

Excursus

Antonio Chiochi

LA SOGLIA DIFFICILE

PROSPETTIVE E FIGURE DELLA CRISI
ALL'INGRESSO DEL NOVECENTO

R

ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI
Via Matteotti 127 - 83013 Mercogliano (Av)
1^a edizione marzo 1998
www.cooperweb.it/relazioni

INDICE

CAP. I SCACCO DEI SAPERI E GIOCO DELLA VITA	p. 4
CAP. II PENSARE I PROBLEMI: ELEVARE ALLA META E RITORNARE ALLE ORIGINI	8
CAP. III L'INCLUSIONE FILOSOFICA: CRITICA DEI SAPERI E DEI CODICI NOMINALISTICI	11
CAP. IV AUTOCRITICA DEL LEGAME SOCIOLOGICO: DALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA ALL'ANTROPOLOGIA POLITICA	14
CAP. V PROBLEMATICA DELLA DECISIONE E SPAZIO DEL POLITICO	18
CAP. VI IL DESTINO PROBLEMATICO DEL 'POLITICO': COMPIMENTO E MORTE DI HOBBS	21
NOTE	27

Cap. I SCACCO DEI SAPERI¹ E GIOCO DELLA VITA

Nella sua accezione più larga, l'epistemologia contemporanea fino a tutto Lyotard² ha operato una fondamentale distinzione tra: (i) scienza sociale monistica e (ii) scienza sociale dualistica. Col che: (i) l'unità diventa sinonimo di quiete e (ii) IL dualismo sinonimo di conflitto. In ulteriore determinazione, si può approssimare il seguente passaggio: (i) la quiete designa una posizione di dominio e (ii) il conflitto tratteggia un contesto di non-dominio. E ancora, conclusivamente: (i) una posizione di dominio rinvia a un modulo sociale organicistico e (ii) una di conflitto rimanda a un modello sociale dialettico. Ed è, così, che può accadere che la tecnologia dei primi rientri in conflitto con la lotta di classe dei secondi: la prima è semplicemente apportatrice di amministrazione e controllo; la seconda, di rivolgimento rivoluzionario.

Commenta Luhmann: «Nessuna teoria da prendere sul serio può collocarsi — di fronte ad alternative così formulate — da uno dei due lati»³.

Occorre, dunque, mettersi in cammino per ricercare un approccio teorico diverso, operando con Luhmann un'ulteriore precisazione: «Le sintesi teoriche, che meritano oggi un particolare interesse, non sono più motivate dalla tradizione metafisica. Non è possibile interpretarle né come riscrittura né come rovesciamento di posizioni metafisiche... La loro base argomentativa deriva, piuttosto, dagli sviluppi teorici interdisciplinari degli ultimi decenni, che sono determinati, principalmente, ma non esclusivamente dalle scienze della natura. Cito a Mo' di esempio: teoria dell'evoluzione, teoria dei sistemi, cibernetica, teoria delle relazioni autoreferenziali; ma anche studi per una teoria della conoscenza naturale»⁴.

Siffatto incamminamento si imbatte subito contro un luogo comune del modulo dialettico: non esiste uno sviluppo conforme a legge, a cui faccia seguito un ordine rappresentabile come sintesi. Le più avvedute ricerche contemporanee ci mostrano che l'ordine non "supera le contraddizioni", non toglie le opposizioni o risolve i conflitti. Le ricerche tanto nell'infinitamente piccolo che nell'infinitamente grande, per parafrasare Prigogine⁵, ci mostrano che *casi determinanti*, non già sintesi, producono un ordine. Più che sintesi, l'ordine qui, ci rammenta Luhmann, si palesa come "acquisizione combinatoria" sovrastante a presupposti casuali infrequenti⁶. L'ordine medesimo ha una autoreferenzialità, una capacità di autoriproduzione a partire da *chances* che promanano da se medesimo. Per dirla con Thom, l'ordine è una qualità provvista di "morfogenesi e stabilità strutturale"⁷.

L'approccio teorico diverso di cui si è alla ricerca, seppur debolmente, comincia meglio a configurarsi: si tratta di porre in relazione costellazioni interdisciplinari contemporanee con alcune delle correnti epistemologiche più vitali. E ancora. Si tratta di far interloquire i filoni della riproblematizzazione teorica con le ragioni del 'politico', operando in queste un parallelo processo di scavo e ri-concettualizzazione. Qui appare utile ciò che a Luhmann sembra sommarmente disutile: un'opera di scandaglio nei nessi metafisica/politica, filosofia morale/filosofia della storia, etica/politica, etc. Indubbiamente, come sostiene Luhmann, non si tratta di riscrittura e neppure di rovesciamento della metafisica o della filosofia. Il punto, anzi, è quello di pervenire a un allargamento dell'incrocio tra tutte le costellazioni disciplinari possibili, al punto da intenzionare un *crocevia* teorico più ampio possibile, rispettoso delle autonomie, ma anche fecondamente pluralistico. Un crocevia pluralistico: né organicista e neppure strutturalista.

Il banco di prova su cui impegnare, fin dalla partenza, un così fatto crocevia può essere questo: i tempi e le ragioni della crisi del fare politico e del fare scientifico; come pure del fare culturale e delle forme della vita e della storia. Si tratta di fare i conti con la crisi senza ritorno di queste tipologie e queste topologie.

Non basta la critica, più o meno dialettica e più o meno autocritica, di Kuhn⁸. Necessita, al contrario, uscire all'esterno delle costellazioni normative su cui si basa la "credenza scientifica" che sottostà al "paradigma" e su cui si regge lo scioglimento del "rompicapo". Solo in parte chi provoca un nuovo paradigma esce, per questo semplice fatto, fuori del normativismo scientifico. L'impegno non è dato dalla fuoriuscita dal paradigma scientifico normale, bensì dalla normatività della costellazione scientifica. Kuhn si ferma a metà strada. Per parte sua e da un'angolazione, per molti versi, opposta, Feyerabend compie un'altra metà strada⁹. Ma anche qui l'autocritica epistemologica non riesce ad andare oltre la crisi dell'epistemologia: smarrito è il fondamento e si resta senza fondazioni operative e interconnessionali. Se con Kuhn l'epistemo-

logia perviene alla consapevolezza dello stato di crisi cui è arrivata, con Feyerabend la crisi dell'epistemologia tenta di farsi "teoria dadaista della conoscenza" per una società libera.

Come ricorda Tonietti, occorre con Thom: (i) pensare una struttura intensa come *forma*, (ii) la quale sorregge il fenomeno in base a un *principio geometrico*, (iii) che, infine, manifesta un'esistenza *reale*; qui «la conoscenza consiste nel portare alla luce la struttura geometrica interna dei fenomeni»¹⁰. Portare alla luce, dunque, le *forme* attraverso cui i fenomeni divengono, permangono e mutano. Tutti i fenomeni viventi, storici e sociali sono studiabili in termini di morfogenesi; ma morfogenesi delle stesse idee.

«Se si dicesse, invece di opinione scientifica tentativo, e invece di verità, azione, l'opera di ogni buon fisico o matematico sopravanzerebbe di molto, per coraggio e forza rivoluzionaria, i più grandi fatti della storia... nella scienza accade ogni due o tre anni che una cosa considerata fino ad allora un errore rovesci improvvisamente tutti i concetti, o che un'idea umile e disprezzata diventi regina di un nuovo mondo di idee, e tali avvenimenti non sono soltanto rivoluzioni ma conducono in alto come una scala celeste. Nella scienza tutto è forte, disinvolto e splendido come nei racconti di fate. Solo che gli uomini non lo sanno, intuiva Ulrich; non sanno nemmeno lontanamente come si fa a pensare; se si potesse insegnare loro da capo a pensare, vivrebbero anche in un modo diverso»¹¹. E se si riuscisse da capo a vivere, si penserebbe anche in un modo diverso. Bisogna cercare i luoghi in cui pensiero del presente e presente del pensiero si reincontrino e intessano un fitto colloquio. Nel contatto, toccato rimane pure il senso del ricorso storico, per una possibile rideterminazione. È un *interesse di senso* quello che la critica della conoscenza va qui affermando. Interesse anche a conoscere la *manca di senso* che mutila l'effettuale naturale e storico. L'interesse a conoscere fatti è ricerca ed esperienza del loro senso; è attribuzione del senso mancante. Ed è qui — come nota Simmel ne "*I problemi di filosofia della storia*" (1892) — che si istituisce una distinzione tra (i) scienza storica e (ii) scienza di leggi che non fa mai "dissolvere" la prima, elevata al rango di "ideale scientifico assoluto", nella seconda¹². Giusto quanto afferma Simmel: «Anche se la scienza di leggi raggiungesse la perfezione assoluta, essa, presa da sola, non ci aiuterebbe neanche un po' a conoscere ciò che poi, effettivamente, accade ed è accaduto»¹³.

Ma la svolta inserita in questo crinale di indagine è già scritta nella filosofia della storia dell'idealismo classico tedesco ed Hegel ne è il più coerente assertore¹⁴. Il passaggio radicale si concreta nell'assunzione hegeliana del concetto di libertà come *valore unitario della storia universale*. Per Rickert, la svolta è affare che interessa soltanto il "dopo Hegel": «È possibile svincolare la filosofia della storia dalla metafisica, oppure essa presuppone sempre *due specie di essere*, cioè un mondo dei fenomeni, a cui gli avvenimenti storici devono essere riferiti se devono raccogliersi in uno sviluppo unitario e articolato?»¹⁵. A ben vedere, lo svincolo è già in Hegel, nel quale l'attribuzione di senso alla storia non può essere esclusivamente ridotta a un investimento esterno, un intervento al di fuori del decorso storico. Già in Hegel il conferimento di senso attiene all'azione di elementi temporali, non riducibili semplicemente all'atemporalità dello "Spirito Assoluto". Geraets ha tentato con successo una rilettura più aperturista e problematica del dettato hegeliano¹⁶. Del resto, basterebbe da sola la seguente citazione dai "*Lineamenti di filosofia del diritto*", per fare giustizia di tante convenzioni: «Affermare che una qualsiasi filosofia oltrepassi il mondo ad essa contemporaneo è stolto quanto affermare che un individuo salti oltre il proprio tempo».

Ma, ora, la svolta del "dopo Hegel" prende le distanze sia dalla soluzione prospettata da Rickert, consistente in due specie di essere; sia dalla soluzione prospettata da Simmel, secondo cui problema cardine della filosofia è «il significato eterno del temporale»¹⁷. In ballo è, per l'appunto, la coniugazione dei concetti di eternità, libertà e temporalità, di per sé pluriassorbenti, come valori discontinui e differenziati di una storia tanto universale quanto ricca di localismi e pluralismi. Come ricordava Thom: «Una teoria non locale non può essere considerata *stricto sensu* come scientifica e questo per la ragione evidente che non possiamo agire né conoscere che localmente»¹⁸. La svolta in questione revoca in dubbio la sistematica tradizionale relativa al conflitto tra locale e globale e alla loro stessa coappartenenza. Lo stesso Simmel, d'altronde, comincia a compiere primi passi in tale direzione, allorché definisce la sociologia una «scienza eclettica», riepilogativa e rielaborativa, che va costituendosi come «scienza della seconda potenza»¹⁹.

Forse, è da pensare l'intera società, non soltanto la scienza, come *gioco*: la società «non è una sostanza e, di per sé, non è nulla di concreto; è un evento, è la funzione dell'"agire e patire", è il destino e la forma cui ciascuno va soggetto per via degli altri»²⁰. Il gioco è qui esat-

tamente quello del patire e dell'agire delle forme della società e delle forme della vita, oltre una dilemma elementare e lo scetticismo gnoseologico che rescinde traumaticamente il soggetto dall'oggetto. Il pluralismo dei principi non è che una delle tante forme espressive del pluralismo delle forme. Le teoriche della concordanza e della conciliazione con la realtà, come pure quelle del riflesso, non hanno ragione di sopravvivere. Particolare rilievo ha, in proposito, questo ragionamento simmelliano: «Il realismo conoscitivo che interpreta la verità come concordanza del pensiero, nel senso di un'immagine speculare, con l'oggetto a esso assolutamente esterno è stato ormai superato per le scienze della natura. È anche relativamente facile capire che l'espressione dell'accadere reale mediante formule matematiche, atomi, meccanismi e dinamismi, è solo una formulazione simbolica, una costruzione basata su categorie spirituali, che è solo un sistema di segni per il suo oggetto, e tutto meno che una copia o ricalco ... bisogna rendersi conto che ogni conoscenza è una traduzione del dato immediato in una nuova lingua, con le forme, le categorie e le esigenze che solo a lei sono proprie ... La verità storica non è una mera copia, bensì un'attività spirituale che trasforma la sua materia»²¹. Il gioco consiste proprio in questo: tradurre in una nuova lingua i dati immediati e tradurre in una nuova società la nuova lingua. Per quanto attiene alla prima dimensione del gioco, evidente è la presenza anticipatrice di motivi riconducibili al "secondo Wittgenstein"; intorno alla seconda, invece, si consuma la tragicità della poetica radicale e del vissuto esistenziale della grande Ingeborg Bachmann, in cui il mondo diventa estensione e, nel contempo, sublimazione catartica impossibile della società.

Ma ritorniamo a Simmel. Tra nuova lingua e nuovo mondo si situano il patire e l'agire del gioco. Ma questo può essere solo il "gioco della vita". Ed è proprio qui che Simmel va oltre Hegel. Osserva giustamente Racinaro: «Il problema del *sensu* — a cominciare da quello del senso degli attori sociali e storici, che stava già alla base di uno scritto come *I presupposti della filosofia della storia* — è concepibile come tale solo in un universo, che — diversamente da quello hegeliano — non abbia più, di per sé, un senso. Solo in un universo cui tale *sensu* debba, di volta in volta, essere faticosamente conferito. La complicazione del rapporto mezzo/scopi, tipica del mondo contemporaneo, ha come presupposto (e, a un tempo, come risultato) l'incertezza circa il *telos* ultimo dell'agire. La teologia che governava il passaggio dalla famiglia alla società civile, allo Stato, solo per fare un esempio, si è interrotta; la determinatezza e la ricchezza della personalità, inoltre, è proporzionale non al suo grado di partecipazione all'universale, bensì al suo grado di differenziazione»²². Ma la differenziazione dall'universale è uno dei modi per parteciparvi, una forma di appartenenza che lo sviluppa e slabbra. Da qui prende le mosse il ricorrere della crisi dell'universale, della società e delle sue forme, come crisi endogena. Tanto più si può legittimamente affermare: «Occorre avere il coraggio teoretico di affrontare il problema delle radici, riconoscendo quella che è la vera e propria "tragedia della cultura"»²³. Insorge, allora, una domanda nuova: come conciliare il dissidio profondo che si dà tra vita e forme della vita? Intorno a questo tavolo Simmel gioca la sua scommessa più elevata: «le forze distruttrici dirette contro un'entità scaturiscono proprio dagli strati più profondi di questa stessa entità e con la sua distruzione si compie un destino che era innato in essa e che costituisce lo sviluppo logico della stessa struttura con cui l'entità ha costruito la propria positività»²⁴. Ma questo sviluppo autodistruttivo, logico e necessario, approda a una riapertura del mondo. L'entità che si autodistrugge positivamente riapre il mondo, dopo averne cercato le aperture. Da questa autodistruttività diparte una rimessa in moto dell'infinità del mondo, oltre i confini già sperimentati dell'infinito. Come dice Kleist: «Cercare le aperture del mondo, dalla sua parte di dietro»²⁵. Tale è l'esperienza quotidiana dell'infinito, delle sue cerchie in via di crescente differenziazione ed estensione oltre il limite. Qui viene meno la critica di "immediatismo" e "misticismo" elevata contro Simmel da Cassirer²⁶. Semmai, si tratta di spingere ancora più avanti l'assunto simmelliano. Al termine del "processo di oggettivizzazione" della vita e dell'autodistruzione delle forme della vita c'è tanto l'altro soggetto, che accoglie l'opera, quanto il cominciamento dischiuso di un'altra opera, che raccoglie soggetti nuovi. Il senso mancante attribuito alla storia sta tanto in quest'opera che in questi soggetti. Vita e forme della vita si trascendono, esattamente a misura in cui si ritraggono in se stesse, divaricandosi l'una dalle altre. Solo una nuova opera e un soggetto altro possono riportare in contatto le forme del dissidio e della differenziazione. Una nuova società e un nuovo gioco. Un nuovo pensiero e un nuovo modo di vivere. Una nuova lingua per ogni dato immediato. Le forme della vita e la vita sperimentano in proprio e su di sé la catastrofe e in sé si trasformano. Simmel avverte qui «la tragicità del fatto che la vita, solo per poter esistere, deve trasformarsi in non-vita»²⁷.

