

La società aperta e i suoi nemici

Maria Chiara Pievatolo

Nico De Federicis

Questa recensione è stata originariamente pubblicata nella sezione recensioni dello SWIF

Copyright © 2004 Maria Chiara Pievatolo, Nico De Federicis

Questo documento è soggetto a una licenza Creative Commons

31-07-2005 18:21:17

Sommario

Platone totalitario
Hegel e Marx falsi profeti
Il testo recensito

Platone totalitario

Maria Chiara Pievatolo

Nel 1938, un autore non sospettabile di simpatie totalitarie come H. B. Acton, intervenendo nel dibattito anglosassone sul presunto fascismo di Platone,¹ metteva in luce una distinzione importante. Il fascismo, scriveva Acton, è irrazionalista e relativista: poiché non si riconosce la possibilità di una ragione comune a mediare fra le diverse culture, il conflitto è inevitabile e può essere risolto solo dalla forza. Mancando di una misura di intersoggettività razionale, il singolo è posto di fronte all'alternativa fra isolamento ed egoismo, da una parte, e immedesimazione mistica nell'*ethos* della collettività, dall'altra. Platone si sottrae a questo dilemma perché non è né irrazionalista, né relativista: il bene è scoperto dall'intelligenza e va pensato come il medesimo per tutti gli esseri razionali. La guerra – si spiega nel I libro delle *Leggi* – non è l'unità di misura delle costituzioni, bensì una patologia della convivenza politica. Tuttavia, per quanto la filosofia di Platone sia molto distante dalla *Weltanschauung* fascista, la sua politica sembra esserle più vicina: per esempio egli critica la *demokratia* – il regime della città antica fondato sul governo diretto della maggioranza e sull'assegnazione delle cariche per sorteggio – in quanto anarchia dei desideri, incapace di trovare in se stessa una forma e una regola per neutralizzare il rischio di una degenerazione in tirannide. E' legittimo estendere questa critica alla democrazia rappresentativa dei moderni, per intendere come fascista la filosofia di Platone, sulla base di una rilettura "attualizzante" della sua politica? Chi si trovi, dopo la fine della guerra fredda, di fronte al primo volume del lavoro di Popper, uscito nel 1945, deve chiedersi se una interpretazione bellica, che subordina l'interesse della filosofia a quello della politica del momento, possa essere compiuta senza pagare un prezzo sanguinoso in termini speculativi, prima che politici.

Anche la scienza politica, in quanto scienza, si è dovuta confrontare con idee esposte a un uso bellico. L'impiego propagandistico del termine "totalitarismo" – scriveva, nel 1976, lo scienziato politico Domenico Fisichella – ha trasformato il suo concetto in una categoria universale e onnicapiente, in modo da includere qualsiasi posizione politica ci interessi delegittimare. Ma i concetti delle scienze

storico-sociali, per essere utili all'osservazione, devono venir definiti così che la loro area di applicazione sia delimitata nel tempo e nello spazio.² Anche il concetto di totalitarismo non può essere così ampio da rimanere indeterminato, ma deve essere precisato in modo da aiutare ad identificare la specificità di alcune, particolari, esperienze politiche. Per delimitare un concetto che abbia una utilità osservativa, Fisichella propone di definire il totalitarismo, preliminarmente, in negativo, come sistema non pluripartitico, né rappresentativo-competitivo, né pluralistico in senso liberale. Una simile definizione, in quanto includerebbe tutti i regimi politici autoritari e gran parte dei regimi tradizionali, deve però essere integrata, positivamente, con i caratteri della processualità o rivoluzione permanente e della massificazione.³ Popper interpreta Platone come un filosofo totalitario, attribuendogli un progetto politico immobilista e naturalisticamente fondato, che produce una gerarchia stabile basata sulla disuguaglianza funzionale e su una divisione corporativa del lavoro sociale, nella quale ogni cittadino è certo della propria condizione giuridica e del proprio posto nella società. Ma una simile lettura – osserva Fisichella – corrisponde all'organicismo che ha dominato tanta parte del pensiero politico antico e medioevale: la stabilità della gerarchia platonica è molto lontana dal movimentismo sovversivo caratteristico dei totalitarismi del Novecento.⁴ Perciò, anche se accettassimo l'immagine di Platone come di un reazionario, la tesi di Popper sull'origine platonica del totalitarismo è inservibile per la politologia, in quanto si basa su un concetto eccessivamente ampio e dunque indeterminato. Rimane, tuttavia, da valutare l'eredità del lavoro bellico di Popper dal punto di vista della filosofia politica.

