



STUDI CASSIRERIANI

I

Direttori

Riccardo DE BIASE

Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Nicola GRANA

Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Maurizio CAMBI

Università degli Studi di Salerno

Giuseppe D'ANNA

Università degli Studi di Foggia

Rosario DIANA

ISPF-CNR Napoli

Christian MÖCKEL

Humboldt Universität zu Berlin

Renato PETTOELLO

Università degli Studi di Milano

Nicola RUSSO

Università degli Studi di Napoli "Federico II"



STUDI CASSIRERIANI

Tra Ottocento e Novecento si verificano una serie di straordinarie trasformazioni nelle sintassi filosofiche. A partire dall'“eresia” marxista, passando per l'“ultimativa” ridefinizione nietzschiana, la filosofia cerca nuovi orizzonti e nuovi ambiti di interesse. La filosofia neocriticista in tutte le sue varianti, declinazioni ed evoluzioni, rappresenta, da questo punto di vista, una delle risposte più ricche di significato e di ulteriori sviluppi per la filosofia continentale, entrata in una profonda crisi epistemologica e, più generalmente, di “senso”. La collana “Krinein” vuole allora provare a indagare questo spazio culturale, senza particolari limitazioni e senza negarsi interferenze e diacronie storico-concettuali. Tutto ciò, fondando la propria principale risorsa, oltre che sull'interesse specifico degli Autori trattati, il più delle volte con traduzioni inedite in italiano, sul lavoro intenso e pregnante di una schiera di giovani ricercatori.

Questo volume è parzialmente finanziato con fondi dipartimentali di ricerca anno 2015 del Dipartimento di Studi umanistici, Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Scienza, cultura e storia

Cinque saggi di Ernst Cassirer

Traduzione italiana e cura di
Alessia Maccaro

Prefazione di
Riccardo De Biase



Copyright © MMXVI
Aracne editrice int.le S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Quarto Negroni, 15
00040 Ariccia (RM)
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-8741-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

1 edizione: gennaio 2016

III. Il Mito dello Stato

1944 *

Nella storia intellettuale degli ultimi cento anni non c'è forse fenomeno più difficile e sconcertante dell'ascesa rapida e netta e dell'improvviso declino e caduta del pensiero politico. Nel corso del diciannovesimo secolo il pensiero politico si è addentrato in percorsi del tutto nuovi. Nuove fonti di conoscenza sono state rese accessibili, economisti, sociologi e filosofi hanno gareggiato l'uno contro l'altro per utilizzarle e sfruttarle. Erano convinti che la teoria politica, se confrontata con le età precedenti, si fosse elevata ad un livello superiore, d'ora in poi non avrebbe più brancolato nel buio, una volta per tutte la "strada maestra della scienza" [*royal road of sciences*] era stata trovata.

Le diverse scuole economica, sociologica e filosofica in nessun modo concordavano nelle loro visioni generali; esse seguirono diversi modi di indagine e si batterono per ideali politici ampiamente divergenti, tuttavia c'era un punto sul quale tutte sembravano unanime: avevano la stessa concezione e significato del compito di una teoria politica. Tale teoria, ci hanno detto, non può indulgere in mere speculazioni o vani desideri, deve essere basata su fatti empirici e principi generali da essi derivati. Con questo metodo soltanto possiamo fare il passo decisivo che porta "dall'utopia alla scienza"¹⁵¹.

Nella filosofia del diciannovesimo secolo questa nuova tendenza ha trovato la sua espressione più chiara nel sistema di Auguste Comte. La sua ambizione era quella di trovare un metodo uniforme del pensiero scientifico che superasse tutte le barriere artificiali tra le diverse branche del sapere. La *Filosofia positiva* di Comte ci conduce, in un progresso continuo, dall'astronomia alla fisica, dalla fisica alla chimica, dalla chimica alla biologia, dalla biologia alla politica e alla sociologia.

* Pubblicato per la prima volta in « Fortune », 29 (1944) 6, pp. 165-167, 198, 201 sg., 204 e 206.

151. (Cfr. F. ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 5 ed. completata, Amburgo 1910. Raccolta di scritti socialisti).

Uno dei principali argomenti con cui Comte ha cercato di dimostrare l'unità profonda della cultura umana è stato la sua scoperta di una legge fondamentale prescritta dalla natura stessa dell'anima umana che, secondo lui, vale per tutte le forme di vita culturale dell'uomo: lo spirito umano [*the human mind*] non può raggiungere il suo vero scopo senza passare attraverso tre stadi differenti nel suo approccio ad ogni branca della conoscenza. Essa comincia con uno stadio mitologico, si sviluppa in uno stadio metafisico e finisce in uno stadio scientifico o "positivo". Ma, come Comte ha sottolineato, si richiede uno sforzo intellettuale molto maggiore per compiere il passo finale nel campo del pensiero politico rispetto al campo della matematica o della fisica o della storia naturale. Al fine di comprendere e organizzare il proprio mondo — il mondo della sua esperienza sociale — l'uomo deve prima studiare e dominare il mondo fisico, deve scoprire le leggi della natura prima di poter anche sollevare la questione dell'esistenza e della validità delle fondamentali leggi sociologiche.