La non-vita: l'interregno, il passaggio catastrofico della svolta e della trasformazione estrema. In quanto tale, la non-vita non è equiparabile alle forme della vita. Più che essere l'altro della vita, queste ultime ne costituiscono, più pregnantemente, l'ascesi e il ritrarsi interiore, il rovesciamento e il mutamento interno. È nella interiorità della vita che le forme della vita trovano più intensamente spazio col loro agire e patire. *Objettivazione* della vita e *autodistruzione* delle forme della vita diventano esperienza e attribuzione di senso. Non-vita è *mancanza*: mancanza di questa esperienza e di questa attribuzione: esperienza catastrofica, bloccata, della mancanza; mancanza irrimediabile, senza sbocchi. È vuoto territorio di replicazione: attimi e, quindi, dramma; epoca e, quindi, tragedia inenarrabile. Il vuoto si ritrae su se stesso e non riesce a trovare le aperture del mondo, invischiato nel senso perduto: autodistrutto e incenerito dal decorso storico, perde lo stesso senso del passato. Non-vita è perdizione indicibile, dolore senza conquiste e sofferenza senza scoperte. In tale immane rovina di senso, il primato della logica, della razionalità, dell'etica, della metafisica, etc. non riesce ad accampare diritto alcuno. Primeggia la centralità del senso, anche nelle forme estreme e negative della rovina del senso. Ogni forma di critica e di gnoseologia neokantiana vede franarsi il terreno sotto i piedi, infondati risultando i relativi criteri di validità della conoscenza e della verità.

Dice Simmel: «Io mi pongo nel concetto della vita come nel centro; da qui parte la via che conduce, da una parte, all'anima e all'io; dall'altra, all'idea, al cosmo, all'assoluto... La vita pare essere l'obiettività somma, nella quale possiamo spingerci immediatamente come soggetti spirituali, la più ampia e solida obiezione del soggetto. Con la vita ci troviamo nella posizione di mezzo tra l'io e l'idea, soggetto e oggetto, persona e cosmo»²⁸. La crisi, il passaggio e il distacco stanno nella posizione di mezzo tra vita e non-vita, al di là del limite della vita oggettivata e al di qua del senso ricco verso cui si va alla ricerca. La crisi è, contemporaneamente, lo scoglio contro cui la crescita della vita si impiglia e il necessario punto di passaggio dell'accrescimento. È il ponte su cui il "dover essere" del senso va transitando, per guadagnarsi l'altra riva. Nella traversata, per dirla con Simmel, non solo vi è produzione fisiologica di "più-vita", ma spiritualmente si ingenera un universo frammentato che è "più-che-vita"²⁹. Nel punto di passaggio, al limite superiore della crisi, maggiormente risalta la non-trasparenza della realtà, il carattere sfumato dei suoi contorni, come ricorda Racinaro³⁰. La crisi è, sì, come ribadisce Racinaro, "ritenzione e protensione verso il futuro", ma è anche corpo del presente che si solidifica, accommiatandosi dal passato e scrivendo la storia del futuro. La trasparenza dei concetti, quanto essi più si affinano e astrattizzano, ha come contraltare l'estrema complicazione dei dati della realtà, soprattutto di quelli più superficiali. Per Simmel, i concetti sono «frammenti di mondo, ognuno dei quali significa, in generale, una totalità, formata in modo particolare, di contenuti universali»; per cui inafferrabile è qui proprio la superficie: «Non ciò che si trova *dietro* l'immagine scientifica delle cose — l'oscuro, l'in sé, l'inafferrabile — è al di là della conoscenza, ma viceversa, proprio l'immediato, l'immagine pienamente sensibile, la superficie a noi rivolta delle cose»³¹. Il crocevia teorico di cui si è alla ricerca deve riuscire a calare il suo ponte levatoio tra la profonda trasparenza del concetto — il "fondamento" — e l'inafferrabile superficie opaca dei fenomeni immediati, i quali sembrano non rinviare ad alcun fondamento. Attingere a questa superficie è possibile soltanto se, con Simmel, cominciamo a considerare che in "ogni punto dell'esistenza" è presente, agisce e patisce "una pluralità di forze". Ragion per cui, anche nell'agire e patire più «fertile e creativo, sentiamo che qualcosa non è ancora giunto a completa espressione». Qui non basta più uno scavo in profondità; urge scavare *ai margini, sul limite*, rompendo gli argini dei *confini* esperiti, sulla superficie e tra le superfici. È questione anche di movimento entro la dinamica dei problemi e sui bordi di questi ultimi. È, questa, una delle eredità più preziose che ci lascia Simmel. E si tratta, infine e ancora una volta, del *primato delle forme*.

Cap. II PENSARE I PROBLEMI: ELEVARESI ALLA META E RITORNARE ALLE ORIGINI

Ricordando Marx Scheler, Nicolai Hartmann osserva: «Chi vuol essere all'altezza della serietà dell'ora può essere il suo annunciatore solo muovendo da essa e non stando, appartato dal mondo, in disparte... Chi cammina in prima linea deve necessariamente andare avanti, senza temere l'apparenza dell'inconsequenza. Scheler non la temette. Per questo incappò nell'odio di coloro che stanno fermi, ma conservò la conseguenza dell'interiore continuità. Egli non era un costruttore di sistemi, anche se tutto ciò che egli affrontava prendeva, sotto le sue mani, forma sistematica. Non aveva nessuna simpatia per coloro che partendo da una tesi, sia pure ben fondata, ne traggono comodamente le conseguenze senza rivederne essi stessi continuamente i fondamenti. Egli era fondamentalmente un pensatore di problemi. Il che lo riportò incessantemente all'origine. Ed ogni volta che ivi gli si presentò qualcosa di nuovo egli dovette contraddire l'antico»¹.

Muovere dall'ora e non fermarsi mai. Il che significa pure ritornare incessantemente all'origine a da lì ripartire, ripensarla e variarla, «senza preoccupazione di una sistematica coerenza esteriore»². Ritornare alle origini vuole pure dire ricercare la complicatezza delle cose. Come ricorda Racinaro, ciò che è guardato da lontano ha una sua semplice chiarezza; osservato da vicino torna a complicarsi³. Uno sguardo da lontano deve saper guardare anche da vicino; uno sguardo ravvicinato deve saper guardare anche lontano. Vicino/lontano: un'altra dicotomia salta. Insorge una nuova sfida: il vicino nel lontano e il lontano nel vicino. L'asserto "muoversi dall'ora e non fermarsi mai" si carica di un nuovo senso. Si può riconsiderare da qui la seguente posizione di Scheler: «Diventare uomini significa elevarsi, in forza dello spirito, fino alla condizione di apertura al mondo»⁴. Con una precisazione: diventare uomini implica che lo si è già; elevarsi implica che si è già su di un piano elevato; condizione di apertura al mondo è possibilità afferrabile anche perché il mondo è di già aperto. Il mondo vive di aperture. L'uomo è una delle aperture del mondo. Ancora con Scheler, possiamo dire: i metodi debbono seguire le cose e non le cose seguire i metodi⁵. E, dunque, aggiungere: gli uomini debbono seguire il mondo, ritrovando le sue aperture, passando attraverso di esse verso mondi nuovi. Nel passaggio si formano "uomini nuovi". Nel senso che si diventa e ridiventa "uomini nuovi" all'altezza di questo passaggio e nel suo mutevole ripresentarsi. È l'attraversamento che eleva l'uomo: da vicino e interno al mondo, l'uomo arriva lontano, all'esterno del mondo. Ma il transito non è solo *dall'origine interna all'approdo esterno*. Al tempo stesso, è ritorno transitante *verso l'origine*. È possibile ritornare alle radici solo partendo da lontano; è possibile andare lontano solo muovendo dalle origini. Seguire il mondo diventa per gli uomini seguire se stessi, dalle loro origini fino agli esiti più lontani e a ritroso.

Questo è un approdo a cui, per altre vie, giunge lo stesso Scheler⁶. Come ci ricorda Racinaro: «Il rapporto dominante, cioè, è ora quello della *partecipazione* all'essere. E il *sapere* stesso altro non è che una forma di partecipazione all'essere, vale a dire la partecipazione a quell'essere che si caratterizza come essere *oggettivabile*»⁷. La svolta qui segnata da Scheler rispetto a Kant e al neokantismo è prontamente rilevata da Racinaro: «Il primato va al *senso*, e la logica (la teoria della conoscenza) è, tutt'al più, uno dei *possibili* modi di conferimento del senso»⁸. Primato, dunque, al conferimento del senso e ai suoi possibili modi. È utile riconsiderare da questa angolazione problematica un altro assunto scheleriano: quello riguardante la «capacità di oggettivazione dello spirito» e la differenza uomo/animale su queste basi categorizzate. Per Scheler: «L'animale non ha "oggetti", esso vive solo estaticamente *entro* il suo ambiente, che porta strutturato in sé come la lumaca la sua conchiglia, ovunque vada, e non è più in grado di oggettivare codesto ambiente. L'animale non sa quindi allontanare, distanziare l'"ambiente" in un "mondo", (o in un simbolo) come è in grado di fare l'uomo... *L'essere-oggetto rappresenta pertanto la categoria più formale dell'aspetto logico dello spirito*»⁹. E ancora: «Raccoglimento, autocoscienza, capacità di oggettivare, ciò che originariamente resiste alla tendenza, formano pertanto un'unica e inscindibile struttura, che, come tale, è propria solo dell'uomo»¹⁰. Ma lo spirito può oggettivare, distanziare l'ambiente in *un mondo*; non può, invece, "generare" e "sopprimere": lo spirito guidato «dalle idee e dai valori, rifiuta per un verso a tutti gli impulsi della vita istintiva, contrari alle une e agli altri, le rappresentazioni indispensabili alla loro atti-

vità; e, per l'altro, privilegia le tendenze sopite, le quali rappresentazioni favoriscono l'idea e il valore ... Noi chiameremo "conduzione" un tale processo fondamentale di "inibizione" e di "liberazione" degli impulsi istintivi, operato dalla volontà spirituale; e chiameremo "direzione" il disegno, per così dire, di quelle idee e di quei valori che si realizzano solo mediante spinte istintive. Quello che però lo *spirito* non può compiere, è *generare* e sopprimere, aumentare e diminuire una qualsiasi forza istintiva»¹¹. Lo spirito capace di oggettivare è anche uno spirito impotente. Capacità di oggettivazione e impotenza sono due attributi ineliminabili dello spirito, così come pensato da Scheler. A questo svincolo Racinaro coglie un'aporia della riflessione scheleriana: «Nonostante tutto, infatti, se lo spirito deve "inibire" e, di volta in volta, "liberare" il *Drang* (l'impulso vitale) non può non essere dotato di una originale potenza. L'uso stesso dell'espressione negativa: *non fiat* tradisce involontariamente una difficoltà di fondo. Parlare di potenza non significa, necessariamente, parlare di una forza che produce un cambiamento diretto»¹². Ma impotenza dello spirito è anche sua "quiete", di contro alla "tempesta della vita" quale vero "fondamento del mondo". È possibile qui risalire dalla aporia a una dicotomia: quella tra spirito e mondo, tra impotenza e potenza, tra spirito e vita. Nonostante la sopravvivenza degli elementi della polarizzazione, Scheler comincia a pensare la dicotomia in termini di legame assorbente e unitario. Con un limite di fondo, però: in lui, il legame unitario rimane circoscritto ai *fenomeni vitali*. Il passaggio seguente è, in proposito, illuminante: «*Amore, dolore, morte, formazione di unità e promozione* del livello di organizzazione ... attraverso la differenziazione del livello di organizzazione ... attraverso la differenziazione e l'integrazione: tutto questo costituisce già nella sfera dell'essere puramente vitale un gruppo di fenomeni e di *stati necessari e inscindibilmente omogenei*. Non è facile pensare questo insieme. Ma dobbiamo abbracciare in un'intuizione semplice l'unità tutta interna e necessaria di questi grandi elementari fenomeni vitali»¹³. Intuizione semplice e verità che, però, non eliminano le differenze e le autonomie: «soltanto il *conflitto* tra parti indipendenti e autonome e la loro posizione funzionale in un tutto in cui sono solo solidali, è il *fondamento ontologico generale* della possibilità ideale che *in un mondo* vi siano sofferenza e dolore»¹⁴.

Lo spirito non riesce a racchiudere in sé gli spazi della vita che, però, hanno un tempo storico. Lo spirito non solo non ha tempo, ma non ha nemmeno spazio: temporalità e spazialità sembrano appartenere solo alla vita. Capacità di oggettivazione da parte dello spirito è qui sua eternità. Impotenza dello spirito è qui sua metaspazialità e metatemporalità. Osserva Racinaro: «la questione del rapporto tra spirito e vita diviene, allora, quella del rapporto tra *eternità e tempo*, tra *metafisica e storia*»¹⁵. Il tempo, dunque, come tema della filosofia della storia, nella doppia accettazione di storia cosmologica e storia antropologica.