Come notava E. Unger nel 1949⁵ è sorprendente vedere quanto Russell, Crossman e Popper, i tre critici liberaldemocratici che stigmatizzano Platone come totalitario e fascista, trascurino la tesi centrale della *Repubblica*, e cioè la subordinazione della politica alla filosofia. Platone tenta di produrre una legittimazione del potere fondata sull'autorità della conoscenza, e sulla base di questa legittimazione presenta il suo progetto politico. Chi vuole contestare questo progetto può seguire la via difficile di prendere le mosse dalla filosofia, riconoscendo, quindi, l'autorità della conoscenza come fonte di legittimazione politica, oppure può scegliere la via, più facile, di attaccarlo esclusivamente in ambito politico, come hanno fatto molti pensatori della guerra fredda. Ma se la filosofia e la politica sono su due piani radicalmente differenti, e se la prima non ha giurisdizione sulla seconda, allora le istituzioni politiche devono essere pensate come espressione di poteri e di opinioni non formalizzabili e non legittimabili teoreticamente. Questi poteri e queste opinioni possono anche essere – o essere state – “umanitarie” e democratiche, ma, se sono indipendenti dalla teoria, sono o sono state tali solo per un felice accidente della storia, e non in virtù della loro struttura e delle loro giustificazioni; il filosofo che ha preso partito per la politica non può fare altro che bearsi della loro accidentalità, qualunque essa sia.

Per ridurre Platone alla sua misura, Popper deve sottoporre il suo pensiero ad una politicizzazione e ad una “attualizzazione” integrale. La sua prima vittima è la teoria delle idee: Platone, secondo Popper, era un conservatore per il quale ogni mutamento sociale – e segnatamente la transizione da una società chiusa, tribale, a una società aperta, fondata su vincoli astratti – era sintomo di decadenza e di corruzione. Per contrastare il cambiamento, si persuase che esistessero delle cose perfette e immutabili, da intendersi come originali e origini delle cose imperfette e mutevoli soggette al divenire. Popper assume che Platone sia uno “storicista”, cioè, nel suo linguaggio, un filosofo della storia. Non sorprendentemente, la teoria delle idee è da lui interpretata come se fosse una teoria del divenire storico: le idee sono l'origine di tutti gli sviluppi e la partecipazione delle cose alle idee spiega anche le somiglianze fra le cose sensibili (pp. 39-56). Per quanto la teoria delle idee, come formulata nella *Repubblica*, non sia esente dai noti problemi connessi all'autopredicazione – l'idea di letto non è solo un concetto, ma è anche il letto autentico – la lettura popperiana disconosce che il ruolo paradigmatico delle idee non è dovuto alla loro anzianità storica, bensì al loro carattere di schema concettuale astratto e unitario. Perché tali schemi siano in grado di dar conto in modo coerente e intersoggettivo alla molteplicità dell'esperienza, essi devono venir pensati, sebbene gli esseri umani conoscano solo nella

storia, come idealmente indipendenti da quest'ultima. Quando Popper contrappone all'essenzialismo metodologico platonico il suo nominalismo metodologico, il quale, invece di chiedersi qual è la vera natura di una cosa, si interroga su come essa si comporta, entro la nostra esperienza, nelle varie circostanze e sulle regolarità in questo comportamento, non si avvede che è impossibile parlare di esperienza in maniera intelligibile senza applicare ad essa schemi concettuali che non sono intrinseci all'esperienza stessa. Negare questo, e continuare, tuttavia, a parlare delle cose di cui facciamo esperienza come se fossero cose unitarie, significherebbe presupporre, ancor più "essenzialisticamente", e contro la stessa epistemologia di Popper, che la struttura concettuale sia implicita nelle cose stesse così come ci vengono incontro.

Una volta depotenziata la teoria delle idee, Popper può sostituire alla filosofia di Platone la sua "ingegneria sociale", i cui presupposti sono che l'uomo sia artefice del proprio destino, che la scienza possa ridursi a informazione fattuale, che la tecnologia sociale intervenga nella società, ove le istituzioni lo rendono possibile, solo per scopi determinati e delimitati (pp. 39-56). Le norme pratiche per valutare questi scopi devono essere pensate – alla maniera di Protagora – come fatte da noi, cioè prodotte sia dal nostro arbitrio, sia dalla convenzione che si trova nella storia e nel costume (pp. 87-88). Le leggi, scrive Popper, possono essere costituite e cambiate dall'uomo, ad opera di una decisione di osservarle, e dunque l'uomo è moralmente responsabile nei confronti delle norme cui è disposto a sottomettersi una volta che ha scoperto che può fare qualcosa per modificarle. Le norme sono fatte dall'uomo nel senso che non dobbiamo incolpare nessun altro per la loro esistenza: la decisione in favore di esse è tutta nostra, e dipende dalla nostra responsabilità personale e dalla nostra libertà di coscienza. Anche il Socrate storico, in quanto fautore della libertà della coscienza, condivideva, antiplatonicamente, questa tesi.