Scrive Comte che

i metodi teologici e metafisici che, per tutti gli altri generi di fenomeni, non sono più, ora, usati da nessuno, sia come mezzo di investigazione sia anche solamente come mezzo di argomentazione, sono invece ancora usati, per l'uno e l'altro riguardo, per ciò che concerne i fenomeni sociali.¹⁵²

Così, dopo innumerevoli tentativi vani, quest'ultimo incantesimo sta per essere spezzato: anche nel mondo della politica non abbiamo più bisogno di vivere in un mondo di illusioni.

Una luce che si spense

L'ideale filosofico del diciannovesimo secolo — un ideale condiviso da tutti i pionieri del moderno pensiero politico, economico e sociologico — sembra improvvisamente andare in pezzi. Niente è forse più caratteristico della crisi presente nella nostra cultura se non il fatto che ciò che pochi decenni fa era considerato una delle grandi speranze e uno dei più alti trionfi della scienza umana è stato bruscamente abbandonato.

152. (A. COMTE, *The Positive Philosophy*, a cura di H. Martineau, Londra 1853, p. 30); [tr. it. *Filosofia positiva*, a cura di A. Negri, Sansoni, Firenze, 1966, p. 19].

Non è solo l'adempimento del compito definito da Comte che viene negato, è la concezione del compito stesso. Fin dai primi decenni del ventesimo secolo il pensiero politico ha lentamente cominciato a cambiare non solo il suo contenuto, ma la sua forma fondamentale ed il cambiamento implica la completa inversione di tutti i precedenti paradigmi intellettuali o morali. Ora il pensiero mitologico ottiene apertamente la precedenza sul pensiero razionale. Nella sua vita politica e sociale l'uomo si aspetta di dimenticare tutto quello che ha imparato nello sviluppo della sua vita intellettuale; egli è esortato a tornare ai primi stadi della cultura umana.

Quando viene visto da una mera angolazione teoretica, ciò sembra essere un completo collasso del pensiero, ma il fenomeno non può essere spiegato in modo così semplice. Per capire dobbiamo prendere in considerazione le sue motivazioni pratiche e le sue conseguenze pratiche. L'unione degli elementi disparati del mito e della politica del ventesimo secolo sembra essere a prima vista paradossale, ma il significato di questo paradosso è chiaro: dall'alleanza entrambi i poteri guadagnano una forza nuova e senza precedenti. La politica diventa una cosa misteriosa, molto al di sopra di tutti i nostri paradigmi comuni, la sua autorità non è più aperta a nessun dubbio scettico o obiezioni critiche e il mito ne guadagna non solo invadendo una particolare provincia, ma conquistando l'intera civiltà umana.

Non è un caso che tutti i nuovi miti mantengano e difendano una concezione "totalitaria" dello Stato: con questa concezione ogni appello a qualsiasi altro tribunale è fin dall'inizio dichiarato nullo e vuoto. Non c'è nulla al mondo che possa limitare il potere del mito rispetto allo Stato. Mitizzare la vita politica dell'uomo significa allo stesso tempo mitizzare tutte le altre attività umane; non esiste più una sfera separata che ha abbia valore proprio: filosofia, arte, religione, scienza sono sotto il controllo del nuovo ideale; l'ibrido del mito e della politica diventa onnipotente e irresistibile.

Al fine di comprendere la strana fusione tra pensiero politico e mitico che ha luogo nelle nostre teorie moderne, dobbiamo, anzitutto possedere una chiara visione della natura dei due elementi che sono al centro della combinazione. Dovrei quindi descrivere alcuni dei confronti più importanti e più interessanti che hanno avuto luogo tra le teorie razionali e mitiche dello Stato, tuttavia posso dare qui solo un breve e approssimativo schizzo, ma forse anche solo uno schizzo può portare ad una migliore comprensione della nostra situazione attuale.

Gli inizi della ragione

Una teoria razionale dello Stato non si è palesata prima dell'epoca della filosofia greca: in questo campo, come in altri, i greci furono i primi pionieri del pensiero razionale. Tucidide fu il primo ad attaccare la concezione mitica della storia e ad introdurre un nuovo metodo di indagine storica e di analisi psicologica. Nella filosofia dei sofisti l'uomo diventa « la misura di tutte le cose »¹⁵³ e tutta la conoscenza possibile è diretta a un fine politico. Platone ha aggiunto che per capire la natura dell'uomo dobbiamo cominciare a studiare la natura dello Stato: la politica è la chiave per la psicologia.

Platone fu il primo pensatore ad aver introdotto una "teoria" dello Stato, non una conoscenza di molti, multiformi, fatti casuali, ma un coerente sistema di pensiero. Ciò che era nuovo in questa teoria era un postulato che ha segnato l'intero sviluppo successivo del pensiero politico: Platone iniziò i suoi studi dell'ordine politico e sociale con un'analisi ed una definizione del concetto di "giustizia". Il vero Stato non ha nessun altro e né superiore scopo che quello di amministrare la giustizia.

