al dubbio. Essa può svilupparsi e progredire, non solo perché è frammentaria,

ma anche perché in essa nessuna proposizione è in sé stessa assolutamente certa, perciò il processo di correzione può operare quando si trova una prova più adeguata. Un governo costituzionale – osserva nel 1949 - è quello nel quale ogni legge o istituzione particolare può essere corretta o abolita con mezzi costituzionali. Questo non è possibile in una monarchia assoluta o in una qualsiasi forma di dittatura, scrive sempre Cohen<sup>8</sup>. La *persona* è assente nel pensiero comunista, in cui lo Stato è il risultato dell'antagonismo fra le classi ed è lo strumento del dominio di una classe sull'altra. Nel passaggio dal capitalismo al comunismo, che è il periodo della dittatura del proletariato, scrive Lenin, lo stato si fa strumento della classe proletaria, nel senso che la maggioranza degli oppressi reprime la minoranza degli oppressori. Si pensa dunque di "organizzare" anche la natura. Non per altro Ostwald insisteva, a proposito dell'energia libera solare, sulla necessità di amministrarla economicamente, in quanto da essa sorgerebbe la giustificazione dell'uguaglianza politico-sociale degli uomini<sup>9</sup>. E se è vero che la filosofia comunista, al centro della speculazione non inserisce la *persona*, è altrettanto vero che la critica ha colto i meccanismi di coercizione della scienza e dello Stato, se non addirittura una loro fusione in funzione oppressiva. «Bisturi manicheistico»<sup>10</sup>, la scienza esibisce «i fatti e le sue connessioni»<sup>11</sup>, fa notare Lucács nel 1911, mentre «l'arte offre anime e destini risultando più vicina della scienza alla vita»<sup>12</sup>. Korsch aggiunge che «Ideologia significa soltanto coscienza distorta, *verkehrt*, in particolare quella che attribuisce erroneamente un'esistenza autonoma a un fenomeno parziale della vita sociale»<sup>13</sup>. La Scuola di Francoforte (*Institut für Sozialforschung*) – fondata nel 1923 e attiva, a parte alcune sospensioni, fino agli anni '70 - con Horckheimer nei totalitarismi individua un'«Adozione meccanica di valori convenzionali, la cieca subordinazione all'autorità combinata con un odio cieco per tutti gli oppositori, i diversi, gli esclusi, il rifiuto di un comportamento introverso, un pensiero rigidamente stereotipato, una tendenza alla superstizione, una svalutazione per metà moralistica e per metà cinica della natura umana, la tendenza alla proiezione»<sup>14</sup>. Sempre per Horckheimer, «chi non vuole parlare del capitalismo non deve neppure parlare del fascismo; l'ordine totalitario non è altro che l'ordine precedente senza i suoi freni, il fascismo è la verità della società moderna colta dalla teoria fin dall'inizio; oggi combattere il fascismo richiamandosi al pensiero liberale significa appellarsi all'istanza attraverso cui il fascismo ha vinto: l'ordine che nel 1789 si produsse come via del progresso portava in sé fin dall'inizio la tendenza al nazismo»<sup>15</sup>. Con Adorno, tra il 1942 e il 1944, Horckheimer scrive che «L'illuminismo nasce da una paura mitica e irrazionale davanti alle forze che circondano l'io, e del conseguente progetto di