L'assimilazione storica fra Socrate e la sofistica si fonda su una assimilazione teorica le cui conseguenze meritano di essere considerate: l'identificazione fra libertà della coscienza e libertà dell'arbitrio. Socrate, nell'*Apologia*, invoca – contro la morale convenzionale - la libertà della coscienza, come libertà di rispondere a una vocazione da parte di una autorità cognitiva la cui validità non dipende dalla sua volontà. In questo senso, egli crede certamente che le sue scelte morali siano fatte da lui, e che la libertà di scelta sia una condizione indispensabile per accedere alla verità e alla virtù, ma non ritiene che i criteri di valutazione di queste scelte - per i quali affronta la morte - possano essere pensati come contingenti, perché derivanti dall'arbitrio o dalla convenzione. Questo modo di ragionare rimane precluso a Popper: le norme della ragion pratica valgono soltanto perché le vogliamo "noi". I contenuti dei sistemi normativi riposano esclusivamente sull'accidentalità dell'arbitrio e della convenzione, come concrezione di arbitrii e di regolarità sociologiche ed economiche, cioè, da parte nostra, sul nudo fatto che "noi" li abbiamo scelti.

Come osservava nel 1961 H. Mayershoff, passando in rassegna le critiche antiplatoniche degli ultimi cent'anni, ⁶ chi vuole fare i conti con Platone deve affrontare il suo problema: qual è la funzione della filosofia – e del sapere in generale - nella società? Il fatto che Popper si confronti con la teoria delle idee esclusivamente da un punto di vista politico-ideologico e assimili la libertà della coscienza alla libertà dell'arbitrio mostra con chiarezza la sua posizione: il mondo della politica, dell'etica e del diritto è indipendente dal mondo del sapere. Anche "dietro la sovranità del filosofo si cela la ricerca del potere" (p. 194).

Popper propone una propria politica, nella forma di una "ingegneria sociale" (*social engineering*) e di scelte collettive a favore di posizioni democratiche e "umanitarie". Ma se le scelte morali, politiche e giuridiche si fondano solo su decisioni, perché dovremmo preferire la politica di Popper a quella di Platone? A Popper piace richiamarsi al sofista Protagora, in quanto rappresentante di una intellettualità illuministica al servizio della democrazia; la sostanza della sua tesi, tuttavia, rischia di evocare una sofistica assai meno civile, quella del Trasimaco del primo libro della *Repubblica*, il quale, facendo

dipendere le deliberazioni pratiche esclusivamente dall'arbitrio, pensa che l'unica giustizia possibile sia quella imposta dal più forte, per il proprio utile.⁷

Nel IX capitolo della *Società aperta* il *piecemeal social engineering* di Popper viene contrapposto all'ingegneria sociale utopica, attribuita a Platone. L'utopista si propone uno scopo politico ultimo, lo stato ideale: l'ingegnere sociale *piecemeal* – a spizzico, pezzo per pezzo – anziché inseguire fini remoti, cerca pragmaticamente di por rimedio ai mali prossimi. E' infatti più facile raggiungere un accordo sui mali esistenti, che su uno scopo complessivo. "Questo ci fa imbattere nella vecchia e piuttosto infantile domanda: in che misura il fine possa giustificare i mezzi. Oltre a dichiarare che nessun fine può mai giustificare tutti i mezzi, io penso che un fine sufficientemente concreto e realizzabile può giustificare misure temporanee che non possono mai essere giustificate da un più lontano ideale." (p. 199) L'ingegnere sociale a spizzico si distingue da quello utopico perché quest'ultimo presuppone, irrealisticamente, che si diano metodi razionali per stabilire un ideale ultimo e sia possibile definire, un volta per tutte, quali siano i mezzi più adatti ad attuarlo. Platone, per Popper – che ignora completamente il ruolo del *dialegesthai* - deve ricorrere all'intuizione per stabilire il fine ultimo della società, e quindi può imporre ad altri il suo modello soltanto con la forza (p. 200). Dobbiamo però chiederci se i progetti dell'ingegnere sociale a spizzico siano meno arbitrari, o più giustificabili: infatti, se si nega in radice la stessa possibilità di una razionalità pratica, l'autorità del *piecemeal social engineer* è tanto poco legittimabile, su un piano qualitativo, quanto quella dell'utopista. Al lettore di Platone sono offerti modelli teorici che possono fungere da misura critica per l'azione politica; chi lavora a spizzico, di contro, può far riferimento solo all'accidentalità dell'arbitrio e delle convenzioni. Platone viene accusato di autoritarismo perché tenta di produrre una legittimazione filosofica della politica: ma non è più autoritario – per chi fa professione di essere un intellettuale - presentare progetti di ingegneria sociale appellandosi solo alla presunzione di una *communis opinio*?