Nel linguaggio di Platone il termine "giustizia" non significa lo stesso che nel linguaggio comune, ha un significato molto più profondo e più esauriente. La giustizia non è sullo stesso livello delle altre virtù dell'uomo, non è, come il coraggio o la temperanza, una speciale qualità o proprietà, ma sta a significare un principio generale di ordine, di regolarità, di unità e di legittimità. All'interno della vita individuale questa legittimità appare in armonia con tutte le diverse facoltà dell'anima umana; all'interno dello Stato appare in "proporzione geometrica" tra le diverse classi, in accordo con le quali ogni parte del corpo sociale riceve ciò che gli è dovuto e coopera nel mantenere l'ordine generale. Con questa concezione Platone divenne il fondatore e il primo difensore della idea dello "Stato di diritto" [*legal state*].

Al fine di raggiungere questo scopo la teoria platonica ha dovuto superare un avversario pericoloso e potente: dal punto di vista greco il pensiero filosofico si oppone al pensiero mitico. Se permettiamo al pensiero mitico di influenzare i nostri ideali politici e di intromettersi

153. (SESTO EMPIRICO, *Adversus dogmaticos libros quinque*. Adv. Mathem. VII-XI. Opera, a cura di H. Mutschmann, vol. II, Lipsia 1914. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, p. 15: « πάντων χρημάτων μέτρον »).

nell'ordine dello Stato, tutte le nostre speranze di un'organizzazione razionale della società vanno perdute.

Qui troviamo l'approccio ad uno degli elementi più controversi della teoria di Platone: per tutti i commentatori, l'attacco di Platone alla poesia greca è sempre stato un ostacolo; tuttavia non possiamo considerare Platone come se fosse personalmente un nemico della poesia. Egli è il più grande poeta che è apparso nella storia della filosofia, ma nella cultura greca il legame tra poesia e mito era indissolubile e questo è il punto verso cui mira l'attacco di Platone. Ammettere la poesia significa ammettere il mito, ma il mito non può essere ammesso senza frustrare tutti i nostri sforzi filosofici e senza minare le stesse fondamenta del nostro stato filosofico; fu per questo motivo che Platone dové bandire i poeti dalla sua repubblica.

Ciò che Platone attacca più violentemente sono le storie mitiche sulle gesta degli dèi e degli eroi; Platone non crede più negli dèi della religione popolare greca, essi sono stati detronizzati da un potere più forte: dalla più alta idea, « l'idea del Bene »¹⁵⁴. Il divino e il bene sono diventati sinonimi. I racconti di dèi che litigano tra di loro, che mentono e commettono i peggiori crimini, non possono più essere tollerati.

Per Platone c'era uno sconfinato abisso tra questi miti e il pensiero filosofico. Nella sua teoria dello Stato non poteva più tenere conto dell'immaginazione mitica, la sua era una teoria morale, una teoria della giustizia che doveva escludere tutti gli elementi immaginativi, fittizi o irrazionali.

Stato dell'uomo e Stato di Dio

L'idea dello Stato di diritto, scoperto dai pensatori greci, divenne un possesso perenne della cultura umana, ma con l'inizio del Medioevo i problemi politici non erano più al centro del pensiero filosofico. Il nuovo interesse è inteso meglio se passiamo da Platone a Sant'Agostino.

Sant'Agostino si trova al confine di due epoche, la sua formazione è radicata nei classici latini e greci, ma tutto quello che trova qui non può più soddisfare il suo spirito. Egli desidera fortemente un altro mondo — ben lontano dal mondo della cultura sapienziale

154. (PLATONE, *Politica* 509 B).

e intellettuale: questo rappresenta la vera differenza tra la “Repubblica” di Platone e la “Città di Dio” di Sant’Agostino. Entrambe le opere sono strettamente legate tra loro, lo stesso titolo dell’opera di Sant’Agostino è preso in prestito da Platone¹⁵⁵ e Sant’Agostino parla sempre di Platone con la massima ammirazione e con una sorta di soggezione religiosa.

Tuttavia Sant’Agostino non era “platonico”. Lo scopo principale di Platone era di fondare una teoria puramente razionale della vita politica, a tal fine ha dovuto eliminare tutti gli elementi mitici. Naturalmente Sant’Agostino lo ha seguito in ciò finché la critica di Platone riguardava gli dèi della religione popolare greca, ma lì restava un elemento essenziale che non poteva essere spiegato in modo razionale e che tuttavia, dal punto di vista cristiano, era il problema di fondo sia della religione che della politica: il peccato originale e la caduta dell’uomo.

La teoria platonica dello Stato è vera da un punto di vista filosofico, concedeva Sant’Agostino, ma la caduta dell’uomo non è un fatto filosofico. La conoscenza di ciò si basa su una speciale rivelazione divina che era negata a Platone e, dal momento che lo Stato di Platone deriva dallo spirito dell’uomo, esso è il risultato del peccato originale dell’uomo e mostra tutti i suoi segni. Non c’è ragione, quindi, di cercare i suoi modelli nel corrotto spirito dell’uomo, è solo la grazia di Dio che può estinguere questi segni.