rendersene «padroni<sup>16</sup>», mediante la loro violenta fagocitazione, e che «Il paradiso tipico della nostra epoca è rappresentato dal fatto che è tutta razionalizzata e tecnicizzata per quanto riguarda i mezzi, ma sospesa alle scelte irrazionali del potere per quanto concerne i fini<sup>17</sup>». L'individuo scompare anche nella visione di Fromm, nel 1941, poiché alla base del nazismo vi è un particolare *tipo* umano «autoritario, [che] opta per una fuga dalla libertà che lo conduce a rinunciare all'indipendenza del proprio essere individuale e a fondersi con qualcuno o qualcosa fuori di sé [...] per acquistare la forza che manca al proprio essere<sup>18</sup>». Fromm, nel 1932, si era anche chiesto «come sia possibile che il potere dominante in una società sia veramente così efficace come la storia ci dimostra<sup>19</sup>». Per Bloch, il non sapere è nel «piombo totalitario<sup>20</sup>» dell'informazione che trabocca, nella «camicia di forza reazionaria<sup>21</sup>». Per Foucault, nella lettura di Merquior, il potere produce prima di reprimere soprattutto perché ciò che reprime, le persone, sono già in larga misura suoi prodotti<sup>22</sup>. Il potere è la guerra continuata con altri mezzi e contrariamente a quanto sostiene la Scuola di Francoforte, per la quale esistono dei “centri”, per Foucault «il potere è dappertutto: non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove<sup>23</sup>». Non solo: «la lotta contro il potere deve essere *nomade*», come anche per Deleuze e Guattari, «non organizzata in un progetto o in un'istituzione, ma svilupparsi seguendo la presa di potere per contrastarlo, per opporgli resistenza<sup>24</sup>». Uno Stato, nel '900, che di volta in volta nei confronti della persona è stato considerato o «[...]schiaivistico o una dittatura manageriale oppure un sistema di collettivismo burocratico[...]»<sup>25</sup>, da Franz Neumann, oppure una «prigione all'aria aperta», in cui si esercita una «tolleranza repressiva<sup>26</sup>», da Marcuse, in cui la Scuola di Francoforte si chiede quale sia il *potenziale fascistico* insito nelle società liberal-democratiche. Ancora più ferreo, nella sua logica, Popper, nel 1963, nell'escludere ogni scientificità di fronte a qualsiasi imposizione presentata come incontrovertibile: «Un sistema dev'essere considerato scientifico soltanto se fa asserzioni che possono risultare in conflitto con le osservazioni; ed è, di fatto, controllato da tentativi miranti a produrre tali conflitti, vale a dire da tentativi condotti per confutarlo<sup>27</sup>». Prima ancora, a metà degli anni '40, Popper aveva parlato di «ingegneria sociale olistica o utopistica» e di «meccanica sociale a spizzico». Il “meccanico a spizzico” non crede di riplasmare l'intera società come un tutto<sup>28</sup>, mentre la “meccanica olistica” mira a riplasmare l'intera società secondo un piano regolatore preciso, ad «impadronirsi delle posizioni chiave» e ad estendere «il potere dello stato... finché stato e società sono diventati quasi identici<sup>29</sup>». Solo che nell'olismo tanto più sono grandi i cambiamenti sociali tentati, tanto maggiori saranno le ripercussioni inattese le quali costringono il

“meccanico olistico” all’espedito dell’improvvisazione a spizzico o della pianificazione non pianificata. La differenza è solo nel grado di accuratezza e di preparazione nel far fronte alle inevitabili sorprese. Solo di fronte alle difficoltà scaturienti dall’incertezza dell’elemento umano, l’utopista cercherà di dominare l’elemento impulsivo con mezzi istituzionali e di ottenere non solo la trasformazione della società, ma anche la trasformazione dell’uomo. In tal modo, «alla richiesta di costruire una nuova società adatta agli uomini e alle donne che vi dovrebbero vivere si sostituisce la richiesta che questi uomini e queste donne siano “plasmati” per adattarli alla nuova società. Da ciò l’ineluttabile violenza che alberga nella meccanica utopistica<sup>30</sup>». *L’artista politico*, osserva sempre Popper, nel 1945, «invoca come Archimede un punto di appoggio al di fuori del mondo sociale sul quale possa far leva al fine di farlo uscire dai confini. Ma siffatto punto di appoggio non esiste e il mondo sociale deve continuare a funzionare durante una qualsivoglia ricostruzione. Non può esistere alcuna società umana senza conflitti: una siffatta società sarebbe una società non di amici, ma di formiche<sup>31</sup>». Il filosofo austro-inglese nel 1958 poi si chiede: «A che cosa crede l’Occidente?». Esso, risponde, «Non crede affatto in un sistema unitario di idee da contrapporre con orgoglio alla religione comunista dell’Est. E non è una debolezza perché dovremmo essere orgogliosi di non possedere un’unica idea, bensì molte idee buone e cattive, di non avere una sola fede, non una religione, bensì numerose, buone e cattive. È un segno della suprema energia dell’Occidente il fatto che ce lo possiamo permettere. L’unità dell’Occidente su un’idea, su una fede, su una religione, sarebbe la fine dell’Occidente, il nostro assoggettamento incondizionato all’idea del totalitarismo<sup>32</sup>». E se volessimo calarci nello specifico di quanto ora l’Occidente sta vivendo, con Moltmann potremmo dire che «Ogni terapia mira alla salute. La salute è però una norma storicamente mutevole e socialmente condizionata. Se nell’attuale società per salute si dovesse intendere “capacità di lavorare e capacità di consumare”, come poteva dire anche Freud, l’interpretazione cristiana della situazione umana dovrebbe porre in questione anche l’idolatria che in tal concetto di produzione e consumo viene ad imporsi ed evolvere un altro tipo di umanità. La sofferenza che si pone di fronte ad una società superficiale ed attivistica, apatica e quindi disumana, può essere un sintomo di salute psichica. In questo senso dobbiamo condividere l’affermazione di Freud: fintanto che l’uomo soffre, egli è ancora in grado di fare qualcosa<sup>33</sup>». Ma oggi questo tipo di sofferenza è sostanzialmente inesistente, come pure non suscita stupore una lucida analisi di Kuhn, nel 1962, per illustrare le “rivoluzioni” scientifiche. Queste accadono quando «Una comunità scientifica - sottolinea il filosofo americano - abbandona una mo-