De Giovanni fa risalire a Kant (CRITICA DELLA RAGION PURA) lo scarto gnoseologico e filosofico sussistente tra il soggetto, capace di conferire la *rappresentazione*, e l'impossibilità da parte della rappresentazione di *determinare l'esistenza* del soggetto nel tempo¹⁶. Rinvenibile, al riguardo, è lo «scarto incolmabile fra il soggetto delle categorie e la sua conoscibilità *attraverso* le categorie... È la necessità del tempo che pone *per primo* quello scarto incolmabile»¹⁷. Sulla scia della lettura di Hegel operata da Kojève, De Giovanni¹⁸ ritiene che Kant ponga il tempo come il "diverso" dell'eternità, come il suo assolutamente altro e non reciproco¹⁹. Precisamente: il tempo è il "diverso" a cui il concetto di eternità deve riferirsi, per poter necessariamente categorizzarsi. Ma il tempo è anche un "diverso" in quanto molteplice: in quanto relazione con l'eterno, è relazione con la molteplicità. Ricorda Kojève che relazione col "diverso" è "conoscenza", in quanto "identificazione" del rapporto e dei suoi termini²⁰. E continua: «identificazione del diverso è già Tempo»²¹. Ne consegue che «la conoscenza può attuarsi solo nel tempo». Pensare è operare identificazioni del diverso: vale a dire: conoscere. Pertanto, l'uomo pensa e conosce solo *temporalmente*. Il mondo dell'uomo che pensa e conosce è un mondo temporale. Da qui la conclusione kojéviana: «se l'effettivo pensiero umano si riferisce a ciò che è nel tempo, l'analisi kantiana dimostra che il Tempo rende possibile l'effettivo esercizio del pensiero». Il concetto opera una identificazione e si pone come l'identità. L'eternità è qui il concetto del tempo; concetto che, in quanto tale, è diverso dal tempo. Riappare lo scarto ineliminabile tra il determinante e il determinato, il soggetto e l'oggetto. De Giovanni rinviene, in proposito, una "dissimetria" risalente a Kant, per l'appunto: la dissimetria tra concetto e tempo. Il concetto, in quanto eterno e appellantesi all'eternità, è *fuori e prima* del tempo²².

Già Kojève scrive: «Se il concetto è *eterno*, vuol dire che c'è qualcosa nell'Uomo che lo pone fuori del Tempo ... Ma nella misura in cui c'è un *concetto a priori*, il rapporto al Tempo si attua "prima" del Tempo»²³. La dissimetria argomentata da De Giovanni nasce dalla circostanza che

qui c'è un momento in cui il rapporto tra i due simmetrici — identico e diverso — prevede e ammette l'esistenza soltanto di uno dei due: l'identico. Concetto, identico ed eterno godono di extratemporalità. Se ne deve concludere che il termine relazionale forte è il diverso, il tempo, presupponendo e ammettendo sempre l'esistenza del suo reciproco, l'identico. Il tempo determina il concetto e non il concetto il tempo. Il diverso determina l'identico e non l'identico il diverso. Se ne deve concludere che il tempo è senza soggetto fondante. Il che indica, del pari, che il soggetto si fonda prima e fuori della trama del tempo. Il soggetto non ha temporalità e si attua prima del tempo. Il soggetto non può qui essere soggetto temporale. Osserva De Giovanni: «Questa situazione conduce all'impossibilità della trasparenza logica del soggetto fondante, all'insondabilità della sua esistenza, dal momento che l'esistenza determinabile non può che essere mediata dall'esperienza interna del tempo»²⁴. L'esistenza del soggetto fondante può, allora, divenire sondabile soltanto se riesce a farsi "esperienza esterna" del tempo, esperienza dell'indeterminato e essa stessa atto di fondazione, attraverso cui il soggetto riafferma la sua determinabilità, poiché comincia a determinarsi fuori delle scansioni del tempo determinato. L'eternità cessa qui di essere una identità atemporale, tragicamente orfana del suo reciproco. È esperienza del *tempo diverso*, del tempo superiore, del tempo eccedente reimmesso nel tempo dato. La dissimetria salta. La simmetria viene reintrodotta. Ma si tratta di una simmetria ricombinata, in cui la funzionalità del tutto (in rapporto) convive con il conflitto e l'autonomia delle parti singole. Eternità e tempo tornano a slittare l'una nell'altro; metafisica e storia tornano a compenetrarsi, non solo a escludersi. L'eternità non attiene più alla vita senza tempo del concetto o all'impossibilità e impotenza potente del soggetto fondante. La vita stessa si carica di eternità. Vita e spirito, squarciata l'antica antinomia, si pongono come altro e reciproco completamente l'una dell'altro. L'impotenza temporale dello spirito, la sua eternità, trascina la vita fuori dai limiti del tempo, facendogliene rompere gli argini e conducendola al di là e al di qua dei suoi confini. La potenza temporale della vita e la sua caducità traggono dall'indeterminato le costellazioni pulsanti dell'eternità. Il tempo perduto non è solo quello che si ha alle spalle; ma anche quello che non si riesce ad acquisire, che non si riesce a strappare all'eternità dello spirito, per trasferirlo nella temporalità della vita. Riaccedere alla territorialità del tempo non è esercizio di memoria: senza rompere gli argini del tempo con le travi dell'eternità, nemmeno più ricordare è possibile. Eternità è tempo storico che vive e si sviluppa oltre la storia. Storia è ritenzione molecolare di occasioni e ragioni di eternità che si espandono verso il loro interno. La storia è un continuo ritornare alle origini dai luoghi progressivamente più lontani, a cui ha provvisoriamente condotto l'eternità. Di nuovo: il vicino nel lontano e il lontano nel vicino.

Ed è così — e qui — che la storia si libera dalla *sua* filosofia. Da qui un doppio ordine di conseguenze. Innanzitutto, il tema tanto caro allo storicismo tedesco del primo Novecento, con propaggini fino a tutti gli anni '40, della *fine della storia* è più precisamente posizionabile come *crisi della filosofia della storia*. Secondariamente, Scheler, proprio avvertendo tale precipitazione critica, orienta la sua ricerca nei termini di una *sociologia del sapere*, tutta tesa a disvelare la *legge* regolante l'interrelazione tra *fattori ideali* (lo spirito) e *fattori reali* (la vita)²⁵. Più esattamente ancora: Scheler parla di *cooperazione* tra il diverso ordine di questi fattori. Ma, ora, si dà cooperazione soltanto tra *attività*. Compito della sociologia scheleriana è la ricerca dell'*ordine legiferante* di tali attività ideali e reali. Per Scheler: «... non si tratta di una legge di ciò che è già avvenuto in forma compiuta nella successione temporale, bensì di una legge del *possibile divenire* dinamico di un qualsiasi avvenimento nell'ordine dell'agire temporale»²⁶. La critica della filosofia della storia imperante, scavando nel fecondo solco inaugurato da Simmel, si intreccia con una sistematica confutazione degli asserti fondamentali delle costruzioni scientifiche e sociologiche dell'epoca.

Cap. III
L'INCLUSIONE FILOSOFICA:
CRITICA DEI SAPERI E DEI CODICI NOMINALISTICI

Vediamo meglio in che rapporto si situa la sociologia del sapere con le scienze sociali del tempo. Per farlo, ci soffermiamo in maniera anomala non sull'opera che tratta nello specifico il tema sociologico del sapere; bensì su alcune note antiweberiane da Scheler redatte agli inizi degli anni '20: è in queste intense e corrosive note che la rottura scheleriana si delinea in tutta la sua ampiezza. Già l'abbrivio è dei più scardinati: «Nelle scienze sociali e dello spirito il positivismo credeva di poter dare ad esse un fondamento: quello della "morale scientifica". Esso non vedeva che aveva determinato l'oggetto e il metodo di questa scienza solo grazie al fatto che insegnava a *prescindere artificialmente* dalla personalità, dalla sua libertà e dai fattori puramente etici in generale. Giungeva a una morale "scientifica" prescindendo dai fattori morali — è questo il controsenso dell'impresa positivista»¹. Chi per primo, continua Scheler, rileva l'errore positivista di ricondurre tutti i fattori sociali e le sfere della personalità e dell'etica alla razionalità scientifica è Max Weber². Dal punto di vista della razionalità scientifica, si danno due ordini di scoperta relazionale: (i) le *relazioni legali* che innervano ogni sistema assiologico e ogni concezione del mondo; (ii) le *relazioni di senso* che costituiscono l'attributo dei dati di realtà, secondo una ben specificata *Weltanschauung*³. La scienza, dunque, disvela qui la *legalità* del valore e delle concezioni del mondo, per modo che i dati di fatto corrispondenti risultino essere condizionamenti legalizzati. Dati di fatto, mondo e vita possiedono sempre una *qualità legale*. Nello scoprirla, in realtà, la scienza è come se legalizzasse il mondo, trasformato in un universo legale. Risulta, pertanto, calzante la seguente osservazione di Scheler: «Questo ideale scientifico è, da un punto di vista essenzialmente sociologico, di fatto legato alla *democrazia moderna*. Poiché esso distingue, nei compiti complessivi della conoscenza umana, proprio quelli che sono risolvibili in modo *universalmente umano e universalmente valido*; i cui oggetti sono, dal punto di vista dell'esistenza e del valore, relativi all'uomo, nei limiti in cui si prescinde da tutte le *particolari* attitudini innate, da tutte le particolarità personali di razza e di ceto. Ma come la democrazia, in quanto ideale politico, non può fare progredire la storia per mezzo di una posizione *positiva* di fini — la storia, piuttosto, prende da sempre le mosse da *élites* e minoranze, capi e persone — allo stesso modo la scienza non può sviluppare dal proprio intimo un sistema di valori e di idee, che possa costituire la base di una *Weltanschauung*. Morale, metafisica, religione, sono *transscientifiche*»⁴.

La critica alla razionalità scientifica, alla sua pretesa di universalità, è — come si vede — radicale; altrettanto radicale è la critica alla pretesa di universalismo con cui si ammanta la democrazia moderna. L'ideale scientifico viene meno a confronto del particolare che affolla la vita e ogni forma di vita associata; l'ideale politico democratico naufraga di fronte alla impossibilità di costruire storia a mezzo di aggregati universalistici, a mezzo di cittadini ridotti a massa. Anzi, sotto quest'ultimo riguardo, la democrazia moderna è un ulteriore e ben più incisivo strumento di spossessamento dell'individuo-cittadino dei mezzi di produzione della politica. E non solo della politica. Sempre più l'ideale democratico universalistico, che scade in vieta ideologia, corrisponde all'effettualità di una moderna oligarchia. Rimanendo alla riflessione scheleriana, si può certamente parlare di *epoca del livellamento*⁵. Ma trattasi di livellamento nella privazione, il quale appare come il prodotto su scala di massa delle privazioni, rileggendo Hölderlin con una curvatura secca verso le condizioni attuali. Privazione persino dell'identità e del proprio posto nel mondo: il velo dell'indifferenza copre e corrode le differenze. Per cui Scheler può dire: «In quasi diecimila anni di storia noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente "problematico" per se stesso, in cui egli non sa più che cosa è, ma allo stesso tempo *sa anche che non lo sa*»⁶. Giustamente, Racinaro mette in rilievo la radicalità della svolta teorica a cui Scheler, in corrispondenza di una siffatta transizione epocale, tende a lavorare; giustamente, ricava che in Scheler il livellamento, come destino dell'epoca, «compone una trasformazione della forma della politica»⁷.

Ma, prosegue Scheler, la critica weberiana all'ideale scientifico positivista non è ancora completa; anzi, è largamente insufficiente. Occorre assumere come bersaglio critico la metafisica che fonda la scienza; e, precisamente: la «*metafisica precritica della "Weltanschauung naturale"*»⁸. Ancora più nettamente: «Max Weber abbandona le questioni che esorbitano dal suo

concetto di scienza di ciò che è "tecnicamente importante" a una opzione del tutto arazionale, per mezzo della volontà: e, quindi, alla semplice lotta dei partiti e dei gruppi. Il suo errore radicale è ritenere che i valori materiali hanno soltanto significato soggettivo, e che *non ci può* essere una via di *conoscenza vincolante di cose e valori oggettivi*, di beni e sistemi di beni, al di là della scienza positiva; inoltre, che non ci può essere un "convincere" e un arricchirsi spirituale fra i rappresentanti di diversi sistemi di valore. Ma è vero il contrario⁹. È il termine medio di filosofia e di saggezza — medio tra fede, religione e scienza positiva — che, per Scheler, manca in Weber¹⁰. Ne discende che tutto riprecipita nel *nominalismo* che postula l'inintelligibilità e l'impenetrabilità dell'elemento irrazionale e di quello intimo-destinale. Il nome si separa dalle cose. È il nome della cosa che sancisce il distacco traumatico: da un lato, il nome e le sue geometrie razionali; dall'altro, le cose e l'oscurante caos. Il concetto, l'idealtipo, occupa per intero la scena.

L'importanza dell'obiezione scheleriana appare decisiva e salutare: nelle forme del razionalismo nominalista scientifico è stanato l'ultimo ricettacolo all'interno del quale il *pensiero nominalista*¹¹ era andato occultandosi. Col che viene espressamente richiesto il conto al *dualismo nominativo* che procede per il tramite della dissoluzione di uno degli elementi del dissidio. Come si vedrà meglio.

L'abbandono del punto di vista scientifico-nominalista colloca l'orizzonte di Scheler oltre la crisi della storiografia, facendolo fuoriuscire dalle secche della contrapposizione di *storia* e *storiografia* (Geschichte vs. Historie). Conoscenza di storia e della storia diviene comprensione dell'atto storico. Quest'ultimo è, al tempo stesso: (i) il *nuovo*; (ii) la *traccia* del movimento dinamico della vita che (tracciando dietro di sé), fa giacere l'*altro*: il *divenuto-così*. Occorre partire alla ricerca dell'altro. In esso, ogni istante della storia diviene storia. E diviene in ogni istante. L'atto, secondo cui e in cui la storia in ogni istante diventa storia, costituisce, per Scheler, l'*es-senza* della storia. In questo atto, pertanto, sta il vincolo rispetto al divenuto e sta la delimitazione futura dell'avvenire. Sicché — e ci approssiamo al nodo maggiormente in tensione della critica scheleriana al nominalismo weberiano — *questo* atto sta *prima* e *al di là*. *L'istante è eterno*. Può cessare l'indicibile tormento di Faust intorno alla fuga dell'attimo. È il durare dell'istante che ci parla del suo permanere. Così come la sua durata ci dice delle nuove forme dell'istantaneità, per cui un istante eterno non è mai lo stesso attimo. D'altro canto, il permanere dell'istante ci riporta incessantemente sullo sbalzo del tempo, in cui esso non solo è dissolvibile e si dissolve, ma pure è costruibile e si costruisce. E, allora: individualità delle forme e dei contenuti; ma pure sovranità di futuro e del futuro, determinazione del senso dello scorrere storico. Diversamente dal razionalismo nominalistico, il futuro non appare più sottratto alla possibilità storica: non compare sprovvisto di un "margine saldo" o come "terra azzurra" dei sogni. Incalcolabile era il tempo e senza tracce era la vita: la storia appariva come calcolo, calcolabilità brutalmente razionale. Coperto risultava il pulsare del moto delle forme della vita che qui, in quanto incalcolabili e irrapresentabili come forme idealtipiche razionali, risultavano drammaticamente perdute e cancellate. Da questa posizione, il destino dell'epoca appare come perdita inenarrabile e definitiva della vita, sulla cui dissoluzione si basa la costruzione della storia e il fare storia — e storia politica e sociale — degli uomini associati¹².