La concezione medievale dello Stato non ha mai completamente abbandonato questa visione di Sant’Agostino; ancora nell’undicesimo secolo, settecento anni dopo Sant’Agostino, Gregorio VII dichiarava che lo Stato era un’opera del peccato e del demonio, ma, parlando in generale, questa visione intransigente non poteva essere sostenuta nella letteratura politica del Medioevo. Anche Sant’Agostino non poteva astenersi dal fare una concessione molto importante: se non possiamo attribuire all’ordine politico e sociale alcun valore assoluto, dobbiamo ammettere che, nei suoi limiti, esso svolge un ruolo positivo e indispensabile. Il male dello Stato, connesso così com’è al peccato originale dell’uomo, è profondo ed incurabile, ma è solo un male relativo. Quando viene confrontato con la più alta verità religiosa assoluta, lo Stato risulta essere ad un livello molto basso, ma

155. In cielo, diceva Platone, è previsto un modello di quella città (ad esempio, lo Stato), che esiste solo in idea, che chi desidera può vedere, e contemplandola, mettere ordine nella propria casa [il proprio mondo].

è ancora buono rispetto ai nostri comuni modelli umani che, senza lo Stato, ci condurrebbero al caos.

Nel successivo sviluppo del pensiero medievale questa tendenza ad ammettere e ad enfatizzare il valore positivo dello Stato e dell'ordine sociale guadagna costantemente forza, grazie soprattutto all'influenza di Aristotele. Secondo la famosa frase di Aristotele, l'uomo è per natura un animale sociale: ogni volta che troviamo l'uomo, lo troviamo in un ordine sociale. La superiorità dell'uomo sugli altri animali consiste nel fatto che ha sviluppato l'istinto sociale naturale in una nuova forma razionale. Lo Stato umano è allo stesso tempo un prodotto naturale e razionale, crescendo secondo un processo naturale attraverso il graduale ampliamento della comunità originaria, la famiglia.

Questa teoria dell'origine dello Stato è stata accettata e chiarita da Tommaso d'Aquino: in quanto creatore di tutte le cose, Dio è anche il creatore dello Stato, ma qui Egli opera solo come causa remota; sotto la direzione di Dio, l'uomo costruisce, con le sue stesse forze e con gli impulsi naturali, l'ordine politico e sociale. Eppure in questa teoria naturale dello Stato il dogma del peccato originale è ancora un elemento necessario e preponderante.

Riempire l'abisso tra la condizione primitiva dell'uomo e la sua condizione dopo la caduta era impossibile per il primo pensiero medievale, ma nella dottrina di Tommaso d'Aquino il divario viene colmato. Secondo lui non c'è divario insormontabile tra l'ordine divino e quello temporale. La grazia, dichiara, non distrugge la natura, la perfeziona; l'ordine secolare e quello religioso sono anelli diversi di una stessa catena. Nonostante la caduta, l'uomo non ha perso la facoltà di utilizzare le sue forze nel modo giusto e di preparare così la propria salvezza. Anche se, a causa della caduta, la salvezza non è possibile senza una speciale azione della grazia divina, l'uomo non recita un mero ruolo passivo in questo grande dramma religioso: è richiesto il suo contributo attivo, ed è, infatti, indispensabile. Con questa concezione non solo la vita politica dell'uomo, ma tutta la sua intera vita culturale ha conquistato una nuova dignità. Lo "Stato terreno" e la "Città di Dio" non sono più poli opposti, ma sono legati tra loro e tra loro complementari.

La “nuova scienza” della politica

Un famoso capitolo del libro di Jacob Burckhardt sulla civiltà del Rinascimento italiano è intitolato *Lo Stato come opera d'arte*; qui Burckhardt dà una descrizione molto chiara delle nuove forme di vita politica: molto più di prima, lo Stato sembrava essere l'opera di singoli uomini o degli sforzi congiunti e continui dei membri di una famiglia particolare, era organizzato da questi uomini ed era gestito come un'opera d'arte. Il predominio dei Medici a Firenze, l'ascesa dei Visconti a Milano, il governo dei Gonzaga a Mantova sono famosi esempi di questo fenomeno.

Machiavelli, il primo uomo ad avere una chiara concezione delle dinamiche della vita politica, era profondamente impressionato dal fenomeno; tuttavia, in quanto teorico egli desiderava non solo descriverlo, ma capirlo, scoprire la sua origine e la sua ragione. La causa dello Stato e il mero fatto dello Stato sono i suoi problemi principali e fondamentali. Se queste cause vanno ricercate in grandi individui, abbiamo bisogno di un'interpretazione della vita politica non solo storica o sociologica, ma anche psicologica: dobbiamo studiare i motivi psicologici e i metodi dei grandi artisti dello Stato.

Il *Principe* di Machiavelli, scritto nel 1513, è un passo senza precedenti in questo studio: analizza movimenti politici con lo stesso spirito con il quale Galileo analizzò i moti fisici. Ma il trattato non persegue solo un fine teorico, ha uno scopo pratico molto preciso: l'analisi politica deve preparare e spianare la strada per l'azione politica. Ogni artista e ogni artigiano ha bisogno di una certa tecnica per svolgere il suo lavoro nel modo giusto. Tutte le altre arti seguono tali regole tecniche, ma in politica tutto questo manca ancora. Le nostre azioni sono il risultato di istinto o sentimento, non dell'osservazione metodica e del pensiero razionale; è questa ovvia mancanza che il libro di Machiavelli si sforza di colmare. Come ogni altro artigiano, il politico deve conoscere sia il suo materiale che i suoi strumenti: il suo materiale è l'uomo, i suoi strumenti sono i vari modi in cui la natura e la condotta umane devono essere influenzate.