dalità di guardare al mondo e di esercitare la scienza un tempo affermata, in favore di un qualche altro, usualmente incompatibile, approccio alle sue discipline. La scienza normale non ha per scopo quello di trovare novità di fatto o teorie, quando ha successo, non ne trova nessuno. Il suo successo non è dato dalle scoperte e invenzioni, ma dalla soluzione dei rompicapo<sup>34</sup>». E poi, il cambio di paradigma così come oggi potrebbe essere attualizzato: «Le rivoluzioni politiche sono introdotte da una sensazione sempre più forte, spesso avvertita solo da un settore della società, che le istituzioni esistenti hanno cessato di costituire una risposta adeguata ai problemi posti da una situazione che esse stesse hanno in parte contribuito a creare[...]. Le rivoluzioni politiche mirano a mutare le istituzioni politiche in forme che sono proibite da quelle stesse istituzioni. Il loro successo richiede perciò l'abbandono parziale di un insieme di istituzioni a favore di altre, e nel frattempo la società cessa completamente di essere governata da istituzioni<sup>35</sup>». Il sopravvento della scienza, su una religione sempre più marginale, è ben argomentato da Feyerabend. Oggi è cambiato il nemico (Feyerabend scrive nel 1973, anche se la versione definitiva di *Contro il metodo* è del 1975), non sono più gli scolastici o i gesuiti, ed è diventato più raffinato perché, rispetto ai nemici di allora, «si industria a far leva non sulla fede ma sulla ragione, usando parole seducenti come “filosofia della scienza”, “*empirismo* logico”, “filosofia *scientifiche*”<sup>36</sup>. Un nemico che non vuole il progresso, ma la cristallizzazione dogmatica in nome dell'esperienza. Per il filosofo tedesco, «nelle arti l'idea delle alternative è stata introdotta con ottime argomentazioni da Bertolt Brecht e si tratta ora di estenderla a tutti gli aspetti della nostra vita<sup>37</sup>». L'empirismo logico contemporaneo è dunque da contrastare e da battere se si vuole democratizzare la scienza liberandola dal dogmatismo. «L'unanimità di opinione – scrive nel suo capolavoro – può essere adatta a una chiesa, alle vittime, alle vittime spaventate e avidi di qualche mito (antico o moderno) o ai seguaci deboli e consenzienti di un tiranno; la varietà di opinione è un elemento necessario alla conoscenza oggettiva e un metodo che incoraggi è l'unico che sia compatibile con una visione umanistica<sup>38</sup>». E in più, contro ogni metodo, nella pratica scientifica “anything goes”, tutto fa brodo. Ma è in *Critica e crescita della conoscenza*, il giudizio più irriverente sulla scienza, quando Feyerabend propone la similitudine tra scienza normale e crimine organizzato<sup>39</sup>. La scienza «è solo *uno* dei molti strumenti inventati dall'uomo per far fronte al suo ambiente. Essa non è l'unico, non è infallibile ed è divenuta troppo potente, troppo aggressiva e troppo pericolosa perché le si possa lasciare la briglia sciolta<sup>40</sup>». Lo strapotere della scienza nel mondo, secondo Feyerabend, che provocatoriamente propone una separazione tra Stato e Scienza, non deriva affatto da una sua