Il modello popperiano di democrazia è finalizzato alla limitazione del potere politico. Dobbiamo ammettere la possibilità di un governo cattivo, e chiedere: come possiamo organizzare le istituzioni politiche in modo tale che governanti cattivi e incompetenti non facciano troppo danno? I moderni metodi democratici di controllo del potere – rappresentanza ed elezioni - sono preferibili non perché attribuiscono il governo a chi è legittimato a esercitarlo, bensì perché servono ad evitare la tirannide. Si tratta, questa, di una soluzione meramente pragmatica: la democrazia fornisce solo un quadro istituzionale. Dal punto di vista intellettuale e morale, essa riposa, tuttavia, sulla qualità dei suoi cittadini: coloro che criticano la democrazia su basi morali, dice Popper, non riescono a distinguere fra problemi personali e istituzionali. La democrazia, infatti, offre solo il quadro istituzionale per la riforma delle istituzioni politiche, ma non può fornire la ragione e non può controllare la fibra intellettuale e morale dei suoi cittadini (pp. 163 ss) La democrazia, dunque, è una macchina istituzionale al servizio di un fine delimitato: il controllo del potere politico. Questa interpretazione della democrazia non la mette al riparo la contingenza degli arbitrii: la scelta di adottare il fine della delimitazione del potere politico e di usare la macchina in conformità allo scopo per il quale è stata progettata, si giustifica soltanto sulla base delle "nostre" decisioni. Popper si limita a dare per scontato che tutti condividano sinceramente l'interesse alla limitazione del potere politico; che tutti, più sottilmente, siano convinti che l'unico potere che rischia di diventare tirannico e che meriti di essere imbrigliato, sia quello politico.

La *Repubblica*, di contro, cerca una soluzione complessiva – filosofica, politica, culturale ed economica – al problema della legittimazione del potere, per ricondurlo sotto il controllo razionale. Il potere viene considerato in tutti i suoi aspetti: da quello strettamente politico, per bocca di Trasimaco, a quello "mediatico", con la critica alla poesia nel II e III libro, fino a quello economico e familiare, con il paragone fra proprietario di schiavi e tiranno del IX libro. Nella prospettiva della *Repubblica*, la democrazia come la intende Popper, perché dipende esclusivamente dall'accidentalità e dall'arbitrio,

apparirebbe tanto fragile quanto la *demokratia* antica, criticata nell’VIII libro – un regime culturalmente e istituzionalmente informe, soggetto a degenerazioni tiranniche. Negli anni della seconda guerra mondiale, mentre Popper si dedicava al suo volume bellico, interpreti come Cassirer e Koyré hanno saputo vedere in Platone un precursore dello stato di diritto, contro il “movimentismo” totalitario. La *Società aperta* non riesce a entrare in questo dibattito, a causa di un altro fraintendimento strategico: Platone, si dice nel VII capitolo, ha sostenuto una sovranità di tipo moderno – *legibus soluta, superiorem non recognoscens* - e si è concentrato sulla questione di chi deve governare, trascurando l’aspetto istituzionale della politica. In realtà la prospettiva della *Repubblica* è assai più ampia: la complessità del problema dei poteri e del loro rapporto col sapere viene risolta dividendo non tanto i poteri politici, quanto i compiti e le funzioni *sociali*. Popper riesce a intendere la politica della *Repubblica* in una maniera che Platone, all’antica, avrebbe giudicato tirannica, perché dà per scontato che il solo potere meritevole di attenzione sia quello politico, tanto da non accorgersi che il progetto platonico si occupa della distribuzione e della reciproca delimitazione delle forme del potere sociale.

I temi della *Società aperta* sono stati esaurientemente discussi nel corso dei decenni centrali del Novecento. Le critiche prodotte fra gli anni ’30 e gli anni ’60, riprese da questa stessa recensione, non hanno impedito al volume di Popper di passare più volte dalla polvere agli altari, anche in virtù di un clima culturale che induceva molti intellettuali a giustificarsi principalmente come militanti politici. Ora che le guerre ideologiche del Novecento sembrano essersi concluse è giunto il momento di valutare il prezzo di sangue che chi si è schierato nell’uno e nell’altro campo ha fatto pagare alla filosofia. Per quanto riguarda Platone, Popper ha gravemente distorto la sua eredità teoretica, e, di conseguenza, ha altrettanto gravemente frainteso la sua filosofia pratica, inducendo i seguaci a confondere l’autorità della ragione – la ricerca di una misura intersoggettiva non fondata sull’arbitrio – con l’autoritarismo, e a dare acriticamente per scontati concetti come la democrazia e l’umanitarismo, che invece richiedono, per uscire dalla contingenza e dagli abusi delle cronache politiche, di essere chiariti e legittimati. Questo è l’incantesimo di Popper, un incantesimo che, in un mondo in cui molte pagine di Platone – la sociologia della comunicazione, la critica all’oligarchia come governo degli imprenditori, il progetto di una comunità della conoscenza – suonano straordinariamente attuali, trattiene la filosofia nei bassifondi delle polemiche politiche del secolo che si è appena concluso.