Quanto questo nuovo atteggiamento verso la vita politica abbia influenzato tutti i concetti tradizionali è evidente; Machiavelli non ha mai tentato di confutare le concezioni precedenti, le ha semplicemente ignorate. Nelle sue mani si completò la secolarizzazione della politica. Per Machiavelli niente nella vita politica è avvolto nel mistero, tutte le sue caratteristiche sono, per così dire, diventate permeabili

alla ragione umana. Possiamo comprendere i motivi nascosti e possiamo calcolare gli effetti delle azioni politiche nello stesso modo in cui comprendiamo gli effetti di ogni fenomeno naturale.

Se guardiamo al problema in questo modo, come fece Machiavelli, possiamo discolorare la teoria di Machiavelli da una delle principali accuse che è stata mossa nei suoi confronti: la sua profonda immoralità. Machiavelli parla come uno psicologo e come un tecnico della vita politica che non permette a se stesso di essere influenzato da alcuna preoccupazione morale. La sua teoria non è immorale, ma è completamente amorale; egli si preoccupa delle cause e degli effetti, non dei fini delle azioni politiche. Il suo Stato mantiene il proprio fondamento contro tutti gli attacchi, la sua sovranità è assoluta, è liberato da tutti gli obblighi morali o religiosi.

Per tutto questo la teoria ha dovuto pagare un prezzo gravoso: con Machiavelli lo Stato perde alcune delle sue funzioni sociali più essenziali. La lama affilata del pensiero analitico di Machiavelli non solo recide tutti i legami che collegano la vita politica con la vita morale o religiosa, taglia anche tutti i fili attraverso i quali lo Stato è legato al tutto organico della vita sociale. Nel perseguimento degli interessi dello Stato i governanti non sono più tenuti ad alcuna considerazione per il bene comune. Lo Stato è diventato onnipotente, ma d'altra parte è completamente isolato, ha perso il suo legame con il resto della vita culturale dell'uomo. Si trova, per così dire, in uno spazio vuoto, poiché il potere come puro potere, il potere per il potere, è, dopo tutto, una cosa senza senso.

Questo era il problema che doveva essere affrontato da tutti i teorici politici dei secoli successivi. L'opera di Machiavelli non poteva essere annullata, anche i suoi più forti avversari non potevano pensare di tornare alla concezione medievale dello Stato; d'altra parte anche i suoi seguaci e ammiratori molto raramente ammettevano le sue conseguenze radicali. La dottrina della ragion di Stato come la ragione ultima di ogni azione sociale fu accettata, ma nella maggior parte dei casi fu posta un'espressa riserva per altre e più alte ragioni: per l'invulnerabilità della legge divina o naturale. Ma attraverso un tale compromesso il problema non poteva essere risolto: non era sufficiente negare le conclusioni tratte da Machiavelli, divenne indispensabile attaccare e confutare le stesse premesse della sua teoria.

I diritti dell'uomo

Il diciassettesimo secolo è il periodo del travaglio del mondo moderno e il pensiero politico di quel secolo è un campo di battaglia tra due concezioni opposte e inconciliabili. Da un lato la teoria dello Stato "assoluto" è rappresentata in tutta la sua forza; in pensatori come Jean Bodin e Thomas Hobbes questa teoria è sviluppata nelle sue conseguenze più radicali. D'altro canto un nuovo ideale comincia a formarsi e, infine, ha il sopravvento. La dottrina della sovranità popolare eclissa il principio del governo assoluto, tuttavia questi elementi ampiamente divergenti del pensiero politico sono tenuti insieme da un comune legame intellettuale. I campioni dell'assolutismo e i difensori della sovranità popolare accettano una base comune di pensiero: la dottrina dello "Stato come contratto" diventa nel diciassettesimo secolo un assioma evidente del pensiero politico.

Nella storia del nostro problema questo fatto segna un grande passo avanti perché, se adottiamo questo punto di vista, se riduciamo l'ordine giuridico e sociale a liberi atti individuali, ad una sottomissione contrattuale volontaria dei governati, tutto il mistero svanisce. Non vi è niente di meno misterioso di un contratto che deve essere fatto nella piena consapevolezza del suo significato e delle conseguenze; esso presuppone il libero consenso di tutte le parti interessate. Se siamo in grado di far risalire lo Stato ad una tale origine, diventa un fatto perfettamente chiaro e comprensibile.

Questo approccio razionale non è affatto un approccio *storico*: solo pochi pensatori sono così ingenui da ritenere che l'origine dello Stato, come spiegato nelle teorie del contratto sociale, ci dia una vera comprensione della sua origine storica. Non possiamo designare un determinato momento della storia in cui lo Stato ha fatto la sua prima comparsa, ma ciò non interessa ai teorici dello Stato come contratto: quello che essi cercano non è l'inizio dello Stato, ma il suo principio. I pensatori del diciassettesimo secolo non sono storici, sono pensatori logici, pertanto l'origine, secondo Hobbes, non è un'origine nel tempo, ma nella ragione.

L'idea del contratto sociale si rifà alla classica distinzione tra legge "naturale" e "positiva" — la legge naturale, a differenza del diritto positivo, è precedente allo Stato e non è soggetta alle sue regole e si rifà soprattutto alla dottrina della naturale "uguaglianza" dell'uomo con gli altri uomini, così come sviluppata dagli stoici.