pretesa «autorità teorica», inesistente, ma da una corposa «autorità sociale» che le viene dal fatto di essere sostenuta in tutti i modi dai poteri statali e istituzionali. Un nuovo illuminismo, per Feyerabend, deve combattere questo stato di cose e le «fabbriche barbariche della nostra epoca scientifico-tecnica», e lasciare il passo ad altre forme di attività conoscitive e terapeutiche di altro genere<sup>41</sup>. Ma vi è qualche ragione superiore affinché lo Stato possa limitare la libertà? Secondo Rawls, nel 1971, no: «La libertà può essere limitata solo in nome della libertà stessa<sup>42</sup>». A meno che una libertà meno estesa rafforzi il sistema totale di libertà condiviso da tutti oppure o a patto che una libertà inferiore all'eguale libertà torni accettabile per quei cittadini che godono di minore libertà. Uno Stato del tutto, o quasi, assente, è invocato da Nozick, nel 1974, che introduce la “dottrina del titolo valido”, soprattutto per quanto riguarda la ricerca del fondamento sulla giustizia della proprietà. «Stato minimo come guardiano notturno», con la mano invisibile «versione laica della provvidenza<sup>43</sup>». Non si può usare, violare, una persona, pensa Nozick in una logica diametralmente opposta a quella del “socialista” Rawls, in vista di un bene o di un vantaggio che riguardi la maggior parte o la totalità della società. Contro lo «scientismo negativista», è anche Habermas, per il quale è un problema strettamente politico, poiché «rafforza una concezione generale della scienza che legittima i meccanismi di controllo tecnocratici ed esclude una via razionale di delucidazione che investa i problemi della pratica<sup>44</sup>». Per il filosofo tedesco, uno degli ultimi esponenti della Scuola di Francoforte, nel 1981, come spiega in una delle sue opere fondamentali, «Le proposizioni protocollari non sono affatto riproduzioni di fatti in sé, ma esprimono piuttosto successi o insuccessi delle nostre operazioni. L'agire comunicativo corrisponde alla repressione della propria natura: il quadro istituzionale determina la misura di una repressione attraverso la potenza naturale della dipendenza sociale e del dominio politico<sup>45</sup>». Per Habermas, vi è un “agire strumentale” che consiste nella costrizione della natura esterna, mentre lo stadio delle forze produttive determina la misura delle disposizioni tecniche sulle forze della natura, e un “agire comunicativo”, in azione come repressione della propria natura in cui il quadro istituzionale determina la misura di una repressione attraverso la potenza naturale della dipendenza sociale e del dominio politico. E come non ricordare che il linguaggio è anche uno strumento di dominio e di potere sociale? Esso serve a legittimare l'organizzazione dei rapporti di potere. Un conformismo di massa, in cui, secondo Benjamin, nell'ultimo scritto pubblicato postumo, nel 1942, «nulla ha corrotto la classe operaia tedesca come l'opinione di nuotare con la corrente<sup>46</sup>». E poi anche la scienza può divenire “ideologia”, così come in un regime totalitario l'ideologia «è la lo-