Hegel e Marx falsi profeti

Nico De Federicis

Tra le non numerose opere cui la sorte assegna il ruolo di rappresentare un’epoca si deve sicuramente annoverare la *Società aperta* di Popper. Come accade di solito a queste opere, la loro fortuna finisce col prescindere dalla correttezza delle tesi che esse, a torto o a ragione, intendevano promuovere, per divenire rappresentativa di un modello di pensiero generale. Questo vale anche per l’opera politica di Popper, la quale oggi può essere considerata una delle espressioni peculiari dell’età delle ideologie, del conflitto tra totalitarismo e liberalismo, e infine un vero e proprio testimone dell’eredità culturale che il positivismo di fine diciannovesimo secolo ha trasmesso alla cultura scientifica e politica del secolo successivo. Di tutti questi caratteri la *Società aperta* è quanto mai intrisa. Nata come un’opera specificamente polemica, sull’onda dei grandi sconvolgimenti che attraversava l’Europa (Popper l’ha elaborata nel corso del soggiorno in Nuova Zelanda), conclusa nella versione manoscritta nell’ottobre 1942, la sua pubblicazione non fu affatto immediata, e prese corpo soltanto tra la fine del 1945 e l’inizio del 1946, dopo aver subito non pochi rallentamenti, ora ricostruiti in un ricordo di Ernst Gombrich (pp. xii-xiii). A dispetto dell’enorme mole, il concetto che lega i venticinque capitoli dell’opera è sempre uno solo: la lotta dello “storicismo” contro la ragione e la “rivolta della barbarie contro la civiltà”. Sulla base di questa nozione Popper passa in rassegna i fondamenti del pensiero

occidentale, focalizzando le sue critiche soprattutto contro la tradizione metafisica e quel suo rinnovamento avutosi in età moderna che prende la forma del pensiero storico, e che vede quali suoi rappresentanti di spicco prima Hegel e poi Marx. Proprio a questi due autori è dedicato il secondo volume del libro, che si occupa dello storicismo come “filosofia oracolare” e delle sue proposte politiche, le quali possono essere riassunte in quel concetto di “nuovo tribalismo” che Popper, appunto, conia allo scopo di mettere assieme lo Hegel aristotelico e il suo seguace Marx. Come abbiamo detto, le ragioni che spinsero Popper alla stesura di quelle pagine polemiche oggi appaiono ben comprensibili, ma, a colui che le legge, la ricerca filosofica attuale deve chiedere molto di più che un mero atteggiamento di adesione o di contestazione delle idee del loro autore. Oggi si ha necessità di considerare questa parte della riflessione filosofico-politica contemporanea con un occhio che possa essere davvero equanime. Per fare solo un esempio, il termine stesso di “storicismo” appare quanto mai ambiguo, come d’altra parte non pochi tra i commentatori di Popper hanno posto in evidenza da molto tempo. Popper impiega quel termine come sinonimo di “filosofia della storia”, ovvero, per dire ancor meglio, dell’idea hegeliana di “teodicea storica”; ma allo stesso tempo egli è convinto che il concetto di “storicismo” riveli uno stile di pensiero più generale, quel modo di fare filosofia che pretende di poter comprendere attraverso la storia le leggi universali dello sviluppo delle società umane, uno stile di pensiero che egli attribuisce ai pensatori (soprattutto tedeschi) dell’età dello storicismo vero e proprio. Insieme a Hegel e a Marx ci sarebbero quindi Herder e Fichte, ma si potrebbero aggiungere anche Humboldt, Droysen, Ranke e via discorrendo. D’altra parte Popper accredita questa lettura monista della tradizione dello storicismo, che dall’età di Fichte e Hegel giunge fino a quella di Spengler e Heidegger (pp. 329-332).

Intesa come stile letterario, la presenza di una filosofia della storia è per la verità del tutto anteriore alla stagione dell’idealismo tedesco, e nei fatti fu importata in Germania dalle opere storiche di autori come Gibbon e Montesquieu. L’impulso alla ricerca di un senso universale da conferire alla storia mosse i suoi primi passi a partire da una riflessione sulla storicità non di rado orientata sulla base di una rivisitazione secolarizzata delle Sacre Scritture, come avvenne per Lessing e Voltaire in forma più o meno radicale; ovvero, dopo costoro, per autori come Mendelssohn, Herder e Kant. Ma una tale ricerca di per sé non costituisce la prova della necessaria adesione di ogni progetto di natura storico-filosofica alla categoria di “storicismo” impiegata da Popper. Infatti, muovendo dall’idea di un possibile senso della storia non si giunge necessariamente alla conclusione della ineluttabilità e della necessità apodittica del suo inveramento, non si passa cioè a quell’idea di previsione del futuro che è poi il vero oggetto della polemica popperiana, la quale a dire il vero distingue soprattutto la filosofia politica di Marx. Qui non è il caso di dilungarsi in esempi, che pure potrebbero essere numerosissimi: si pensi al solo Kant, la cui dimensione di filosofo politico non sempre viene compresa appieno nelle pagine popperiane (p. 289), Kant aveva pensato alla possibilità di una storia “pronosticante” (*wahrsagende Geschichte*) del genere umano che potesse essere collegata a una concezione della storicità che vede la possibilità di un progresso verso il meglio. Tuttavia, per Kant ammettere il progresso non significa dimostrarne la “necessità”, ma significa piuttosto aprire le possibilità dell’agire umano a una “fondata speranza” in esso. Lo stesso vale per la filosofia di Herder, la quale, in virtù dell’opera di valutazione che ne è stata fatta a partire dal celebre saggio di Gadamer, oggi è presa come paradigma di numerosi orientamenti di filosofia della cultura: addirittura, l’odierna *Kulturphilosophie* vede nel metodo “aperto” herderiano e nella sua critica alla filosofia trascendentale un paradigma *ante litteram* dell’idea di ragione debole.