L'ideale dell'uguaglianza non si trova nella teoria politica di Plato-

ne o di Aristotele. Lo Stato ideale di Platone è lo Stato di giustizia, ma secondo Platone giustizia non ha lo stesso significato di uguaglianza dei diritti. Lo Stato di giustizia assegnerà ad ognuno e a tutte le classi sociali il proprio lavoro nella vita dello Stato, ma non darà loro una quota uguale. E secondo Aristotele gli schiavi sono schiavi per natura, per cui l'abolizione della schiavitù non è un'ideale politico, ma un mero sogno.

Gli stoici furono i primi a rimuovere tutte queste barriere. Essi cominciarono da una netta distinzione tra ciò che è necessario e ciò che è accidentale nella natura umana. Ci sono innumerevoli differenze tra gli uomini che sono considerate della massima importanza, ma che non contano in una valutazione etica e filosofica della vita umana. Ogni cosa che dipenda dalle circostanze esterne, da condizioni che non sono in nostro potere, deve essere lasciata fuori se vogliamo determinare il vero valore della nostra vita personale. Ricchezze, rango, distinzione sociale, anche salute o doti intellettuali — tutte queste appartengono alla classe delle cose irrilevanti e indifferenti. Rimane solo un bene essenziale: il valore personale dell'anima umana — quel valore che l'individuo dà a se stesso. Tutte le barriere convenzionali — la distinzione tra greci e barbari, tra classi sociali, tra padroni e servi — sono dichiarate nulle e vuote dai filosofi stoici. La storia del pensiero stoico conferma e chiarisce questa massima: dei grandi pensatori stoici uno, Marco Aurelio, era il sovrano dell'Impero Romano, mentre un altro, Epitteto, era uno schiavo.

Tutti i pensatori stoici sono convinti individualisti: l'autonomia e l'indipendenza della volontà individuale è il sommo principio dell'etica stoica, ma questa libertà stoica non significa l'isolamento della volontà individuale, la sua emancipazione da tutti i legami sociali. L'uomo trova la sua vera individualità nel compiere i suoi compiti e obblighi sociali. Lo Stato stesso, se visto nella sua vera luce e interpretato nel suo giusto senso, è il compimento e la garanzia della libertà umana. Nel pensiero stoico il più rigido individualismo e il più ampio cosmopolitismo sono fusi insieme in un'unità indissolubile.

Questi presupposti teorici, messi sullo sfondo dal sistema feudale medievale, furono improvvisamente trasformati in più potenti armi pratiche all'inizio dell'era moderna. Nel diciassettesimo secolo hanno dimostrato tutta la loro forza nella lotta contro la dottrina dello Stato assoluto. Secondo la teoria dello Stato assoluto sviluppata nell'opera di Hobbes, il contratto sociale mette fine ad ogni libertà individuale; questo è un contratto di sottomissione con il quale le

volontà individuali si estinguono e cessano di esistere. Nello Stato civile tutti i poteri sono trasferiti e concentrati nel sovrano, contro il potere sovrano del governante gli individui non hanno diritto alcuno.

Secondo gli avversari di Hobbes, il concetto stesso di una sovranità assoluta è una contraddizione in termini: se il potere del sovrano deve essere non solo una forza di carattere materiale, ma un potere legale, ciò è legato ad alcune regole fondamentali ed inviolabili. Queste regole, essendo universali, non sono soggette ai capricci e alle inclinazioni delle volontà individuali e non possono, quindi, essere trasferite da una volontà individuale all'altra. Nel diciassettesimo secolo la classica espressione di questo principio fu data nel famoso detto di Grozio che anche la volontà di un essere onnipotente, la volontà di Dio, non ha la libertà di modificare o annullare diritti garantiti dalle leggi di natura.

Questo non è né un detto isolato né un mero paradosso: si tratta di un'opinione generale sostenuta da molti degli scrittori politici più influenti del diciassettesimo secolo. Il fatto che potere e diritto coincidono in Dio non significa che Dio è esente da ogni obbligo; significa, al contrario, che per Lui questi obblighi non sono richieste esterne impostegli, ma che sono derivati dalla sua stessa essenza e, quindi, sono gli elementi necessari del suo stesso essere.

Ciò significa allo stesso tempo che la volontà individuale non è interamente assorbita dalla volontà universale; essa mantiene e preserva una sua propria sfera. Ci sono alcuni diritti innati ed inalienabili dell'individuo che lo Stato deve rispettare; se l'uomo deve essere veramente uomo, non può mai rinunciare alla sua indipendenza, non può sottomettersi del tutto alle regole e ai comandi di un potere esterno: nel dar forma al contratto sociale l'individuo non ha rinunciato alla sua personalità.

La domanda relativa a quanto questa sfera della volontà individuale si estenda ha ricevuto differenti risposte. Libertà e uguaglianza sono state considerate diritti naturali originari dell'uomo, mentre il problema se la proprietà individuale deve essere ricompresa tra questi diritti inalienabili non ha trovato una soluzione unanime. Incontriamo qui tutti i fondamenti teorici di quegli ideali e rivendicazioni pratiche che nel diciottesimo secolo hanno trovato la loro espressione nella *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo*.