gica di un'idea. La sua materia è la storia, a cui l'"idea" è applicata; il risultato di tale applicazione non è un complesso di informazioni su qualcosa che è, bensì lo svolgimento di un processo che muta di continuo. L'ideologia tratta il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa "legge" dell'esposizione logica della sua "idea"<sup>47</sup>». Secondo Arendt, che pubblica il volume nel 1951, il totalitarismo nasce dal tramonto della società classista, nel senso che l'organizzazione delle singole classi lascia il posto ad un indifferenziato raggrupparsi nelle masse, verso le quali operano ristretti gruppi di élites, portatori delle tendenze totalitarie. Da notare poi che lo «stato d'eccezione», come avvenuto attraverso le reazioni politico-sociali alla pandemia a cui abbiamo assistito e assistiamo, e che non ha nulla di eccezionale, ma anzi di "miracoloso", ha mostrato anche chi, con evidenza, è «sovrano». Se in Kelsen lo Stato coincide con l'ordinamento giuridico, ovvero con l'efficacia oggettiva di una norma impersonale - mettendo, in tal modo tra parentesi ogni elemento personalistico e decisionistico - e risolve, o meglio dissolve, la sovranità nella norma stessa, in Schmitt questa impostazione si rovescia. Questo perché la sovranità risiede nella *decisione* e non nella norma: non è la *decisione* a fondarsi sulla norma, bensì la norma a fondarsi sulla *decisione*: «Anche l'ordinamento giuridico, come ogni altro ordine, riposa su una decisione e non su una norma<sup>48</sup>», scrive nel 1922. Una *decisione* che non ha nulla che vedere con un occasionalismo nichilistico ed estetizzante - "dannunziano", per esempio - destinato ad annientare il valore della ragione e della norma, come interpretato da Löwith; non è *art pour l'art*, ma taglio, scissione innovativa. Per Schmitt, la teologia politica non intende alludere alla sacralizzazione della politica o alla politicizzazione del sacro, bensì alla connessione storico-sistematica fra i concetti teologico-religiosi e quelli politico-giuridici. Insomma, la struttura teologica trascendente di un Dio si fa immanente. «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati [...] come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia<sup>49</sup>». A differenza di altri, come per Spengler o Scheler, per Schmitt la tecnica non è un corpo privo di anima, ma il risultato di una fede, e di un atteggiamento spirituale ben preciso: «Lo spirito del tecnicismo, che ha portato alla fede di massa di un attivismo antireligioso, dell'aldiqua, è spirito, forse spirito maligno e diabolico, ma non tale da essere tolto di mezzo come meccanicistico e da essere ascritto alla tecnica. Esso è forse qualcosa di raccapricciantе, ma in sé non è nulla di tecnico e di macchinale. Esso è la fiducia di una

metafisica attivistica, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura[...]»<sup>50</sup>», osserva nel 1932. E seppur mostrandosi presuntamente neutrale, la tecnica resta «culturalmente cieca» e non ha in sé medesima il criterio delle proprie utilizzazioni: «può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione. Dai suoi principî e dai suoi punti di vista solo tecnici non deriva né una problematica politica né una risposta politica<sup>51</sup>». Va da sé che lo «Stato totale» significa o «l'occupazione dello stato da parte della società (in questo caso lo stato totale designa un fenomeno negativo), oppure, viceversa, il controllo e il governo della società da parte dello stato, nel senso che quest'ultimo impedisce che possano sorgere al proprio interno associazioni capaci di determinare l'esistenza politica di un popolo (e in questo caso "stato totale" designa un fenomeno positivo)<sup>52</sup>». La questione, infatti, è che ora alcune tendenze "schmittiane" sembrano aver preso forma in questo periodo di grave crisi: non un regime non antidemocratico, ma uno antiliberal. Una democrazia *plebiscitaria* che Schmitt designa nel 1933<sup>53</sup>. Il liberalismo trova una delle sue massime espressioni, nel rapporto tra individuo e Stato, in Von Mises: «per una collettività sociale non v'è esistenza e realtà al di fuori delle azioni dei membri individuali<sup>54</sup>», come pure «La realtà di un tutto sociale consiste nelle azioni degli individui che lo compongono<sup>55</sup>», e «la società non è altro che la combinazione di individui per uno sforzo comune. Essa non esiste che nelle azioni degli individui. Parlare di una società autonoma dall'esistenza indipendente, della sua vita, anima, azioni, è una metafora che può condurre a crassi errori. [...]. L'azione è sempre azione di individui<sup>56</sup>». Per il filosofo austriaco, «lo Stato non è né freddo né caldo, giacché esso è un concetto astratto nel cui nome agiscono uomini viventi[...]. Ogni attività statale è azione umana, un male inflitto da uomini su uomini<sup>57</sup>». Tuttavia è Hayek, anch'egli favorevole alla spontaneità di una naturale *mano invisibile* che regoli il rapporto tra gli individui, colui che ha negato, già nel 1935, la validità di qualsiasi «tentativo di introdurre a forza gli stessi metodi empirici nelle scienze sociali», considerato «un tentativo destinato a condurre al disastro<sup>58</sup>». Come Popper, tra l'altro suo grande amico, Von Hayek è contrario all'azione del meccanico "olistico", tant'è che come osserva Antiseri, «La conseguenza dell'atteggiamento scienziato è che il riformatore sociale se non vuole fare più bene che male deve essere consapevole che nel campo dei fenomeni sociali, "come in tutti gli altri dove prevale una complessità essenziale di un genere organizzato, egli non può acquisire la piena padronanza degli eventi". Talché, ammonisce Hayek, "egli dovrà usare le conoscenze che gli riuscirà di acquisire, non per piegare ad un proprio modello i risultati, come fa l'artigiano con il pro-