Ritornando a Hegel, oltre all’accusa di aver condotto alle estreme conseguenze la tendenza oracolare dello storicismo, Popper muove alla filosofia hegeliana due specifiche critiche, tanto conosciute da diventare un vero e proprio stereotipo di molta letteratura politica contemporanea (che dalle riviste accademiche si è estesa anche alla letteratura giornalistica e paragiornalistica): la prima accusa è quella di essere stato il filosofo ufficiale dello stato-prussiano; la seconda quella di essere stato un fautore del nazionalismo. In riferimento alla prima questione, Popper impiega tra le sue fonti principali le ben

note pagine polemiche di Schopenhauer, al quale si deve l'origine della tesi che la filosofia del diritto hegeliana fosse in realtà nient'altro che la celebrazione del nuovo stato nazionale tedesco. Contro questa accusa, largamente impiegata fin dai tempi della prima ricezione hegeliana, aveva già risposto esaurientemente Karl Rosenkranz (cfr. *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870), senza peraltro che la questione fosse abbandonata: troppo radicali e importanti erano stati i mutamenti storici intervenuti nel XIX secolo, ed Hegel restava, nel bene e nel male, il filosofo a cui si erano ispirati gli autori che avevano cercato una piattaforma ideologica per una giustificazione culturale dei nuovi movimenti nazionali. Il medesimo fenomeno avvenne tanto nell'Europa occidentale, quanto in quella orientale, coinvolgendo gli stessi amici e uditori di Hegel, come Karl Ludwig Michelet o Eduard Gans, per giungere fino al movimento dei giovani polacchi, alla cui testa si trovò August Cieszkowski, e poi intellettuali come Liebelt e Hyemar. Ma si pensi come la stessa sorte toccò a coloro che introdussero l'hegelismo nel nostro paese, e come questa filosofia divenne immediatamente il simbolo del cammino verso la modernizzazione e la secolarizzazione. Anche se tutto ciò era destinato ad affermarsi in modo spesso indipendente dagli originali contenuti del pensiero hegeliano, accadde di fatto che il profilo "attualizzato" dell'hegelismo finì con l'essere quello che ne sancì la grande fortuna. Ancora un secolo dopo, la critica di avere consacrato con una metafisica il matrimonio tra filosofia e stato (e uno stato tutt'altro che privo di ambizioni) ritornerà in due grandi autori del novecento come Franz Rosenzweig (a cui si deve forse il miglior libro sulla filosofia del diritto hegeliana) ed Ernst Cassirer. Ma dopo queste importanti interpretazioni dell'eredità politica di Hegel, la critica storica della seconda metà del novecento ha chiarito come l'idea di un rapporto organico tra la filosofia hegeliana e il potere politico berlinese, col quale il filosofo in fin dei conti non aveva avuto alcuna contiguità, fosse da escludere in modo categorico.

In merito alla seconda accusa, quella di nazionalismo, possiamo rimandare a quanto detto in precedenza. Infine, sulla questione relativa al tentativo di dare una risposta sul futuro, risulta fin troppo noto (ma è utile ribadirlo) come Hegel, nelle sue lezioni, avesse sempre sostenuto che lo studio della storia doveva riguardare esclusivamente il passato. I numerosi tentativi di filosofia della storia costruiti sulla base del modello hegeliano, che si susseguirono numerosi dopo Hegel, devono essere considerati nient'altro che reinterpretazioni, o se si preferisce, attualizzazioni di una materia che il filosofo aveva consegnato al proprio pubblico come già assestata, in modo definitivo. Peraltro, un tale giudizio non impedisce di considerarne tutte le difficoltà: Hegel stesso aveva direttamente sperimentato le aporie e le carenze che l'organizzazione del materiale empirico doveva opporre al quadro teoretico generale, che di quella materia faceva il paradigma della presenza della razionalità nel mondo. Molto di più che una difesa postuma della teoria hegeliana, che sarebbe fuori luogo, queste considerazioni intendono sottolineare come esista una non irrilevante discontinuità tra quello che Popper definisce lo "storicismo" hegeliano e quella temperie teorica che ha elevato a proprio oggetto il tema del futuro dell'umanità. Proprio all'interno di quest'ultima si può annoverare anche la riflessione di Marx sulla storia, almeno nei limiti in cui il materialismo storico può essere considerato nella prospettiva di una "storia profetica", appunto, di un orientamento al futuro della comprensione razionale del mondo sociale.