Lo scetticismo disincantato weberiano ha, come rilevato da Scheler, un fondale tragico¹³. Lontano dallo sfondo, più avanti sul proscenio, l'idealtipo concettualizzato si trasforma in macchina amministratrice: la dissoluzione delle forme e delle sfere della vita assume le sembianze di una costruzione pianificatrice della politica e della storia della civiltà, ormai per Weber giunte al loro punto di possibile tracollo. In Weber, più che scoprire la "gabbia d'acciaio", il disincanto è la "gabbia d'acciaio": gabbia del concetto postulato dalla metafisica scientifica, di cui la burocratizzazione e la tecnicizzazione non sono che l'involucro sociale, il guscio protettivo e occultante. Il sopravanzamento della filosofia da parte della scienza — o meglio: il declassamento della filosofia sancito dalla scienza — ha proceduto ben oltre l'esclusione operata da Weber.

Ma chiediamoci, con Scheler: *quando* si presenta l'atteggiamento nominalistico dello spirito? La risposta di Scheler è la seguente: «... Là dove un dato mondo di forme dell'esistenza umana e della cultura va in *dissoluzione*»¹⁴. E la dissoluzione compare come estinzione dell'oggettività delle forme. Manca qui il richiamo alle forme oggettive, poiché l'estinzione di quelle preesistenti vale come distruzione e rifiuto delle forme, ritenute puro prolungamento dell'arbitrio soggettivistico. Perciò, Scheler qualifica l'atteggiamento nominalistico come «l'esplosivo spirituale più potente» che fonda la distruzione e il rifiuto sulla «dichiarazione di principio che *non ci sono* in generale forme obiettive: che le forme, in generale, sono state trasposte nell'ambito

contenutistico delle cose solo dalla soggettività e dall'arbitrio umani»¹⁵. Se la forma è la trasposizione soggettiva dell'arbitrio, alle forme nuove non rimane che la distruzione delle forme trovate già bell'e pronte, per sostituirle. *Distruzione delle forme ad opera delle forme è sostituzione delle forme mediante le forme*. L'iniziativa umana forgia il mondo delle forme. Essa è vincolata dalla razionalità della scienza che — sola — può conferire scientificità e, dunque, efficacia e attualità, resa e rendimento all'agire. Il nominalismo del pensiero sconfinato nel primato dell'agire formale che, in quanto dissolutivo-distruttivo, è pure agire strumentale. Esempi classici forniti da Scheler: «Così il nominalismo tardo-francescano ha cercato di distruggere il mondo di forme religioso-ecclesiastico, il nominalismo di Thomas Hobbes e quello etico-politico dell'autore del Principe ha cercato di distruggere l'ordinamento feudale della società»¹⁶. Il nominalismo dello spirito, preda della metafisica scientifica, si rovescia qui, nell'esempio scheleriano, in nominalismo delle forme politiche. Leggendo hegelianamente, per un solo attimo, Machiavelli e Hobbes, si può argomentare che il nominalismo politico faccia della Politica lo Spirito. E ancora: che, in parecchie delle sue ramificazioni principali, il pensiero politico moderno nasce come *pensiero nominalistico*, anticipando, in un certo qual modo, di ben 4 secoli gli enunciati di Kuhn sul mutamento di paradigma quale nucleo della "struttura delle rivoluzioni scientifiche"¹⁷. Ma sentiamo ancora Scheler: «Che il nominalismo si presenti con una tendenza sensualistica o mistica è in ciò indifferente. Il nominalismo rimane sempre ostile per principio a ogni idea di strutturalità dell'essere; la sua attività è sempre *negativa* e *dissolutiva* e culturalmente rivoluzionaria: non a partire dalla visione di una cultura superiore, migliore, bensì per principio; e se esso richiama anche lo spirito d'iniziativa, non sa tuttavia offrire a questo spirito d'iniziativa alcun fine sensato. Lo spirito di iniziativa cui esso richiama rimane un eroismo irrazionale, cieco, non saggio. L'essenza del modo di pensare nominalistico è la critica, non la costruzione; la *dissoluzione*, non la creazione. Lo spirito d'iniziativa tradirebbe lo spirito del mondo stesso a causa di un insufficiente modellamento di esso nella storia, per cui l'uomo nominalistico soffre. Ogni cosa una volta "buona", "sacra", è — "non in quanto", ma esclusivamente — "soltanto una parola". Il modo di pensare nominalistico è la barra che serve da leva a un tipo di uomo che soffre per un mondo di forme sopravvissuto, che protesta contro di esso con un risentimento infruttuoso»¹⁸. Si potrebbe dire: finora, uno dei limiti della rivoluzione — e non solo della rivoluzione quale concetto — è dato dal suo rimanere ancorata al nominalismo che impedisce che la (sua) critica si converta in creazione; faccia che ha come rovescio una *critica senza crisi*. Emerge pure in ciò uno iato incolmabile tra mondo oggettivo e sfera soggettiva, secondo il quale il primo è modellato unicamente dall'arbitrio della seconda. Ma è proprio tale modellazione a risultare insoddisfacente; e, forse, ancor prima perennemente insoddisfatta di se stessa. Non viene a capo del mondo, in quanto lo esclude e lo concepisce come inclusione operata dalla soggettività. Il mondo modellato non corrisponde mai al desiderio modellante. L'attività modellatrice procede, dunque, senza tregua. Non raggiunge mai un termine vero; né ha un inizio effettivo da dove cominciare veramente. Il primato dell'agire, tanto nelle forme sensualistiche che in quelle mistiche e razionalizzanti, non è che un continuo ritorno al punto di partenza; il quale, precisamente perché replicato, non costituisce un abbrivio autentico. Il mondo viene duramente forgiato e temprato; ma come progressiva perdita ed estromissione delle sue forme e come intromissione delle forme della soggettività, razional-scientifica che sia. Ciò designa la "morte del Soggetto" tanto nel mondo temprato, quando nelle forme dell'arbitrio scientifico, razionalizzato e generalizzato.

Cap. IV
AUTOCRTICA DEL LEGAME SOCIOLOGICO:
DALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA ALL'ANTROPOLOGIA POLITICA

Il *legame sociologico* — o, se si preferisce, la *teoria sociale* — funge quale raccordo estremamente raffinato tra l'impresa scientifica e quella politica, tra il nominalismo dello spirito e quello della politica. La stessa democrazia dei moderni, con i suoi corollari intorno all'egualianza, non sfugge al modulo nominalistico. Essa come termine medio di passaggio usa il "punto di vista sociologico". La cosa non sfugge a Scheler. Ora, punto di vista sociologico e pensiero nominalistico sono legati a una «determinata *struttura dei gruppi*, che deve "conoscere insieme", e ha la sua condizione di esistenza in questa struttura»¹. Ma il punto di vista sociologico è anche *teoria*; e *teoria sociale*, per la precisione. Più esattamente ancora, dice Scheler: «è la matrice di una *teoria sociale* del tutto determinata, che, a seconda dei punti di riferimento in base a cui la si considera, la si può definire *singolarismo, liberalismo, democrazia formale*, teoria del contratto, convenzionalismo, atomistica sociale»². Quello che qui conta rilevare è il nesso di causalità tra teoria sociale e teoria politica; come e quanto la forma della politica, nel suo processo di metamorfosi, si rifaccia nel corso del Novecento alla teoria sociale, già sulla base degli esiti dell'ultimo cinquantennio dell'Ottocento. Nella discontinuità, ormai irrimediabile, tra politica e società *rimane il collante del legame sociologico*: da Weber in avanti; fino a diventare, in epoca più vicina a noi, sociologia politica. Proprio sul versante della critica alla partecipazione sociologico-scientista, *la sociologia del sapere* scheleriana va inquadrata in connessione con la fondazione operata da Scheler *dell'antropologia filosofica*.

Significativo è che la prospettiva critica inaugurata da Scheler assuma, nel contempo, una lettura disincantata dell'apparente dicotomia tra capitalismo e socialismo: (i) in primo luogo, attraverso la consapevolizzazione che il conflitto tra ordine statale interno e "associazioni economiche" che tendono all'internazionalizzazione riveste «la stessa importanza del vecchio problema, a suo tempo essenzialmente di politica *interna*, del socialismo e del capitalismo»; (ii) in secondo luogo, con la presa di coscienza che le mutazioni dell'assetto statale interno si estroflettono nelle relazioni internazionali; per Scheler: «La Russia, a partire dall'esistenza della repubblica sovietica e dopo la Nuova Politica Economica, ha dovuto assumere in sé più capitalismo, ... Gli stati cosiddetti capitalistici, però, d'altra parte, nonostante il mantenimento di principio della proprietà privata, assumono in sé, in misura crescente, tanto del cosiddetto socialismo, in tutte le possibili forme di economia comunitaria ... che le realtà dell'una e dell'altra parte scavalcano sempre di più le opposizioni che esistono fra i nomi e i concetti»³. Ancora più indicativa è la circostanza che queste affermazioni scheleriane siano contenute nella sua opera sull'uomo nell'epoca del livellamento.

È sul piano più strettamente politico-relazionale che la nozione scheleriana di livellamento svela, in luogo dell'uniformità superficialmente ipotizzabile, una estrema articolazione. Il livellamento del sistema internazionale tra socialismo e capitalismo non rende omologa l'area sovranazionale occidentale a quella che comincia ad assumere come proprio epicentro l'URSS. Ciò perché su di un piano retrostante, per così dire epistemologico, come opportunamente nota Racinaro, il livellamento: «... lungi dal poter essere interpretato come fenomeno di unificazione, produce proprio esso quello statuto altamente problematico dei saperi, che diviene visibile nel carattere assolutamente parcellare delle loro acquisizioni. È il "*livellamento*" a produrre la *necessità dell'antropologia*»⁴.

La filosofia, esclusa da Weber, ritorna in Scheler sotto forma di *antropologia filosofica* a «dimensione fortemente politica»⁵. Il carattere antropologico dell'inclusione filosofica sta nel livellamento assunto come destino degli uomini e delle costruzioni sociali. In quanto destino, commenta Racinaro, il livellamento «può essere diretto e guidato»⁶. Emerge qui la dimensione politica dell'antropologia filosofica. Nell'afferramento della possibilità politica in essa insita si gioca la partita della neutralizzazione della catastrofe congenita all'epoca del livellamento. La politicità del discorso scheleriano si precisa ancora di più, proprio sotto questo riguardo. Sempre nella sua opera sull'epoca del livellamento, Scheler osserva: «Le epoche più pericolose per l'umanità, quelle più piene di morte e di lacrime sono *le epoche del livellamento*. Ogni processo, nella natura e nella storia, che noi definiamo esplosione, catastrofe, è un processo di livellamento *non* guidato ... da parte dello spirito e della volontà»⁷. L'inclusione filosofica riattribui-

sce alla filosofia la signoria sui domini dello spirito e della volontà. Ciò ha un valore altamente politico, poiché disgiunge gli effetti catastrofici del livellamento e ripristina i fattori di controllo sui processi sociali in corso. L'inclusione, pertanto, funge come anello intermedio tra antropologia e politica. Se la scienza aveva sdegnosamente espunto la filosofia dal paesaggio socio-politico, altrettanto non può dirsi per la filosofia inclusiva di Scheler. Filosofia, scienza e politica coabitano nel medesimo universo concettuale e nella stessa costellazione esistenziale: strumenti definitori di situazioni altamente problematiche e altamente variegate.

Forzando molto, può dirsi che, in Scheler, il limite della spiegazione scientifica ha una natura filosofica. Il rigore scientifico, per lui, si positivizza, escludendo dal suo ambito le *questioni di essenza*. L'assiomatica essenziale del ragionamento scientifico presuppone e reticola il settore di ricerca, al di qua e al di là dell'interferenza filosofica. Quello che nella metafisica hegeliana — le conoscenze di essenza — era una *finestra sull'Assoluto*, nella logica del ragionamento scientifico diventa frattura in confronto al mondo dell'uomo. Stante la divaricazione, diparte da qui la ricerca di un *fondamento comune*: la spiegazione a cui il ragionamento scientifico non può accedere è data, dice Scheler, dall'*assolutamente essente*. Tale spiegazione, in quanto riconduce al «supremo fondamento del mondo e del sé dell'uomo»⁸, è una *spiegazione filosofica*.

Ma, ora, se è vero che il ragionamento scientifico non può accedere alla spiegazione filosofica, è altrettanto certo che la filosofia, così come ancora accade alla metafisica, non può limitarsi ad annettersi acriticamente i risultati dei saperi positivi, in uno scambio equivalente tra immutabili: l'immutabile scientifico contro l'immutabile filosofico. L'immutabile scientifico, in quanto lavoro e apertura sul mondo e la natura, di cui si va alla conquista e alla scoperta, si situa a lato del movimento del mondo e della natura, inseguendone la trama e tentando di anticiparne e simularne la dinamica. È un immutabile che muta e, perciò, non può dar conto delle ragioni prime e degli esiti ultimi. Gli immutabili scientifici sanno troppo del mondo e della natura: troppo del movimento di questi e poco delle loro proprie origini e delle loro stratificazioni successive. Sanno troppo del moto di mondo e natura e troppo poco degli uomini e dell'origine della vita dell'uomo. Gettano le loro finestre sul mondo, da cui non spazia mai lo sguardo sulla vita degli uomini. Dal canto suo, l'immutabile filosofico va progressivamente disancorandosi dall'abbraccio del mondo e della natura che, tra gli antichi, aveva rappresentato una tra le sue ragioni primarie. Con Simmel, la filosofia della storia teorizza e giustifica tale effetto distanziante, cavandone fuori esiti fortemente emancipativi: in una operazione di rovesciamento estremo di questo dato acquisito, Simmel assegna alla metafisica il ruolo limitato di sostare sui limiti, al margine del reale⁹. Col che è il *senso* della realtà, non il suo contenuto, che può essere investito dal mutamento: «Ciò che diventa problematico è il rapporto tra conoscenza d'essenze — in quanto immutabili e costanti — e la capacità di mantenere una effettiva "apertura" alla comprensione delle diverse culture: quella apertura che, non foss'altro che per il relativismo e per la *Wert-freiheit* (in senso letterale) dei loro metodi prima ancora che dei loro risultati, le scienze positive moderne sembrano tuttavia garantire»¹⁰.