prio lavoro, ma piuttosto per seguire lo sviluppo degli eventi preoccupandosi di fornire l'ambiente appropriato, come fa il giardiniere con le piante<sup>59</sup>». Ciò che lucidamente vede Von Hayek, oltre al rischio, nelle democrazie occidentali, del potere illimitato dei parlamenti e delle maggioranze parlamentari - e che ben illustra alcune delle dinamiche rintracciate sempre nelle istituzioni politiche italiane nel periodo della gestione pandemica - è l'identificazione tra legge e legislazione, tra legge e comando, tra legge e meri atti amministrativi. «[...] nelle democrazie attuali non c'è più distinzione tra legge e legislazione; dove diventa legge ogni atto della legislazione. [...] quando gli effetti singoli sono previsti nel momento in cui una legge è formulata, essa cessa di essere semplicemente uno strumento che tutti possono usare e diventa invece uno strumento usato dal legislatore sugli individui, per i fini del legislatore stesso<sup>60</sup>», rimarca Hayek. Dunque, senza imperio della legge non ci può essere democrazia. Se non esistono limiti alla legislazione, il governo non trova ostacoli sulla via del dispotismo. Eppure, «il concetto di democrazia ha un significato - credo quello vero ed originale - per il quale ritengo, afferma Hayek, valga ben la pena di lavorare<sup>61</sup>». Anche l'informazione "piombo totalitario", per dirla alla Bloch, ormai digitale, è, neanche tanto paradossalmente, nella modalità capillare "totalitaria" che si è sviluppata in Italia nell'ultimo anno e mezzo, un limite alla formazione liberale dell'individuo. La libertà, dice Hayek, «poggia soprattutto sul riconoscimento dell'inevitabile ignoranza di tutti noi nei confronti di un gran numero dei fattori da cui dipende la realizzazione dei nostri scopi e della nostra sicurezza. Se esistessero uomini onniscienti, se potessimo sapere non solo tutto quanto tocca la soddisfazione dei nostri desideri di adesso, ma pure i bisogni e le aspirazioni future, resterebbe poco da dire in favore della libertà [...]. La libertà è essenziale per far posto all'imprevedibile e all'imprevedibile; ne abbiamo bisogno perché, come abbiamo imparato, da essa nascono le occasioni per raggiungere molti dei nostri obiettivi. Siccome ogni individuo sa poco, e, in particolare, raramente sa chi di noi sa fare meglio, ci affidiamo agli sforzi indipendenti e concorrenti dei molti, per propiziare la nascita di quel che desidereremo quando lo vedremo<sup>62</sup>». Tutte tracce, queste appena esposte sulle aporie che intercorrono nel precario equilibrio tra persona, scienza, Stato e libertà, appena accennate, le quali però in questo lavoro si vogliono concludere nel sottoporre a riflessione che il "dispositivo" autoritario potrebbe essere un contenuto del pensiero occidentale, perché come scrive "popperianamente" William Warren Bartley III, nel 1962, «ogni successiva rivoluzione filosofica, ciascuna rappresentativa di una fase della ricerca di una adeguata teoria della razionalità, avendo scoperto che il precedente candidato al ruolo di

autorità razionale era insoddisfacente, ha proposto una nuova autorità razionale ritenuta più soddisfacente. La Chiesa doveva essere sostituita dall'intuizione intellettuale, l'intuizione intellettuale dall'esperienza sensoriale, l'esperienza sensoriale da un dato sistema linguistico, e così via. La storia è sempre la stessa: si dà una spiegazione convincente dei passati errori filosofici attribuendoli all'accettazione di una falsa autorità razionale. Ci si può render conto di ciò prendendo in considerazione le domande fondamentali poste da tutte queste filosofie. Domande quali: come possiamo conoscere? Come possiamo giustificare le nostre credenze? In base a che cosa possiamo garantire la validità delle nostre opinioni? *esigono tutte risposte autoritarie* – quali che possano essere queste risposte: la Bibbia, il leader, la classe sociale, la nazione, l'indovino, la Parola di Dio, l'intelletto, o l'esperienza sensoriale<sup>63</sup>».