Verso il mito dello Stato

Il romanticismo tedesco che ha cominciato a fiorire al tempo delle guerre napoleoniche segna una nuova e decisiva epoca: ha aperto — anche se non ha indicato — la strada che ha condotto ai moderni miti dello Stato fascisti e nazionalisti, ma in questo sviluppo il romanticismo ha svolto un ruolo negativo, non positivo.

Il romanticismo ha rimosso una delle principali barriere che fino a quel momento sembravano essere invincibili e insuperabili: il movimento romantico ha completamente cambiato la *valutazione* del mito. Per tutti i pensatori del diciottesimo secolo il mito era una cosa barbara — una strana e rozza massa di idee confuse e grossolane superstizioni. Tra mito e filosofia non poteva esserci alcun punto di contatto, il mito finisce dove inizia la filosofia — come l'oscurità lascia il posto al sole nascente: anche solo voltarsi a guardarlo sarebbe un rinunciare al progresso intellettuale dell'umanità.

Questa visione subisce un cambiamento radicale non appena passiamo dal periodo dell'Illuminismo al primo Romanticismo: il mito diventa non solo un argomento del più alto interesse intellettuale, ma anche oggetto di stupore e venerazione; è considerato come l'impulso principale della cultura umana. Arte, storia, poesia si originano in esso; un sistema di filosofia che lo sottovaluta o trascura è dichiarato superficiale e inadeguato. Uno degli obiettivi principali della filosofia di Schelling era di dare al mito il suo giusto e legittimo posto nella civiltà umana. Nelle opere di Schelling troviamo, per la prima volta, una *filosofia della mitologia* — fianco a fianco con la sua filosofia della natura, storia, arte. E più Schelling procede, più importante diventa questa parte del suo sistema; alla fine tutto il suo interesse sembra concentrato su di esso: il mito è diventato il centro stesso del pensiero filosofico.

La poesia romantica percorre la stessa via: la mitologia è sempre stata una parte della poesia e soggetti mitologici sono stati trattati, sempre e di nuovo, nella letteratura classica. Ma tutto questo — si dice ora — era soltanto accidentale e superficiale, ciò che si chiede alla poesia è il rilancio e la riabilitazione dello spirito mitico. La poesia romantica non deve più parlare per mere immagini, nel linguaggio di chiare forme dei sensi o dell'intuizione, deve imparare a parlare un nuovo linguaggio — un linguaggio di geroglifici, di simboli segreti e sacri. Questo è il nuovo messaggio [*gospel*] che troviamo nelle opere poetiche di Novalis. All'idealismo critico di Kant, che aveva avuto un

ruolo così decisivo nella formazione degli ideali estetici della letteratura classica tedesca, Novalis oppone “l’idealismo magico”, chiave di volta della filosofia e poesia. I poeti e filosofi dell’epoca romantica avevano chiuso il cerchio aperto da Platone: il poeta doveva ora esiliare il politico.

Per i romantici la politica non era la prima e principale preoccupazione. Essi vivevano molto di più nel mondo dello “spirito”, nel mondo della poesia, dell’arte, della filosofia che nel mondo dei duri fatti politici e in questo mondo essi scoprirono una nuova provincia. Da quel momento in poi tutta la loro attenzione era concentrata su questa scoperta che li colmava del più grande entusiasmo. Nel primo romanticismo l’interesse per la *storia* mette in ombra tutti gli altri interessi; è da questo punto di vista che essi denunciano le teorie “giusnaturalistiche [*nature-right*]” dello Stato: il patto sociale non è un fatto [*fact*] storico, è una finzione. Tutte le teorie dello Stato che partono da questi presupposti sono costruite sulla sabbia; la legge e lo Stato non sono stati “fatti” [*made*] dagli uomini, essi non sono prodotti delle volontà individuali e non sono, quindi, sotto la giurisdizione di tali volontà, essi non sono legati e limitati dai nostri presunti diritti individuali. Secondo i principi della scuola storica [*historic-right school*] l’uomo non può costruire la legge come non può costruire il linguaggio, il mito, la religione. La cultura umana non deriva dalle attività umane libere e consapevoli, si origina da una “necessità suprema”, dallo spirito nazionale, che opera e crea inconsciamente.

Questo è il vero centro filosofico di tutte le teorie politiche sviluppate dagli scrittori romantici. I romantici amano il passato per amore del passato: anche qui troviamo la profonda influenza di quello spirito mitico che vede nel passato l’unica giustificazione di tutte le forme di vita personale. I romantici vedono sempre il passato sotto un’aura di santità, per loro tutto diventa comprensibile non appena viene fatto risalire alle sue origini.