Il nodo che Scheler intende sciogliere è quello che si dipana tra (i) pluralità e relativismo delle metodiche e delle procedure scientifiche e (ii) immutabilità delle idee dello spirito e dei valori. Ciò avviene, sottraendo al realismo l'immutabile filosofico che, nella sociologia del sapere, viene da Scheler collocato al vertice, sospeso al di sopra della realtà. Come dire: la scienza come terra; le idee dello spirito e dei valori come cielo. Nella "*Sociologia del Sapere*", viene esplicitamente sostenuto: il «*regno assoluto delle idee e dei valori* corrispondenti alla natura dell'uomo» si trova collocato infinitamente più in alto dei «sistemi di valori esistiti *di fatto* finora nella storia»; nel cielo rarefatto di tale regno il «logos oggettivo e eterno» rimane come *idea* ed è *compito*, di tutte le nazioni, di tutte le cerchie culturali, di tutte le epoche culturali del passato, «*soltanto di tutte insieme*, nella cooperazione solidale»¹¹. Al relativismo scientifico subentrano la solidarietà e la cooperazione *culturali*; cooperazione e solidarietà tra idee, valori e immagini del mondo. Più che a una aporia — come rileva Plessner nel suo testo critico del 1931¹² — assistiamo, sul punto, a una ritraduzione categoriale di pluralismo e relativismo sotto forma di solidarietà e cooperazione. Il che inserisce un campo di forti assonanze politiche. La fondazione filosofica dell'antropologia ammette necessariamente un esito politico che, in un certo senso, funge anche come presupposto. *La sociologia del sapere vale come autocritica del legame sociologico* e, in luogo dell'impossibile ricucitura dello strappo insinuatosi tra politica e società, intenziona una fluidificazione tra domini diversi, sottratti ognuno per la propria parte alla assiomatica essenzialistica del loro autoisolamento celebrativo. Si tratta, allora, di una flui-

dificazione eminentemente politica. Politico è il suo senso più profondo: la fuoriuscita delle spire soffocanti del nominalismo scientifico e del nominalismo del pensiero. Politico in sommo grado è uno dei suoi risultati culturalmente più incisivi: la critica del nominalismo politico. L'antropologia filosofica è, perciò, anche una *antropologia politica* e, sotto quest'ultimo aspetto, consente la critica all'invarianza del discorso politico, là dove si è fatto apologetica delle forme uguali. La rielaborazione delle metodiche e delle risultanze dei saperi positivi va ritradotta non soltanto filosoficamente, ma anche politicamente. La qual cosa permette di squarciare il manto di uniformità delle forme politiche e di demistificarne il sottostante relativismo funzionale che, pur facendole diverse, le apparenta quali forme di regolazione e controllo estranianti e distanziati.

Indubbiamente, v'è un vizio *apriorico* nella fondazione della antropologia filosofica scheleriana; così come rilevato da Plessner (il quale estende la critica ad Heidegger) e ribadito da Racinaro¹³; e come i successivi sviluppi apportati da Gehlen meglio chiariranno¹⁴. Nondimeno, è proprio la fondazione antropologica di Scheler a demistificare il carattere scienziista delle teorie sociali; disvelando, del pari, il ruolo vincolato di collante proprio del legame sociologico, irrobustente le forme politiche ricorrenti, per il tramite di una socializzazione legittimante. Qui il merito di Scheler. Qui la fecondità dell'intersezione con le forme della politica che l'inconclusione filosofica scheleriana apporta. In altri termini: l'urgenza preliminare è quella della delimitazione di uno spazio per la filosofia; o, ancora meglio: la riconsegna alla filosofia del suo spazio. L'assoluta priorità dei valori dello spirito e delle idee diventa, pertanto, assoluta necessità dell'abbrivio. Il rischio estremo della fondazione apriorica consente di riconnettere l'antropologia alla politica. La natura apriorica della filosofia è il termine mediano e di collegamento per la "chiusura" del circolo. In Scheler, la filosofia è potere apriorico o, altrimenti detto, prepotere; le sue forme; però, sono culturalmente pluralistiche e proceduralmente cooperanti. Qui la filosofia non ancora perviene all'interrogazione culminante intorno alla legittimità e alla legittimazione dei suoi propri fondamenti. Ciononostante, non manca di condurre fino alle sue estreme conseguenze l'interrogativo sulla profonda delegittimità dei fondamenti del ragionamento scientifico e politico. La filosofia qui, risparmiando se stessa, *salva* le forme politiche e, inoltre, non mortifica i saperi positivi, riconoscendoli e facendoli propri mediante una articolata elaborazione.

Ma la fondazione apriorica scheleriana rimanda a un ulteriore e più grave vizio: l'*unilateralità* dei canali di scorrimento della critica, convogliati e fatti defluire unicamente contro il bersaglio costituito dal ragionamento scientifico. Schiacciandosi sul parametro nominalistico della spiegazione scientifica, la *critica filosofica* non si converte (anche) in *critica della filosofia* in quanto tale e nella sua essenza. Ciò è stato opportunamente colto da Racinaro, laddove individua, sul punto, l'avvenuto spostamento di posizioni nella scala delle gerarchie tra filosofia e scienza¹⁵. L'unilateralità filosofica si prolunga in mancanza di critica riflessiva, rendendo estremamente disagiata la rottura nei riguardi del nominalismo metafisico su cui la filosofia ha attecchito e ha costruito le sue fortune nella cultura occidentale.

Va, a questo punto, rilevato un vantaggio involontario, per così dire. È proprio il limite apriorico indagato che lascia infondabile la forma politica. Il prepotere filosofico consente di concentrare l'attenzione sui vizi delle teorie sociali a matrice scienziista. Il difetto di autocritica filosofica si fa sviluppata autocritica sociologica. Risulta, così, ampliata quella sorta di zona franca in cui veniva lasciata operare la forma politica. Qui, ovviamente, un limite politico. Ma è un limite che non compete all'antropologia filosofica colmare; bensì alla riconcettualizzazione delle categorie del 'politico'. Il vuoto lasciato scoperto da Scheler attiene a una costellazione prettamente filosofico-sociologica. Ora, continuando a scavare su questo solco, l'autocritica del legame sociologico vede necessariamente i suoi sviluppi verso una adeguata autocritica filosofica che, a sua volta, diviene un prerequisito dall'autocritica delle forme politiche. Qui basta accennare, come già chiarisce Plessner nel suo testo critico del 1931, che una antropologia filosofica e politica si delinea come "concezione, ad un tempo teorica e pratica dell'uomo come assenza storica e, pertanto, politica"¹⁶. Si può, così, schematizzare: come l'antropologia ha una fondazione filosofica, così il 'politico' *tardomoderno* ha una fondazione antropologica. La prima situazione è, indubbiamente, di matrice scheleriana; la seconda è apporto di Plessner. In tutte e due le situazioni, cruciale è la domanda: "*che cosa è l'uomo?*", quale "*l'essere essente assoluta?*"; così come ribadito da Scheler nell'ultimo dei suoi testi, pubblicato 14 giorni prima di morire¹⁷. Il soggetto che si interroga è incerto della propria soggettività. *L'interrogante non può che interrogare e interrogarsi*. La risposta non è che una domanda perennemente aperta.

Alla sommità del problema, il dato più problematico è proprio l'esistenza interrogante dell'uomo. In Scheler, l'uomo è problematicamente pensabile come *questione aperta* e come *decisione aperta*. In Plessner, invece, è decifrabile e decidibile sul piano di una «veduta storica del mondo», ossia sul terreno antropologico¹⁸. Il carattere più avanzato della posizione scheleriana appare evidente.

Cap. V PROBLEMATICA DELLA DECISIONE E SPAZIO DEL POLITICO

Nella conferenza del 1922, "*L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*"¹, Schmitt passa in rassegna le quattro "fasi secolari" che, dal teologico al metafisico, al morale-umanitario, all'economico fino alla tecnica, hanno caratterizzato la storia europea degli ultimi quattro secoli. Schmitt designa questo immane processo come spostamento e successione di «centri di riferimento»². Ciò che si vuole qui porre in luce è che, pur nella successione da un centro all'altro, per Schmitt: «Tutti i concetti della sfera spirituale, ivi compreso il concetto di spirito, sono in sé pluralistici e possono essere compresi solo dall'esistenza *politica concreta* ... Tutti i presupposti essenziali della sfera spirituale dell'uomo sono *esistenziali* e non *normativi*»³. Il che indica che la *neutralizzazione* progressiva dell'ambito da cui il centro di riferimento viene spostandosi è comprensibile solo dal punto di vista politico dell'esistenza concreta; che la successione da un centro all'altro vale come messa in opera di *pluralismo* culturale e spirituale; e che la stessa sfera spirituale ha una *base* esistenziale. L'ancorarsi della sfera spirituale al concreto dell'esistenzialità è ancoraggio del 'politico' nella regione più profonda e ribollente della vita dell'uomo. Ed è un 'politico' così ancorato che funge quale base in grado di assicurare all'epoca pace, sicurezza e accordo su premesse comuni. Processo di formazione della legge del 'politico': ecco come può essere schmittianamente reinterpretata la successione delle quattro fasi secolari della modernità su cui, di volta in volta, «l'umanità europea si è "allineata" nei secoli seguenti ed ha costruito il proprio *concetto di verità*»⁴. Fino a quando con lo *Stato liberale* la neutralizzazione ha intaccato lo stesso *potere politico*. Nel XIX secolo la neutralizzazione, aggredendo la dimensione del potere politico e facendone il *potere neutro* dello *Stato neutrale*, tocca il punto decisivo. Commenta Schmitt: «Ma è proprio dalla dialettica di uno sviluppo di questo tipo che attraverso lo spostamento del centro di riferimento si costituisce un nuovo terreno di lotta. Nel nuovo centro, dapprincipio neutrale, si sviluppa immediatamente con nuova intensità la contrapposizione degli uomini e degli interessi in modo tanto più violento quanto più si prende possesso del nuovo ambito di azione. L'umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta ad un terreno neutrale, e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali. Neppure la scientificità neutrale può portare la pace: le guerre di religione si trasformano nelle guerre nazionali del XIX secolo, determinate per metà ancora da motivi culturali e per metà già da motivi economici, e infine semplicemente dalle guerre economiche»⁵. Quale campo di lotta più neutrale e migliore della tecnica? della tecnica come terreno *assolutamente* e *definitivamente* neutrale? Ecco le domande che, a questo punto, Schmitt si pone. E risponde: «Infatti apparentemente non vi è nulla di più neutrale della tecnica. Essa serve a tutti allo stesso modo...»⁶. Con un richiamo alla problematica scheleriana, Schmitt tematizza e meglio articola il suo discorso sulla tecnica: «Qui sembra dunque sussistere il terreno di quel compromesso generale di cui si è fatto preconizzatore Max Scheler in un saggio del 1927. Ogni battaglia e ogni mischia della contesa confessionale, nazionale e sociale viene qui livellata, su un terreno pienamente neutrale. La sfera della tecnica sembrava essere una sfera di pace, di comprensione e di riconciliazione»⁷. Cosa si cela sotto l'apparente manto di neutralità della tecnica e sotto il suo livellamento riconciliativo? «Ma la neutralità della tecnica è qualcosa di diverso dalla neutralità degli altri centri finora venuti alla ribalta. La tecnica è sempre soltanto strumento ed arma e proprio per il fatto che serve a tutti non è neutrale. Dall'immanenza del dato tecnico non deriva nessuna decisione umana e spirituale unica, men che meno quella del senso della neutralità. Ogni tipo di civiltà, ogni popolo ed ogni religione, ogni guerra ed ogni pace può servirsi come arma della tecnica ... Ma la tecnica stessa resta, se così posso dire, culturalmente cieca. Dalla mera espressione "niente altro che tecnica" non si può quindi trarre nessuna delle singole conseguenze che altrimenti vengono tratte dai centri di riferimento della vita spirituale: né un concetto di progresso culturale, né il tipo di un *clerc* o di una guida spirituale, né un sistema politico determinato»⁸. Ancora più precisamente: «la decisione intorno a libertà e schiavitù non risiede nella tecnica in quanto tecnica. Questa può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione. Dai suoi principi e dai suoi punti di vista solo tecnici non deriva né una problematica politica né una risposta politica»⁹.

Lo statuto della tecnica è *trans-politico*, poiché essa si presta a *tutte* le politiche ed è da tutte le politiche usabile, manipolabile e dosabile, in virtù del fatto che la neutralizzazione dei centri di riferimento è valsa anche come loro spoliticizzazione. Spoliticizzata risulta la politica, neutralizzata dal primato della tecnica. Tuttavia, è proprio la spoliticizzazione della politica a porre con ancor maggior forza la centralità e l'essenzialità del 'politico', quale criterio regolativo della successione dei centri di riferimento e, quindi, del destino esistenziale degli uomini. A ben guardare, la tecnica risulta sovraccaricata e iper-politicizzata *in negativo*, giacché disponibile e alla portata di qualunque progettazione e strategia politica. *Politicamente*, la tecnica è tanto neutra quanto sovraeccitata e smaniosa di offrirsi a qualunque avventura. In quanto tecnica, non può mai essere il luogo della decisione politica; bensì *bene-risorsa* della decisione. Ed è per questo che, nel panorama politico-costituzionale europeo dell'inizio del secolo, la decisione politica appare incerta. Il bene-risorsa tecnica si svela, in quel panorama, come il surrogato sostitutivo di una decisione politica sfibrata e stremata. Non fa meraviglia, dunque, che in quel contesto le potenzialità del 'politico' non riescano a istituire la loro signoria sulla tecnica. Non si dispiega, conseguenzialmente, una *politica potente* nel senso della decisione. L'ideologia scienziato-tecnocratica dell'epoca si sposa con una *politica di potenza*. Qualsiasi politica di potenza può servirsi della tecnica; *servirsene*, appunto, non già *impadronirsene*. Da qui la conclusione schmittiana: «Perciò rappresentare l'epoca contemporanea, in senso spirituale, come l'epoca tecnica può essere solo un fatto provvisorio. Il significato finale si ricava soltanto quando appare chiaro quale tipo di politica è abbastanza forte da impadronirsi della nuova tecnica e quali sono i reali raggruppamenti amico-nemico che crescono su questo terreno»¹⁰.