- <sup>1</sup> Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 85. Prima edizione, *La filosofia di Marx*, cit., Pisa, 1899.
- <sup>2</sup> Cfr. H. Poincaré, *Dernière pensées*, Paris, Ernest Flammarion, 1913, pp.232-233.
- <sup>3</sup> Cfr. C. Bernard, *Introduzione: la science expérimentale*, Paris, Billière, III, vol. IV, par. 4, 1878.
- <sup>4</sup> Cfr. K.E. Dühring, *Geschichte der National-Oekonomie*, 1900<sup>4</sup>, pp. 639 e ss.
- <sup>5</sup> Cfr. R. Ardigò, *La morale dei positivisti*, Milano, 1879.
- <sup>6</sup> Cfr. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München, Oldenbourg, 1960. Il volume passa in rassegna parte del pensiero europeo sul concetto di Ragione di Stato, a partire da Machiavelli, per arrivare, passando da Hegel e Fichte, a Treitschke.
- <sup>7</sup> Cfr. W. James, *La volontà di credere*, Messina, Principato, 1941, pp. 114 e ss.
- <sup>8</sup> Cfr. M. R. Cohen, *Studies in Philosophy and Science*, New York, Henry Holt and C., 1949, pp.50 e ss.
- <sup>9</sup> Cfr. W. Ostwald, *Grundriss der Naturphilosophie*, Leipzig, Philipp Reclam, 1908, pp. 50 e ss.
- <sup>10</sup> Cfr. A. Negri, rec. a *La distruzione della ragione*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1960, pp.442-454.
- <sup>11</sup> Cfr. G. Lukács, *L'anima e le forme, Teoria del romanzo*, Milano, Sugar, 1972, p. 15.
- <sup>12</sup> Cfr. G. Lukács, *Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoria della particolarità*, Roma, Editori Riuniti, 1957, p.195.
- <sup>13</sup> Cfr. K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, Milano, Sugar, 1966, p. 74.
- <sup>14</sup> Cfr. Cfr. M. Horkheimer, *La società di transizione*, Torino, Einaudi, 1979, pp.48-49.
- <sup>15</sup> Cfr. M. Horkheimer, "Gli ebrei e l'Europa", in *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, Roma, Savelli, 1978, p. 55.
- <sup>16</sup> Cfr. M. Horkheimer e T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1980, p. 11.
- <sup>17</sup> *Ibidem*.
- <sup>18</sup> Cfr. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963, p.177.
- <sup>19</sup> Cfr. H. Fromm, "La caratterologia psicoanalitica ed il suo significato per la psicologia sociale", in M. Horkheimer, *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino, Utet, 1974, p. 79. D'accordo con Horkheimer, risponde con il concetto di «interiorizzazione della costrizione» derivante dalla struttura familiare naturale.
- <sup>20</sup> Cfr. E. Bloch, *Soggetto-oggetto: commento a Hegel*, Bologna, il Mulino, 1975, p. 8.
- <sup>21</sup> Così lo interpreta Bodei. Cfr. R. Bodei (introduzione), in E. Bloch, *Soggetto-oggetto*, cit., p. XVII.
- <sup>22</sup> Vedi J. G. Merquior, *Foucault*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 115.
- <sup>23</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 82.
- <sup>24</sup> Cfr. V. Cotesta, *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, Bari, Dedalo, 1979, p. 165.
- <sup>25</sup> Cfr. F. Neumann, *Behemoth: struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Milano, Feltrinelli, 1977, p.211.
- <sup>26</sup> Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967, p. 21 e ss.
- <sup>27</sup> Cfr. K. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, il Mulino, 1972, p. 436.
- <sup>28</sup> Vedi K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 69. Tutto il paragrafo 23 tratta dell'argomento.
- <sup>29</sup> *Ibidem*, p. 70.
- <sup>30</sup> *Ibidem*, p.72
- <sup>31</sup> Cfr. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, Vol. 1, p.234.
- <sup>32</sup> Cfr. K. Popper, "L'opinione pubblica e i principi liberali", in *Congetture e confutazioni*, cit., p. 213.
- <sup>33</sup> Cfr. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso. La Croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1973, p. 358.
- <sup>34</sup> Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978, p. 75
- <sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 119-20
- <sup>36</sup> Cfr. P.K., Feyerabend, *Contro il metodo: abbozzo per una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 7.
- <sup>37</sup> *Ibidem*, p. 69.
- <sup>38</sup> *Ibidem*, p. 25.
- <sup>39</sup> Cfr. P.K., Feyerabend, *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1976. p. 280.
- <sup>40</sup> Cfr. P.K. Feyerabend, *Contro il metodo*, cit., p. 179.
- <sup>41</sup> Cfr. P.K. Feyerabend, *Addio alla ragione*, Armando, Roma, 1990, pp.319.
- <sup>42</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 215.
- <sup>43</sup> Cfr. R. Nozick, *Anarchia, Stato, utopia: i fondamenti filosofici dello "Stato minimo"*, Firenze, Vallecchi, pp. 21 e ss.