L’enfasi romantica sulla storia sorse all’epoca delle guerre napoleoniche e della conseguente ascesa degli stati nazionali, continuò durante tutto il diciannovesimo secolo fino a quando, infine, la storia nazionale diventò, nelle mani di Hitler e di Mussolini, il materiale da cui lo Stato mitico fu costruito. I primi romantici non avevano avuto tale intenzione, il loro interesse storico era universale. Prima dei romantici Goethe era stato il primo ad usare il termine “letteratura

mondiale”¹⁵⁶ e i romantici adottarono il concetto con entusiasmo: la monumentale opera di Ranke era una storia universale. Friedrich Schleiermacher, il più grande dei teologi romantici, sviluppò l’ideale di una religione universale comprendente tutti i tipi di credo, ma le crescenti potenze nazionali dell’epoca dirottarono questo interesse storico e mitologico verso fini ristretti e particolari. Un’intera scuola di storici politici tedeschi del diciannovesimo secolo sviluppò e glorificò l’idea dello “Stato di potenza”. Il più estremo tra loro, Heinrich von Treitschke, si vantava del fatto che, per evitare di confondersi nello scrivere la storia della Prussia, aveva evitato di cercare negli archivi dell’Austria. Solo una voce, quella dello svizzero, Jacob Burckhardt, si levò per dire che la potenza è male in sé. Nessuno ascoltò; i seguaci dello “Stato di potenza” si erano trasformati da filosofi e storici in libellisti politici, avevano aperto la strada per i creatori di miti del ventesimo secolo.

L’antidoto al mito

Quello che abbiamo imparato alla dura scuola della nostra vita politica moderna è il fatto che la cultura umana non è affatto la cosa solidamente fondata che una volta pensavamo fosse: la civiltà moderna è molto instabile e fragile, non è costruita sulla sabbia, ma è costruita su un terreno vulcanico, poiché la sua prima origine e base non era razionale, ma mitica. Il pensiero razionale è solo lo strato superiore su uno strato geologico molto più antico che arriva fino ad una grande profondità. Dobbiamo sempre essere pronti a scosse violente che possono scuotere le fondamenta stesse del nostro mondo culturale e del nostro ordine sociale.

Al giorno d’oggi è generalmente avvertito il profondo ed ardente desiderio di ricostruire il nostro mondo culturale dalle sue macerie, ma questo obiettivo non può essere raggiunto all’improvviso. I moderni miti politici hanno intossicato i nostri pensieri e avvelenato i nostri sentimenti; trascorrerà molto tempo prima che l’organismo sociale potrà superare o eliminare questo veleno. Non dubito che la filosofia avrà la sua parte e farà il suo dovere in questo lento processo di ricostruzione e forse il suo più grande contributo può venire attra-

156. [A. d. c.: Cassirer fa riferimento alla nota espressione *Weltliteratur*, coniata da Goethe in moltissimi luoghi del suo scrivere].

verso una riaffermazione dell'analisi etica fatta da Spinoza all'inizio del diciassettesimo secolo.

Nessun filosofo era più convinto di Spinoza del potere del pensiero razionale, tuttavia egli era perfettamente consapevole del fatto che una passione non può essere superata da un ragionamento, ma deve essere distrutta da una passione più forte e contraria. Ma dove possiamo trovare questa sconosciuta passione?

Secondo Spinoza la nostra vita emotiva è irrazionale nel suo stesso principio: si basa su sensazioni sbiadite e idee confuse, sull'immaginazione piuttosto che sulla ragione o sulla conoscenza intuitiva. Eppure ci sono due passioni che, nel sistema di Spinoza, sono dichiarate esenti da questo difetto; esse hanno la loro origine nella parte attiva della natura umana, non in quella passiva. Nel sistema di Spinoza la distinzione tra emozioni "attive" e "passive" non segue le linee tradizionali del pensiero; secondo la teoria spinoziana non solo l'odio, ma anche l'amore, non solo l'orgoglio, ma anche l'umiltà, non solo la crudeltà, ma anche la pietà appartengono alla classe delle emozioni passive.

Restano qui solo due emozioni attive: *fortezza d'animo* e *generosità*. Esse sono le virtù fondamentali dell'uomo, perché sono quelle affezioni attraverso le quali soltanto egli può raggiungere l'obiettivo supremo: la libertà filosofica ed etica. Questa libertà significa non solo libertà dai desideri violenti e dalle emozioni, significa libertà dalle false concezioni, dalle idee inadeguate, da ogni sorta di pregiudizi e superstizioni. Per sbarazzarsi di tutti questi ostacoli alla vera libertà è richiesto un grande coraggio; questo coraggio non equivale al mero coraggio fisico, il suo vero senso può essere descritto dalle parole: « Sapere aude! » — « Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! »¹⁵⁷. La *fortezza d'animo* è il coraggio di essere saggio, di vivere una vita indipendente, attiva e razionale.

Ma non è sufficiente raggiungere questo obiettivo per noi stessi, dobbiamo comunicare liberamente il bene che abbiamo acquisito per noi stessi agli altri e per fare questo abbiamo bisogno della passione attiva della generosità. La *fortezza d'animo* e la generosità sono gli unici mezzi per conquistare e assicurare la libertà dello spirito individuale e della società umana. Con la prima vinciamo la padronanza di

157. (I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Werke*, cit., vol. IV, a cura di A. Buchenau e E. Cassirer, Berlino 1913, pp. 167–176, qui p. 169); [tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, Mimesis, Milano–Udine, 2012, p. 9].

noi stessi, con la seconda costruiamo un ordine sociale, veramente umano.

Mai come al momento presente, forse, è stato necessario ricordare queste massime di Spinoza. Una passione può essere superata solo da una passione più forte. Solo se impariamo a sviluppare, a coltivare e ad intensificare le nostre emozioni attive possiamo sperare di tenere a freno l'inseguimento selvaggio delle nostre emozioni passive e di rimodellare la nostra vita sociale e culturale.