Bisogna ammettere che limiti di cui ora dicevamo a proposito di quest'ultimo argomento, cioè quelli che nella filosofia di Marx separano lo storicismo dal positivismo, sono stati tracciati bene dallo stesso Popper, il quale nel passare dalla trattazione di Hegel a quella del filosofo di Treviri esordisce con un inaspettato apprezzamento per quanto nella filosofia marxiana si pone in discontinuità con l'idealismo. In particolare, Popper sottolinea il fatto che Marx ha inaugurato la svolta nei confronti del primato dell'elemento spirituale; vale a dire, come anche lo definisce, il presupposto psicologista nella filosofia. In opposizione ad un tale psicologismo egli si indirizza verso una teoria generale della società. In questo luogo diviene palese, senza più alcuna riserva, come del marxismo Popper non avversi affatto la concezione metodologica, ma piuttosto i "residui" hegeliani di questa. Siamo allora di fronte alla notissima questione della "dialettica rovesciata", della quale il metodologo austriaco

apprezza profondamente lo spirito, se non l'esito teorico (p. 352). In questa direzione si avverte fortissima l'eco di una polemica tipicamente tardo-ottocentesca nei confronti della filosofia idealistica, condotta armi in pugno dal positivismo. In verità, queste critiche traggono spunto soprattutto dalle formulazioni del pensiero storico della seconda metà del secolo, ma il positivismo dipinse il proprio affresco delle scienze dello spirito ad ampi tratti, e più che da un'autentica esigenza storica legata alla ricostruzione puntuale degli schemi di pensiero dei filosofi dell'immediato passato, ora avversati, fu mosso da una forte volontà di rottura. Infatti, non di rado si assistette all'estensione di quelle critiche nei confronti di Hegel e dei filosofi idealisti alle tendenze "spiritualiste" nel loro complesso, ricondotte a un paradigma generico delle metafisiche di stampo religioso. Idealismo e spiritualismo si fusero allora nell'unico paradigma che segnava una forma di filosofia "fantasiosa", alla quale l'autentico metodo filosofico, quello positivo, aveva il compito di opporsi. Questi caratteri appartennero a una corrente generale della cultura posta tra i due secoli, la quale, non senza notevoli mutamenti negli apparati teorici, appariva segnata dallo stesso spirito polemico. Per questa ragione, Hegel divenne l'autore più avversato sia dai fautori dell'immanenza, sia dai fautori della trascendenza, per via dell'aver proposto un forte legame teoretico tra filosofia e religione, esteso addirittura alle forme dell'eticità. Un sentimento di questo tipo si ripropose anche nel nuovo movimento "analitico", che cominciava a fare ingresso nel panorama culturale degli anni venti del novecento e che costituisce il retroterra culturale all'interno del quale prendono corpo le tesi di Popper. Tra i temi di maggior rilievo di quella che sarà chiamata filosofia analitica c'è la separazione della logica dalla teoria della soggettività, con il conseguente spostamento dell'attenzione verso i problemi di metodologia della conoscenza. Per questa ragione, nei primi capitoli dedicati a Marx questi viene presentato come una sorta di compagno di strada sulla via della critica allo psicologismo. In alcuni casi, egli appare come un vero e proprio precursore della scienza sociale contemporanea, in quanto scopritore del presupposto pragmatistico sul quale deve esserne costruita la metodologia. Si potrebbe osservare che lo schema col quale Popper legge la critica marxiana a Hegel rimane quello canonico, e di conseguenza ci si potrebbe chiedere dove risieda l'autentica originalità dell'interpretazione popperiana. D'altra parte, il fatto che l'interpretazione di Popper si risolva in uno schema di lettura di questo tipo lo si può verificare nel confronto che conduce tra Hegel, Mill e Marx. L'argomentazione popperiana tende a unire i primi due autori per segnare invece la frattura operata dal secondo: infatti, dove quelli sono accomunati dal primato concesso alla psicologia, Marx può invece vantarsi di averne sconfessato le illusioni e le ipocrisie, come appare da ampia parte del capitolo quattordicesimo (pp. 350 e sgg.).

Per la verità, anche in questo caso si avverte l'esigenza di un discorso approfondito sul significato da attribuire alla categoria di "psicologismo", che qui non possiamo approfondire; possiamo però ricordare, ci pare senza fare nessun torto al padre della società aperta, tutte le difficoltà poste da quel termine. Se proprio vogliamo impiegarlo per descrivere il pensiero hegeliano sarebbe opportuno tener sempre presente come, d'accordo con un giudizio di De Sanctis e di Croce, mai autore più di Hegel ha posto al centro del proprio interesse (filosofico) i concetti di operatività e pensiero operativo; mai autore ha avuto parole più dure nei confronti di coloro i quali solevano richiamarsi allo psicologismo, tanto da giungere a rimproverare un simile atteggiamento persino a Kant e con esso a tutti i kantiani.