Ma una rappresentazione spirituale è, contestualmente, *rappresentazione destinale*, sguardo che introduce al destino dell'umanità, ricercandone il propellente arcano, per porlo, così, come base certa e riconquistata della successione spirituale-esistenziale delle varie epoche storiche. In Schmitt, il 'politico' costituisce questo arcano infondabile, profondamente innervato nella storia europea dal XVI al XIX secolo. Le celebri obiezioni di occasionalismo sul punto mosse alla teoria della decisione di Schmitt appaiono particolarmente fuori centro¹¹. Non solo la decisione è infondabile, ma è la stessa occasione della decisione a risultare infondabile. La decisione è rottura di tutti i parametri fondativi, poiché schizza fuori dalla lacerazione dell'omogeneità media e generalizzata della normalità e della norma. La decisione reintroduce il discontinuo come forma disomogenea. Qui Schmitt si riallaccia agli esiti più alti dello *Jus Publicum Europaeum*, sottoponendoli a un ulteriore e vertiginoso scatto. Assumere autorità sulla situazione eccezionale, per via della decisione, è la più profonda delle ritraduzioni della materialità esistenziale e politica della sovranità. E quest'ultima si fa compiutamente elemento di dismisura che introduce e ritraduce la misura e la norma nel quadro generale. Come è noto, questo è uno dei *leit-motiv* che maggiormente ricorrono nella riflessione schmittiana. Lo è particolarmente nella "*Teologia Politica*" e, ancora più segnatamente, verso la conclusione del I Cap. sulla dottrina della sovranità¹². Lo spazio della decisione consente di tratteggiare la figura della soggettività *al di fuori del campo della crisi*, concetto su cui il 'politico' classico era andato incardinandosi¹³. Da qui una svolta capitale: lo *stato di eccezione* in Schmitt è «inteso non tanto come l'evento eccezionale che lacerava e contraddice la norma, quanto svelamento dello stare della norma se la norma non è *decisa* e lo Stato normale non è realizzato. La decisione è intrinseca al prodursi della norma: nello stato di eccezione si manifesta questo legame e si presenta totalmente assunto il problema del prodursi del mondo delle forme»¹⁴. Il criterio di 'politico', insistendo sulla decisione, partendo dalle regioni della crisi, ritorna alle *forme* e alle *categorie* del 'politico' e, in senso ancora più lato, alle forme dell'esistenza storica. Per la decisione, la forma è *problema*, se non il *problema*¹⁵. Sta qui la discontinuità di cui, opportunamente, argomentano Brandalise e Duso. Chi è felicemente tornato sull'intreccio di forma e decisione è stato Emanuele Castrucci¹⁶. Attraverso la decisione, la discontinuità del disomogeneo si pone come critica della fissità della norma. Compito "istituzionale" della decisione è quello di tenere aperta la problematica del disomogeneo, affinché la norma mai si chiuda su se stessa, subordinando a sé il 'politico' e l'ordinamento statale. Le forme del discontinuo costituiscono il *problema*, per il fatto che, diversamente dalla sistematica teoretica di Kelsen¹⁷, la sovranità è termine medio tra Stato e 'politico' e lo Stato non è l'omologo dell'ordinamento giuridico. Ma la forma come problema della decisione, poiché uniforme e regolare, non costituisce lo specchio migliore del 'politico'. O più precisamente ancora: l'uniforme e il regolare delle forme costituiscono lo specchio che ne occulta l'irregolarità storica e politica. La decisione problematizza le forme, poiché è alla ricerca della sua incommensurabilità e incalcolabilità. Attraverso la problematizzazione

decisionista, il regolare e l'uniforme, la norma e il normativo vengono restituiti a uno statuto epistemologico più articolato e flessibile, non più dicotomizzato in coppie binarie. Al contrario da quanto obiettato da una sin troppo diffusa critica a Schmitt, appare chiaramente che infondatezza e primarietà della decisione non sono sinonimo di estremo e soggettivistico esito della "volontà di potenza". Anzi: nessun soggetto precede la decisione: non è il sovrano a fondare la decisione; bensì è la decisione a fondare la sovranità. La decisione non è il prodotto del soggetto; né è la sovranità a costituire o produrre il soggetto. Osservano Brandalise e Duso: la decisione è «lo spazio in cui la forma prende corpo nella relazione di tutti i suoi elementi costitutivi»¹⁸. Lo spazio del 'politico', allora, non è mera tecnica del potere. Luogo della decisione e nesso decisione/forma, governo dello stato d'eccezione: questi sono i temi e lo spazio della "costituzione in senso materiale", una sorta di sonda normativa irregolare che il 'politico' cala alle profondità di un'epoca in ebollizione.

Schmitt affronta specificamente tale problematica nella 2ª parte de *"Il custode della costituzione"*¹⁹. La decisione come forma universale, allora? Come unica *Gestalt* di un *complesso di forme*? E, dunque, come *discriminazione politica* di ciò che rimane fuori della "Gestalt" così tipicizzata?

Tale lettura formalistica di Schmitt non pare fondata e dipende da un fraintendimento²⁰. Il criterio del 'politico' e della distinzione regolativa, in Schmitt, non si costituisce sulla forma, bensì sul raggruppamento "amico/nemico" che la decisione rende possibile delimitare²¹. Nel senso politico più genuino e più schmittiano, la decisione non è forma universale; meno che mai è forma onnicomprensiva. Anzi, il suo procedere ingenera nuove forme di conflitto ed è generata da contrasti sempre più agonali e confliggenti, centrifughi in relazione al medio centralistico del reticolo normativo.

Il procedere delle forme di neutralizzazione non soltanto intenziona nuove forme di conflitto, ma anche l'insorgere di nuovi campi di razionalità, predisponendo nuove armi alla lotta politica. Ora, le grandi costruzioni culturali — le *metarécits*, direbbe Lyotard²² — si sono sempre prefissate una comprensione globale ed esaustiva dei fenomeni mondani e, inoltre, hanno anche sempre mirato alla *neutralizzazione delle ragioni di conflittualità* tra gli uomini e all'interno della vita associativa. Vale a dire: hanno cercato di ancorare la politica a un solido fondamento universale capace di risolvere, dirimere o governare, le ragioni della contesa e le forme delle opposizioni. La politica era l'inveramento del fondamento universale: tecnica atta a farlo rispettare. Contro queste costruzioni consunte insorge Schmitt. sottrarsi alla vischiosità della loro presa, vuole, per lui, dire risalire alla *radicalità* del 'politico', la cui origine è teologica: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzanti ... Lo Stato d'eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»²³. Secolarizzazione teologica e processo di accumulazione del 'politico' — o, come altrove Schmitt dirà, del *plusvalore politico* — vengono afferrati e ricompresi in uno scambio parallelo. Adottando la formulazione che Schmitt applica a Hobbes, tale parallelismo che si incrocia può designarsi come il "cristallo di Schmitt". Particolarmente evidente appare questo incedere dell'analisi teorica nel passaggio famosissimo: «Solo una filosofia della vita concreta non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più alto grado. Per essa l'eccezione può essere più importante della regola, e non in base ad una ironia romantica per il paradosso, ma con tutta la serietà di un punto di vista che va più a fondo delle palesi generalizzazioni di ciò che comunemente si ripete. L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica della ripetizione»²⁴. Così come solo la teologia non arretra di fronte al miracolo.

Cap. VI IL DESTINO PROBLEMATICO DEL POLITICO: COMPIMENTO E MORTE DI HOBBS

Un passo indietro: di nuovo a Scheler. È noto che Scheler applica il metodo fenomenologico di Husserl con particolare riferimento: (i) alla dottrina dell'intenzionalità oggettiva del conoscere; (ii) alla intuizione delle essenze. Scheler si serve dell'applicazione fenomenologica «alla vita emozionale, al fine di dare un fondamento gnoseologico oggettivistico e assoluto all'etica e alla filosofia della religione, al di là delle impostazioni soggettivistiche e relativistiche che dominavano ancora il campo filosofico»¹. Ciò spiega l'indisponibilità di Scheler ad accogliere la svolta trascendentalista di Husserl, contenuta nella "*Ideen I*" (1913). Egli resterà ancorato alla valutazione oggettiva delle essenze, mantenendo ben fermo il discrimine tra queste ultime, completamente indipendenti, e il soggetto che le conosce. Il metodo fenomenologico gli serve per costruire una *via gnoseologica* oggettiva alla metafisica. Da qui il carattere realistico della fenomenologia e della metafisica scheleriane. C'è una linea interpretativa — certamente la migliore — che va da Hartmann a Wust e Frings che ritiene che l'uomo come problema abbia costituito la costante centrale della riflessione scheleriana. Ma la problematizzazione dell'uomo, in Scheler, avviene oltre: (i) il modello idealistico che lo concepiva quale intelletto anonimo; (ii) la meccanica cartesiana che lo integrava razionalmente come *rex cogitans*². In Scheler, l'uomo è posizionato a calato nella natura e nella "vita oggettiva", col carico intero delle sue determinazioni intellettuali, psichiche, emotive, corporee, personali, sociali e storiche. A proposito di questo aspetto della problematica scheleriana, così commenta Sciacca: «Ma la persona non consiste nei suoi *vissuti* (i suoi atti, i suoi pensieri), perché è essa un *vissuto* di ogni suo possibile vissuto. È trascendente rispetto ai suoi atti: tutta intera in ogni suo atto, non è assorbita da alcuno di essi. Essa non è creatrice, ma "portatrice" di valori, che attua, alcuni da sola, altri, in comunità con altre persone. Originariamente la persona è realtà individuale e realtà facente parte di una comunità, perciò essa è aperta ai valori sociali, nazionali, interindividuali»³.

Ora, questo distacco tra sfera del reale e quella del possibile, tipicamente scheleriano, è ancora meglio rinvenibile sul piano della sociologia del sapere da Scheler elaborata. Sottolinea Morra: «Società e sapere si trovano in un rapporto di reciproca influenza: fu l'illuminismo a scoprire e ad accentuare il condizionamento della società ad opera del sapere; tocca ora alla *Wissenssoziologie* di sottolineare il processo inverso: il condizionamento del sapere ad opera della società. Viene così disvelato il mito razionalistico-assolutistico della stabilità di una visione del mondo»⁴. È altrettanto noto che, delle tre forme di sapere tracciate da Scheler (sapere religioso, sapere metafisico e sapere tecnico), soltanto sapere religioso e sapere metafisico sono attribuiti specificamente umani e dello spirito, condividendo gli uomini con gli animali il sapere tecnico. Appartiene al sapere religioso la possibilità della salvezza totale e definitiva in Dio, l'Essere Supremo; si tratta, perciò, di un *sapere di salvezza*. Al sapere metafisico spetta la signoria su verità e valore ed è, pertanto, un *sapere di formazione*. Il sapere tecnico ha per scopo l'affermazione del potere su natura, mondo e Dio ed è, quindi, un *sapere di dominio*⁵. Nel privilegiamento scheleriano del sapere di salvezza e del sapere di formazione è possibile leggere una critica puntuale al soggettivismo delle teoriche dell'*homo faber*; come pure alla formazione soggettivistica dei valori. Qui l'incontro con Schmitt; soprattutto con lo Schmitt critico impietoso della "tirannia dei valori"⁶. Indubbiamente, si tratta dello Schmitt della maturità. Nondimeno, le premesse dell'incontro sono già tutte date e contenute nella riflessione schmittiana degli anni '20. Il campo delle assonanze è piuttosto denso: dal pluralismo culturale a quello spirituale; dalla messa in primo piano dell'esistenza concreta all'attenzione critica prestata alla tecnica; dalla critica allo scientismo positivista alla critica al nominalismo politico e così via. Ciò nonostante la costante polemica di Schmitt verso ogni forma di antropologia e di personalismo, particolarmente virulenta nel testo del '22, "*Teologia politica*".

L'attenzione di Scheler all'uomo come problema prende le mosse da un dato antropologico, culturale ed esistenziale. Ed è con la complicatezza di tutti questi attributi che, schelerianamente, l'uomo è *persona*. In Schmitt, invece, l'interesse rivolto all'uomo come problema si offre come tematizzazione dell'*umanità problematica*, avente al suo centro l'*unità politica*. Il campo delle assonanze vede imprimersi fin da qui — ossia: immediatamente — una divergenza direzionale di estremo rilievo. Nella problematica dell'unità politica risiede il *destino* dell'umanità europea dal XVI al XIX secolo. Se il Dio che l'ultimo Scheler va scoprendo si rivela sempre di

più come un «dio impotente»⁷, lo Stato che Schmitt smaschera nei suoi saggi degli anni '20 è uno *Stato impotente* che ha irrimediabilmente perduto il *monopolio del 'politico'*⁸. Secondo il lessico politico schmittiano, ciò indica che lo Stato ha smarrito la capacità di operare la distinzione decisiva atta a individuare e delimitare il "raggruppamento amico/nemico"; o, quanto meno, anche altri soggetti sono ora in grado di operare tale distinzione e, dunque accedono al 'politico', all'atto e alla decisione. L'unità politica dell'umanità si riscopre ancora più saldamente interconnessa al 'politico' e, definitivamente, si divarica dallo Stato, le cui sorti non sente più come *suo* destino. Il 'politico', su cui pure si era fondato lo Stato moderno che aveva, a sua volta, contrassegnato la nascita di uno dei filoni conduttori della modernità, apre una divaricazione in confronto allo Stato, una frattura non più sanabile. Con ciò, Schmitt porta a compimento Hobbes. Ma *questo* Schmitt (*malgrado* Schmitt) segna la morte definitiva di Hobbes, in cui il rapporto tra 'politico' e Stato oscilla perennemente tra la fusione fagocitante promossa dal Leviatano e la divaricazione riproposta senza pose dalle passioni di Behemoth. In Hobbes, drammaticamente convivono, in un pendolarismo mai serrato in una sintesi ultimativa e ferrea: (i) la politica come polo complementare del conflitto e, perciò, ancora autonoma dallo Stato; (ii) la politica come assoluto contraltare del conflitto, per cui, vigendo l'alternativa tragica: politica o conflitto, il 'politico' viene per intero sussunto sotto lo statale⁹.

La dislocazione differenziale e la priorità del 'politico' in confronto allo Stato sono da Schmitt chiarite già all'attacco del saggio "*Il concetto di 'politico'*": «Il concetto di Stato presuppone quello di 'politico'»¹⁰. Essenza dello Stato ed essenza del 'politico', pertanto, non coincidono. Più chiaramente: «In generale 'politico' viene assimilato, in una maniera o nell'altra, a 'statale' o quanto meno viene riferito allo Stato. Allora lo Stato appare come qualcosa di politico, ma il politico come qualcosa di statale: si tratta manifestamente di un circolo vizioso»¹¹. E ancora: «... il riferimento allo Stato non basta più a fondare un carattere distintivo specifico del 'politico'»¹². Ecco introdotta la questione cruciale: «Si può raggiungere una definizione concettuale del 'politico' solo mediante la scoperta e la fissazione delle categorie specificamente politiche. Il 'politico' ha infatti i suoi propri criteri che agiscono, in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell'azione umana, in particolare del settore morale, estetico, economico. Il 'politico' deve perciò consistere in qualche distinzione di fondo alla quale può essere ricondotto tutto l'agire politico in senso specifico ... La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico*. Essa offre una definizione concettuale, cioè un *criterio*, non una *definizione esaustiva* o una spiegazione del contenuto ... In ogni caso essa è autonoma non nel senso che costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma nel senso che *non è fondata* né su una né su alcuna delle tre altre antitesi, né è riconducibile ad esse»¹³. Infine: «La contrapposizione politica è la più intensa ed estrema di tutte e ogni altra contrapposizione concreta è tanto più politica quanto più si avvicina al punto estremo, quello del raggruppamento in base ai concetti di amico-nemico»¹⁴. È la distinzione amico/nemico che costruisce la possibilità e il campo d'azione della politica: senza tale distinzione, per Schmitt, vi sarebbe un mondo senza politica. Il che, tra l'altro, sarebbe pure una contraddizione in termini. La decisione sullo stato di eccezione — per Schmitt: la sovranità¹⁵ — è esattamente il massimo grado di intensità verso cui il criterio distintivo e disgiuntivo del 'politico' si spinge, tendendosi fino ai limiti dell'inverosimile. Ma inverosimile per i criteri "altri", quelli non politici: o solamente statuali; oppure semplicemente diversi (artistico, estetico, etico, economico). La tensione interna al 'politico' è ineliminabile, poiché: (i) ogni popolo è dotato di esistenza politica; (ii) quello politico è un *pluriverso* non un *universo*: ogni teoria dello Stato è *pluralista*, ma di un pluralismo che non corrisponde affatto alla *teoria pluralistica dello Stato*¹⁶. L'unità politica di un popolo risiede nell'effetto disgiuntivo e fondativo legato all'individuazione del raggruppamento amico/nemico e, perciò, non può in nessun modo avere un *carattere universale*¹⁷. Ancora di più: «L'umanità non è un concetto politico e ad essa non corrisponde nessuna unità o comunità politica e nessuno *status*»¹⁸. Il fatto è che: «Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido»¹⁹. Per cui, nonostante l'affermarsi del dominio dell'economia, esemplarmente argomentato da Walther Rathenau agli inizi degli anni '20, Schmitt può tener ferma la conclusione: «... il destino continua ad essere rappresentato dalla politica, ... nel frattempo è solo accaduto che l'economia è diventata qualcosa di 'politico' e perciò anche essa "destino"»²⁰. Nessun sistema economico-istituzionale, più o meno pacificato, perciò, può «sfuggire alla consequenzialità del 'politico'»²¹.