<sup>44</sup> Cfr. J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris, p. 46.

<sup>45</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1987, pp 68 e ss.

<sup>46</sup> Cfr. W. Benjamin, "Tesi di Filosofia della storia", in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962, p. 81.

<sup>47</sup> Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di comunità, 1967, p. 642.

<sup>48</sup> Cfr. C. Schmitt, "Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità", in *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna, 1972, 1984<sup>2</sup>, p. 37.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>50</sup> Cfr. C. Schmitt, «Il concetto di "politico"», in *Le categorie del politico*, cit., p.181.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*, pp.179-180.

<sup>52</sup> Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990, p. 356.

<sup>53</sup> *Staat, Bewegung, Volk*, in Italia è uscito con "Stato, Movimento, Popolo", in *Principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze, Sansoni, 1935. Ne *Il Custode della Costituzione* Schmitt, prima, nel 1931, in risposta a Kelsen, aveva sostenuto che il liberalismo appare come «strabica» sommatoria di interessi particolari, un'«auto-organizzazione della società» mediata dai partiti politici. Cfr. C. Schmitt, *Il Custode della Costituzione*, Milano, Giuffrè, 1981, p. 123.

<sup>54</sup> Cfr. L. Von Mises, *L'Azione umana*, Torino, Utet, 1959, p. 61.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>57</sup> Cfr. L. Von Mises, *Liberalism in the classic tradition*, San Francisco, Cobden press, p. 57.

<sup>58</sup> Cfr. F. Von Hayek, "La natura e la storia del problema", in *Conoscenza, mercato, pianificazione: saggi di economia e di epistemologia*, Bologna, il Mulino, 1988, p.133.

<sup>59</sup> Cfr. D. Antiseri, "Friedrich August Von Hayek: dalla democrazia alla demarchia", in N. Abbagnano, *Storia della Filosofia* (di G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri), Torino, Utet, 1994, p. 165.

<sup>60</sup> Cfr. F. Von Hayek, *Verso la schiavitù*, Milano-Roma, Rizzoli, p. 68.

<sup>61</sup> Cfr. F. Von Hayek, "Dove va la democrazia", in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, Armando, p. 168.

<sup>62</sup> Cfr. F. Von Hayek, *La società libera*, Vallecchi, Firenze, 1969, pp. 48-49.

<sup>63</sup> Cfr. W.W. Barthley III, *Ecologia della razionalità* (a cura di A. Rainone), Roma, Armando, 1990, p. 157.



Mattucci Serafino Vecellio 1912/2004 *Striature in manganese su fondo turchese* sec. XX 1958 gres modellato con fondo di graniglia di vetro e filetti dipinti in blu scuro cm 67 x 23 Ø cm 12,70 collocazione: Teramo - Palazzo Melatino primo piano proprietà: Fondazione Tercas firmato e datato: S Mattucci/ 1958/ ITALY



Mattucci Serafino Vecellio, *Pannello: San Francesco che predica agli uccelli*