Proseguendo nella lettura della seconda parte del lavoro di Popper, ci confrontiamo con la sezione critica nei confronti del pensiero sociale di Marx, che si concentra soprattutto sulla teoria delle classi, e sull'utopia della società futura. In queste pagine ritroviamo le tesi classiche della metodologia popperiana, i tratti distintivi dell'individualismo metodologico, la critica al "costruttivismo sociale" e a quello che Hayek aveva chiamato il modello di società teleocratica. In queste ultime tendenze la filosofia di Marx viene fatta rientrare appieno, facendone l'esempio per eccellenza della tendenza alla manipolazione sociale della quale si è fatto interprete il socialismo, con la sua idea di regolazione delle preferenze individuali.

Il capitolo conclusivo della lunga fatica di Popper appare, com'è noto, interamente rivolto alla confutazione della tesi che la storia possa avere un senso, un'idea che egli identifica con la possibilità di dare conoscenza del futuro, e in cui fa risalire l'atteggiamento generale dello storicismo. Su questo punto abbiamo detto ampiamente in precedenza e ora non occorre ripeterci. In ogni caso, la questione relativa allo sviluppo della conoscenza scientifica, e la sua estensione al modo di organizzazione e di regolazione della società rappresenta l'elemento distintivo della riflessione del metodologo austriaco. Si tratta in effetti dell'elemento della sua opera destinato a lasciare qualche effetto sulla storia del pensiero, non solo politico, anche oltre le oggettive forzature interpretative che contraddistinguono la sua ricostruzione di grandi classici del pensiero occidentale, primi fra tutti Platone e Hegel. L'aver costruito la propria epistemologia sull'opposizione tra pensiero metafisico e realtà sociale, da cui poter desumere i tratti distintivi dell'arroganza della ragione pratica e la tendenza alla organizzazione totalitaria della politica, fa della voluminosa opera di Popper un testo che risente fortemente degli eventi propri di un'età di transizione, e che si propone come risultato di una esigenza polemica nei confronti della tradizione della filosofia politica, antica e moderna, la quale aveva considerato compito di questa disciplina la definizione teoretica di un modello di società giusta. Ma a ben guardare, una tale esigenza normativa nei confronti del mondo sociale risulta soprattutto una polemica nei confronti della filosofia politica affermatasi nel secolo precedente, e testimonia l'avversione nei confronti un modo di rappresentazione della comunità che è stato figlio della rivoluzione francese. Posta a fianco della nuova scienza economica, che proprio in quegli anni stava vivendo la sua grande affermazione quale disciplina fondamentale per il governo delle società di massa, con Popper la metodologia sociale si inserisce nella grande rivoluzione operata dallo sviluppo delle scienze applicate, della logica e delle matematiche. Più dubbio ci sembra però il valore universale della ricostruzione popperiana dell'età del razionalismo occidentale, la quale risulta fortemente condizionata dal clima di conflitto ideologico che ha caratterizzato la cultura del novecento, un secolo che si è concluso facendo della società aperta uno dei suoi vessilli.

Il testo recensito

Karl R. Popper. *La società aperta e i suoi nemici*. Armando. Roma. 2002. A cura di Dario Antiseri. Traduzione italiana di R. Pavetto.

[1] H.B. Acton, *The Alleged Fascism of Plato*, ora in R. Bambrough (ed.), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge, Heffer, 1967, pp. 38-48.

[2] D. Fisichella, *Analisi del totalitarismo*, Messina-Firenze, D'Anna, 1976, pp. 15-49.

[3] *Ibidem*, pp. 15-94.

[4] *Ibidem*, pp. 137-178.

[5] E. Unger, *Contemporary Anti-Platonism*, ora in *Plato, Popper and Politics*, cit., pp. 91-107.

[6] H. Mayershoff, *Plato among Friends and Enemies*, ora in *Plato, Popper and Politics*, cit., pp. 187-198.

[7] E' significativo che Popper (p. 139) riduca le tesi trasimachee a un espediente retorico per demonizzare l'individualismo, e per introdurre il collettivismo come dottrina del primato della collettività sul singolo. Ed è altrettanto significativo, in questa prospettiva, che Popper non si avveda che la confutazione socratica di Trasimaco nel I libro non si basa sulla retorica del collettivismo, ma sulla condivisione, da parte di Socrate e di Trasimaco, di una medesima sfera di intersoggettività

teoretica, senza la quale non solo la filosofia, ma la stessa professione del sofista perderebbe la sua ragion d'essere.