Non mette conto qui di soffermarsi sul carattere fortemente innovativo e di rottura, rispetto al suo tempo, della teoria politica schmittiana, di cui si sono passati in veloce rassegna i capisaldi. Si tratta di questione sin troppo dibattuta e scandagliata. Corre obbligo, piuttosto, sviluppare criticamente e schematicamente alcune proiezioni dell'analitica politica che Schmitt va elaborando nel corso degli anni '20; e quelle proiezioni che più da vicino costituiscono l'oggetto di studio delle nostre ricerche.

Se il 'politico' è rappresentabile come destino, destino della politica è la *decisione*. Più stringentemente ancora: se il 'politico' è il *destino problematico* dell'uomo, la decisione è il *destino problematico* del 'politico'. Al 'politico' come problema capitale e più intenso che l'umanità europea si è rappresentata corrisponde la decisione come problema sommo e più articolato che la sistematica del pluriverso politico *deve* affrontare. *Problema del 'politico' è la decisione*. Ma la decisione come problema costituisce l'accesso non tanto al terminale della soluzione, quanto all'*atto* della *scelta*. Il pluriverso politico, una volta dispiegatosi il criterio di selezione del campo amico/nemico, svela e attiva un tessuto connettivo che, dal destino e passando per la decisione, conduce alla *scelta*²². La teoria della decisione si interconnette a una strategia della scelta orientatrice della pratica politica. Essa riattiva il circuito politico bloccato, includendo nuovamente strategia e pratica là dove erano state neutralizzate, messe in mora o degradate. A questo titolo, reclama un radicale riassetto delle funzioni statuali liberali e democratiche. Quello che si può rimproverare a Schmitt è proprio l'aver lasciato giacere in deposito questa ulteriorità di passaggio, omettendo di tradurre e sviluppare la teoria della decisione in *teoria delle istituzioni*. Nella teoria schmittiana della decisione rimane irrisolto un nodo di fondo: il conflitto permane schiacciato e impigliato nelle categorie del 'politico' e nel rapporto di discontinuità tra 'politico' e Stato. Ed è precisamente qui che Schmitt non rompe del tutto il cordone ombelicale con le teorie della sovranità del decisionismo europeo del Seicento. La *verticalità* suprema del suo pensiero rimane sprossata di *orizzontalità*. La teoria della decisione conduce, in lui, a quel *punto morto* oltre il quale il destino e l'agire si arrestano e non procedono più. Diversamente da quanto viene contemplato nell'avvertimento lanciato al lettore da Spinoza: «... le cose si faranno alquanto oscure per il lettore, poiché ne raccoglierò parecchie che lo condurranno ad un punto morto; e tuttavia io lo prego di produrre pian piano con me e di non formulare nessun giudizio fin che non abbia letto tutto» (ETICA, Parte II, proposizione 11, nota).

Ebbene, è *questo* procedere che in Schmitt manca. La decisione resta bloccata. La molteplicità delle cose raccolte conduce a un punto morto, ipostatizzato come formulazione politica descrittiva e selettiva. Ma è proprio il criterio schmittiano di 'politico' che esige una *teoria del conflitto* riformulata *ex novo*. Destinalità del 'politico' può valere solo come trave di supporto dell'intreccio di decisione e scelta. Quest'ultima prolunga e ritraduce la decisione in strategie e pratiche politiche; ma è, altresì, maglia del più generale ventaglio (e dominio) delle opzioni di quella esistenza umana concreta che Schmitt, pure, pone come uno dei centri della sua riflessione. Dalla sequenza 'politico'/decisione/scelta due le conseguenze rilevanti da trarre: (i) la natura complessa e prioritaria del 'politico' in confronto allo Stato; (ii) la natura complessa della condizione tardomoderna in confronto al 'politico'. Da qui una sorta di ribaltamento di uno dei paradigmi fondativi della modernità. Con Schmitt, la decisione appare come destino del 'politico', il quale, diversamente che in Schmitt, non regge più le sorti del mondo. Il destino non appare più circoscrivibile alle categorie dell'*unità*, fossero anche quelle appartenenti al pluriverso politico schmittiano. In questo senso, appaiono fondate e calzanti le critiche di "vetero-europeismo" che Luhmann indirizza verso l'iperpoliticismo delle teorie politiche contemporanee²³. Senonché le ricette fornite dallo stesso Luhmann costituiscono una lettura involutiva e regressiva del decisionismo *politico* di Schmitt, trasposto e volgarizzato su di un piano tecnocratico-amministrativo all'interno di un universo categoriale e storico-culturale neutralizzante e neutralizzato, sicuramente preschmittiano²⁴.

Luhmann, con una torsione impropria, agisce la "complessità" contro la democrazia e la democrazia contro la "complessità". La sua irridente critica delle "teorie del conflitto" è al servizio di tale strategia. Ma una riconsiderazione del conflitto, con tutto quello che ne consegue, può proprio valere a contestualizzare una interazione comunicativa tra democrazia e complessità. Altrimenti non ci si salva dal dilemma: o il caos o l'amministrazione integrale del 'politico'. Le procedure di amministrativizzazione del 'politico' si autogiustificano come reazione e soluzione alla complessità sociale, dando luogo ad un curioso paradosso. La complessità sociale, in questa posizione, viene configurata come una delle cause fondanti della crisi della democrazia e, nondimeno, la riduzione della democrazia ad amministrazione si pretende che abbia

ragione della complessità sociale. In realtà, l'amministrativizzazione della democrazia altro non è che una forma estrema della crisi della democrazia: non è soluzione dei dilemmi e dei paradossi democratici, ma loro acuzione. La teoria amministrativa della democrazia, passante per la "riduzione di complessità", conferisce all'amministrazione la sovranità politica nella complessità sociale. Un'attualizzazione riduttiva di Schmitt, come si vede.

Nella sequenza Schmitt/Luhmann la problematica e lo spessore epistemologico della posizione di Schmitt si assottigliano paurosamente. Luhmann fonda la sua teoria della "sovranità dell'amministrazione", se così può dirsi, come esplicita critica e radicale superamento della tradizione "vetereuropea". Per contro, Schmitt definisce la sua teoria della "sovranità della decisione" nello stato di eccezione, riflettendo sullo *Jus Publicum Europaeum* e su Hobbes. Secondo il funzionalismo sistemico di Luhmann, la contingenza ambientale, col suo tasso di crescita complessificatrice, è la minaccia dell'ordine e della stabilità del sistema. Ora, anche il decisionismo schmittiano ha tra le sue finalità la riconduzione dell'ordine alla sicurezza. Però, all'opposto di Luhmann, Schmitt non risolve mai l'uomo nell'ambiente, riducendo il secondo a misura del primo. In Schmitt, l'uomo, con la sua decisione, eccede sempre l'ambiente, nei cui confronti è situato in una posizione di insopprimibile trascendimento e, insieme, di ancoraggio.

E con Luhmann, tuttavia, qualcosa di Schmitt muore irreparabilmente. La complessità è il vero "stato di eccezione" permanente della tardomodernità, lo specifico della condizione contemporanea. Si è alle prese con una eccedenza di continuità e discontinuità sia rispetto al moderno e alle sue origini, sia ai fenomeni rilevanti che hanno caratterizzato la prima metà di XX secolo. Costante dei processi storico-sociali sono ora l'ipertrofizzazione del tasso di contingenza ambientale e l'iperproblematizzazione delle aspettative della cittadinanza. Qui muoiono tanto l'ermeneutica esistenziale della decisione che la destinalità politica dell'Europa, con tanta forza affermate da Schmitt. In Luhmann, d'altro canto, decisione ed esistenza sono corrose dal funzionalismo sistemico. Se in Kelsen è la norma a costituire le forme della passivizzazione sociale e del dominio del "metodo" sugli "oggetti", delle cose sulla vita e del potere sugli uomini, in Luhmann sono la proliferazione e la differenziazione delle funzioni sociali a ricoprire questo ruolo, all'interno di un quadro storico in cui si ritiene perfettamente realizzata la fungibilità di tutti i bisogni. Ma, a differenza di Kelsen, incardinandosi la passivizzazione su funzioni e procedure metodologiche di ottimizzazione del comando politico, non ci troviamo di fronte ad un'ipotesi di normalizzazione, bensì di neutralizzazione sociale. Ciò che di decisionista rimane nel paradigma di Luhmann è strettamente avvinghiato e finalizzato alla neutralizzazione. Ed è la neutralizzazione che scalza il conflitto e si propone come *medium* tra democrazia e complessità. Così Luhmann, nonostante l'accusa di "vetereuropeismo" da lui mossa alle teorie politiche di Novecento, rimane in pieno avviluppato nei codici di "pace e sicurezza" che nel Seicento europeo hanno celebrato il loro massimo fulgore.

Per parte sua, la teoria della decisione di Schmitt, bloccata al di qua del conflitto della tardomodernità, suo malgrado, si rovescia in normativismo. Una teoria della sovranità che finisce con l'ammettere il conflitto e il policentrismo solo entro il suo ambito e non sa riconoscerlo, fino alle sue estreme conseguenze, al suo esterno, *fa della decisione un atto normativo* e della situazione eccezionale il *pieno* dell'omogeneità normale, designata unilateralmente come l'uniformemente vuoto. La decisione infondabile, al fondo, è la decisione che fonda sé medesima. Ma come questo, nella complessità sociale, può essere possibile, posto pure che altrove e in altri tempi lo sia stato?

Proprio transitando per l'infondatezza della decisione perveniamo alla consapevolezza attuale dell'*infondabilità politica* della società e del mondo. Il che ci parla, pur se ancora con un vocabolario parziale, dell'*infondabilità del destino* degli uomini nella condizione tardomoderna. L'infondatezza del destino, aldilà dell'aura tragica e spossessante che pure l'avvolge, ci dice anche dell'occasione apprestata da un tempo e da uno spazio nuovi: storicamente sconnessi e sconvolti, ma, nel contempo, ricchi di potenzialità inesprese e inimmaginate. Anche a lato del rapporto sistema/ambiente serve, pertanto, una teoria del conflitto. Come serve una teoria delle istituzioni riclassificata anche a lato della, sempre più imperiosa, necessità risolutoria del potenziale distruttivo e autodistruttivo che, in gran parte, caratterizza il legame sociale, la condizione umana e le forme sociali nell'attuale epoca. Siamo, con ciò, tornati in forma estremamente radicalizzata ed enfaticizzata all'assunto di partenza: la ricerca di un crocevia teorico pluralistico, non organicistico e neppure dualistico. Si può ora aggiungere: non apologetico e nemmeno tragico-apocalittico.

Lo scacco di saperi, da cui siamo partiti, ci ha condotto allo scacco della pretesa della politi-

ca (e del 'politico') di valere come *fondazione* e *misura* (cioè: come *destino*) della società e dell'esistenza. Da qui si apre un diverso percorso di vita e di ricerca: gettare luce e descrivere il nodo società/confitto, in tutte le sue implicazioni di senso, le sue mutevoli forme ed espressioni.

Questo nodo, in particolare, è assente nelle tassonomie classificatorie e incasellatrici del pensiero nominalistico ed erudito; amante, come pochi altri, delle acque limacciose e stagnanti dei teoremi universalistici e delle concettualizzazioni immutanti. Pensiero disposto unicamente ad arzigogolare sui suoi bizantinismi formali: vuoto sul piano concettuale; codino su quello storico e politico.

L'erudizione limacciosa non è neanche pensiero che conserva il pensiero. Si deprava in pensiero che perde il pensare, perché pensare è interrogare e interrogare è storicizzare la propria esistenza nel tempo trasformato che ci trasforma e che trasformiamo.

Pensare vuole dire: avere e cercare problemi. O meglio: ricondursi ai problemi che ci assalgono e che premono dall'esterno. Agire è condurre il pensiero nel cuore di questi problemi, così come si esprimono nella vita. Non si deve mai smettere di dire: il nostro è un pensiero che agisce; la nostra è un'azione che pensa.

Lungo questi sentieri non c'è scampo per l'erudizione, il pensiero nominalistico e i saperi specialistici. Trovano qui scampo unicamente un pensiero e un'azione che non cessano mai di ricercare le verità e che dalle risposte trovate ricavano altre e più coraggiose domande.

Questo cammino non può non essere irresistibilmente attratto dai nuclei duri e terribili delle fenomenologie e patologie individuali e sociali.

Qui il polo di attrazione è esattamente il polo delle questioni negate dal pensiero nominalistico e dai saperi specialistici.

Ciò che il pensiero erudito tace e ciò che il sapere specialistico copre deve diventare soggetto/oggetto di studio: nucleo vitale per interrogazioni cogenti sulla politica e sull'esistenza.

Il pensiero nominalista e i saperi specialistici tacciono non l'indicibile; schermano non l'invisibile. Essi tacciono e schermano ciò che dolora e più soffre nelle pieghe del tempo e dell'anima. Qui vengono taciuti i tormenti della società e dell'individuo, a cui sono appiccate addosso maschere rivoltanti e allucinate.

Questo tacitamento tirannico disvela la sindrome di onnipotenza che degrada pensiero nominalistico e saperi specialistici, disseminatori per ogni dove di una gelida geometria mortuaria. I trucchi dell'anima sono qui il prolungamento dei giochi di prestigio del nominalismo erudito e dei saperi specialistici.

Un vischioso manto gelatinoso ricopre la realtà, ibernandola e costruendovi sopra una comunicazione simulata e un avvilente quanto aspro e tormentato dialogo che altro non sono che *funzioni di finzioni*. I saperi e le culture possono, così, matematizzarsi a dismisura; i codici proliferano per partenogenesi linguistica. Ma è una *machina* che, in questo modo, ci afferra e ci fa vorticosamente schizzare lontano dalla nostra realtà e dalla realtà di mondo; oppure ci relega "beati e felici", istupiditi in qualche angolo miniaturizzato, in cui abbiamo inconsapevolmente ridotto il vocabolario dell'esistenza all'abc.

Non si tratta qui di dire ciò di cui non si può parlare. Occorre, invece, dire ciò di cui si tace; mostrare ciò che è stato occultato. In queste strutture del sottosuolo dello spazio/tempo giace dolorante o morente il desiderio di creare e di essere. La "politica di potenza" e un concetto assolutizzante e ridondante del 'politico' si pongono come distruzione sistematica del desiderio di creare: in loro, la creazione si converte in distruzione delle forme della vita. Le strutture del rimosso abitano non solo l'inconscio individuale, ma anche quello politico: intorno al loro rilevamento progressivo e/o al loro occultamento giocano la loro propria partita le pulsioni di vita e di morte che dilacerano e sconquassano l'esistenza e la politica.

Consideriamo l'atto di nascita del processo di razionalizzazione delle forme politiche moderne attorno al tema della sovranità²⁵. Da Bodin a Charron fino ad Hobbes, assistiamo al tentativo di razionalizzare l'inconscio collettivo, positivizzando e, al tempo stesso, estirpando le forme del conflitto sedizioso. Lo Stato come forma assoluta, in Hobbes, altro non è che il tentativo razionale di docilizzare l'irrazionale passionale. La ragione può, così, estendere e affermare il proprio imperio nelle regioni in cui massima è la rovina dell'"irragionevole", dell'oscuro, del satanico. La ragione sradica l'irrazionale e l'oscuro e sotto forma di Stato ragionevole e calcante brucia le radici del conflitto passionale. In questa somma volontà di potenza lo Stato si ottenebra: non sa e non vuole vedere e capire le zone ribollenti e sorgive dei conflitti passionali.

Spostiamoci al presente. Alla superficie gelida del sociale delle società complesse, le pulsioni dell'irriducibile affettivo e passionale non trovano spazio. Sono rimosse. Ciò ne fa un tema particolarmente cruciale, per la messa a punto della "democrazia vera". Sono, queste, le problematiche che si situano al centro degli interrogativi con cui investigare e cambiare la vita e la politica. La destinalità dell'esistenza, ancora una volta, si conferma come un che di profondamente diverso e radicalmente eccedente il destino del 'politico'.

NOTE

Note al primo capitolo

- (1) Si fa qui riferimento all'espressione "scacco del sapere", elaborata da P. Ricoeur all'interno del discorso che fa da premessa concettuale alla decostruzione e demistificazione del significato del "peccato originale": cfr. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaka Book, 1986, p. 286. Il riferimento ricoeuriano non impedisce che dell'espressione "scacco dei saperi" si faccia qui un impiego diverso.
- (2) J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- (3) N. Luhmann, *Ordine e conflitto: un confronto impossibile*, "Il Centauro", n. 8, 1983, p. 3.
- (4) *Ibidem*, p. 4.
- (5) I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, Torino, Einaudi, 1979.
- (6) N. Luhmann, *op. cit.*, p. 6.
- (7) R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, Torino, 1980.
- (8) T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978.
- (9) P. Feyrabend, *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- (10) T. Tonietti, *Catastrofi*, Bari, Dedalo, 1983, p. 165.
- (11) R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 1982, vol. I, p. 36.
- (12) R. Racinaro, *Simmel: la vita come oggettivazione*, "Critica marxista", n. 6, 1983, p. 147.
- (13) *Ibidem*, p. 147.
- (14) H. Rickert, *La filosofia della storia*, in *Lo storicismo tedesco* (a cura di P. Rossi), Torino, Utet, 1977.
- (15) H. Rickert, *op. cit.*, p. 415.
- (16) T. Geraets, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli, Bibliopolis, 1984; in particolare, pp. 15-20, 23-30.
- (17) G. Simmel, *Diario postumo*, in *Saggi di estetica*, Padova, Liviana, 1970, p. 12.
- (18) R. Thom, *Ruolo e limiti della matematizzazione delle scienze*, "La pensée", n. 195, 1977; cit. da Tonietti, *op. cit.*, p. 174.
- (19) G. Simmel, *La differenziazione sociale*, Bari, Laterza, 1982.
- (20) G. Simmel, *Forme e giochi di società*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- (21) G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia*; il Cap. I si trova tradotto in *Lo storicismo tedesco*, cit.
- (22) R. Racinaro, *op. cit.*, p. 158.
- (23) *Ibidem*, p. 159.
- (24) G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, Milano, Isedi, 1976, p.105.
- (25) Cit. da R. Racinaro, *op. cit.*, p. 163.
- (26) E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia, vol. 3/1, 1967, p. 49.
- (27) Cit. da Racinaro. *op. cit.*, p. 163.
- (28) G. Simmel, *Saggi di estetica*, cit., pp. 13-14.
- (29) Cit. da Racinaro, *op. cit.*, p. 165.
- (30) *Ibidem*, p. 165.
- (31) *Ibidem*, p. 165.

Note al secondo capitolo

- (1) Rievocazione dell'amico scomparso, in G. Ferretti, *Max Scheler*, in *Questioni di storiografia filosofica*, Parte II, *Il pensiero contemporaneo* (a cura di A. Bausola), Tomo I, Brescia, Editrice La Scuola, 1978, p. 105.
- (2) R. Racinaro, *Quotidianità e 'filosofia della domenica'. Aporie tra il primo e il secondo Scheler*, "Il Centauro", n. 10, 1984, p. 40.
- (3) *Ibidem*, p. 41.
- (4) M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano, Fabbri, 1970, p. 183.
- (5) M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova, 1980, p. 313.
- (6) *Ibidem*, p. 319.

- (7) R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 45.
- (8) *Ibidem*, pp. 200-201.
- (9) Scheler, *La posizione dell'uomo ...*, cit., p. 183.
- (10) *Ibidem*, p. 184.
- (11) *Ibidem*, p. 200-201.
- (12) R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 49.
- (13) M. Scheler, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Editrice Elle di Ci, Leumann, 1983, p. 45.
- (14) *Ibidem*, p. 43.
- (15) R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 59.
- (16) B. De Giovanni, *Contraddizione e tempo tra Kant e Hegel*, "Il Centauro", n. 4, 1982, p. 40.
- (17) *Ibidem*, pp. 40-41.
- (18) A. Kojève, *Lezioni sull'eternità e il tempo*, in AA. VV., *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- (19) B. De Giovanni, *op. cit.*, p. 41.
- (20) A. Kojève, *op. cit.*, p. 197.
- (21) *Ibidem*, p.197.
- (22) De Giovanni, *op. cit.*, p. 41.
- (23) Kojève, *op. cit.*, pp. 199-200.
- (24) De Giovanni, *op. cit.*, p. 42.
- (25) R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 59 e *passim*.
- (26) Cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 61.

Note al terzo capitolo

- (1) M. Scheler, *L'esclusione della filosofia in Max Weber* (trad. it. di R. Racinaro), "Il Centauro", n. 1, 1981, p. 137.
- (2) *Ibidem*, p. 137.
- (3) *Ibidem*, p. 137.
- (4) *Ibidem*, p. 137.
- (5) R. Racinaro, *op. ult. cit.*, pp. 72-76.
- (6) Cit. da Racinaro, *op. cit.*, p. 73.
- (7) *Ibidem*, p. 74.
- (8) Scheler, *op. ult. cit.*, p. 138.
- (9) *Ibidem*, p. 138.
- (10) *Ibidem*, pp. 138-140.
- (11) La sequenza fornita da Scheler va da Guglielmo D'Occam, per il tardo Medioevo, fino a Hobbes, Berkeley e Hume, per la modernità; cfr. *op. ult. cit.*, p. 143.
- (12) *Ibidem*, p. 143.
- (13) Sul disincanto weberiano ha scritto belle pagine G. Marramao: a) *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 91-101; b) *L'ordine disincantato*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 22-38.
- (14) Scheler, *op. ult. cit.*, p. 143.
- (15) *Ibidem*, p. 143.
- (16) *Ibidem*, pp. 143-144.
- (17) Kuhn, *op. cit.*
- (18) Scheler, *op. ult. cit.*, p. 144.

Note al quarto capitolo

- (1) *Ibidem*, p. 144.
- (2) *Ibidem*, p. 144.
- (3) Cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 75.
- (4) *Ibidem*, p. 76.

- (5) *Ibidem*, p. 76.
- (6) *Ibidem*, p. 76.
- (7) Cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 76.
- (8) Scheler sviluppa tutta l'argomentazione qui citata e sintetizzata nella sua opera del 1928, *Philosophische Weltanschauung*; cfr. R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 76.
- (9) Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 77.
- (10) *Ibidem*, p. 77.
- (11) *Ibidem*, p. 77.
- (12) H. Plessner, *Macht und menschliche natur*, cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, pp. 77-82.
- (13) Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 77 ss.
- (14) Per una discussione più articolata delle "prospettive antropologiche" di Plessner e Gehlen, si rinvia a A. Chiocchi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. II, *Forme della crisi*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1994; *segnatamente*, il cap. IX, § 5: "Il discorso antropologico".
- (15) R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 77. La rilevazione di Racinaro avviene esplicitamente sulla base del testo di Ritter, *Subjektivitat*, 1970.
- (16) Cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 81.
- (17) Si tratta del saggio *Philosophische Weltanschauung*, cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 84.
- (18) *Ibidem*, p. 86.

Note al quinto capitolo

- (1) Ora in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 167-183.
- (2) *Ibidem*, p. 167 ss.
- (3) *Ibidem* p. 172; corsivi nostri.
- (4) *Ibidem*, p. 177.
- (5) *Ibidem*, p. 177.
- (6) *Ibidem*, pp. 178-179.
- (7) *Ibidem*, p. 178.
- (8) *Ibidem*, pp. 178-179.
- (9) *Ibidem*, pp. 179-180.
- (10) *Ibidem*, p. 182.
- (11) Come è noto, si tratta, in particolare, della critica di K. Löwith: cfr. A. Caracciolo, *Introduzione a C. Schmitt, Il custode della costituzione*, Mi-lano, Giuffrè, 1980, pp. IX-X; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit., pp. 125-128, 137-138.
- (12) Schmitt, *op. cit.*, pp. 38-41.
- (13) A. Brandalise-G. Duso, *Decisione e costituzione: la discontinuità del politico*, "Laboratorio politico", n. 5/6, 1981, p. 53.
- (14) *Ibidem*, p. 53.
- (15) *Ibidem*, p. 53.
- (16) E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Milano, Giuffrè, 1985: su Schmitt cfr. il cap. V: "Il problema della teologia politica", pp. 103-127.
- (17) Per la critica della teoria della sovranità di Kelsen, si veda di Schmitt il II capitolo della "Teologia politica", in *Le categorie del politico*, cit., p. 43-59.
- (18) A. Brandalise-G. Duso, *op. cit.*; corsivi nostri.
- (19) C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, cit., II parte: "La concreta situazione costituzionale del presente", pp. 113-199.
- (20) Sembra, questo, il caso di Brandalise-Duso, *op. cit.*, p. 57.
- (21) Sul punto, di Schmitt cfr. in particolare: a) "Il concetto di 'politico'"; b) "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni"; c) "Teologia politica" tutti in *Le categorie del 'politico'*, cit.; rispettivamente pp. 90-165, 167-183, 29-86.
- (22) Lyotard, *op. cit.*
- (23) Schmitt, "Teologia politica", cit. p. 61.

(24) *Ibidem*, p. 41. Schmitt parlerà ancora di "plusvalore politico" in una lettera a P. Schiera del 10/9/1979, pubblicata sull'Espresso dell'11 novembre 1979: "Io sono marxista in quanto ho portato alla loro conclusione politica i concetti economici del marxismo; non sono marxista poiché ho riconosciuto il plusvalore economico come puro plusvalore politico anche dal punto di vista proletario", cit. da A. Caracciolo, *op. cit.*, p. XII. Schmitt parla di "cristallo di Hobbes" ne *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 151.

Note al sesto capitolo

(1) Così si esprime pertinentemente G. Ferretti, *op. cit.*, p. 94; si rimanda a tale lavoro per un'argomentata e motivata bibliografia critica del complesso dell'opera di Scheler.

(2) *Ibidem*, p. 99.

(3) M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, vol. I, Milano, Bocca, 1952, p. 229.

(4) G. Morra, *Introduzione* a M. Scheler, *La sociologia del sapere* (trad. it. di D. Antiseri), Roma, Abete, 1966, p. XIV.

(5) *Ibidem*, p. XXXV.

(6) C. Schmitt, *Tirannia dei valori*, "Rivista di diritto pubblico", n. 1, 1970, pp. 1-28. Un pregevole lavoro su questo saggio di Schmitt è quello di G. Duso, *Tirannia dei valori e forma politica in Carl Schmitt*, "Il Centauro", n. 2, 1981, che, però, istituisce un riferimento comparato negativo con Scheler alle pp. 160-161. Diverso è il caso di Castrucci che in *La forma e la decisione*, cit., partendo dall'opera schmittiana in questione, rileva esplicitamente la necessità di una riconsiderazione della problematica scheleriana alle pp. 125-126.

(7) Su ciò acutamente Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 84.

(8) È questo il nucleo centrale del saggio del 1922, "Teologia politica" e di quello del 1927, "Il concetto di 'politico'", ribadito con ancora maggiore nettezza nella *Premessa* all'edizione italiana (dell'agosto del 1971) del saggio del '27. Ciò è colto dalla critica più avvertiva: esemplificativamente cfr. G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit., p. 135; Brandalise-Duso, *op. cit.*, p. 58.

(9) Sul punto si diverge dalla, peraltro, stimolante rilettura di Hobbes e Machiavelli proposta da R. Esposito, *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984. Esposito ha ulteriormente ribadito e riprecisato, seppur di passaggio, il proprio punto di vista nel saggio *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, "Il Centauro", n. 13/14, 1985, pp. 129-131.

(10) C. Schmitt, *op. cit.*, p. 101; corsivo nostro.

(11) *Ibidem*, p. 102.

(12) *Ibidem*, pp. 105-106.

(13) *Ibidem*, pp. 108-109; successivamente ad amico e nemico i corsivi sono nostri.

(14) *Ibidem*, p. 112.

(15) "Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione": si apre così "La teologia politica", cit., p. 33.

(16) *Ibidem*, p. 138; per la critica del pluralismo cfr. pp. 120-129.

(17) *Ibidem*, p. 138.

(18) *Ibidem*, p. 140.

(19) *Ibidem*, p. 143.

(20) *Ibidem*, p. 164.

(21) *Ibidem*, p. 165

(22) Loredana Sciolla è stringentemente tornata sul nesso destino/scelta, *Sul conflitto di valori*, in A. Bolaffi-M. Ilardi (a cura di), *Fine della politica?*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 106. Inopinatamente, però, la Sciolla, pur correttamente rifacendosi al contributo di Gehlen e Berger, espunge dall'intreccio di destino e scelta il problema della decisione, la cui estromissione si riverbera negativamente sul conflitto, trasformato in un'assiologia antropologica, fondata sull'incommensurabilità dei beni.

(23) Sull'argomento, si veda di Luhmann, in particolare, *Teoria politica nello stato del benessere*, Milano, Angeli, 1983.

(24) Di Luhmann, sul punto, cfr. anche a) *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979; b) *Potere e codice politico*, Milano, Feltrinelli, 1982.

(25) Si rinvia, in proposito, a A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. I, *Dalla filosofia alla politica*, Avelino, Associazione culturale Relazioni, 1993; segnatamente il cap. III.