

Democrazia vs verità e l'eresia di una dianoiarchia aretica

Democracy vs Truth and the Heretical Aretic Dianoiarchy

Vito de Luca*

Nell'articolo l'autore mostra come il rapporto tra verità e democrazia, nella sua accezione liberale, sia destinato a essere l'una la negazione dell'altra, attraverso una comparazione tra le cinque declinazioni possibili del concetto di verità e una serie di requisiti che fanno del *krátos* un "potere" del popolo soggetto solo a quelle procedure che ne garantiscono una sopravvivenza sempre competitiva. Verità, dunque, come corrispondenza, rivelazione, conformità, coerenza e utilità, in cui solo quest'ultima riesce a intrattenere un legame con la democrazia liberale; la quale, però, per via della deterministica tecnicizzazione di un paradigma iper-razionalista, è condotta al suo compimento nello svuotamento di qualsiasi contenuto progettuale. Ma verità e democrazia, secondo la tesi che viene proposta nel saggio, sono alternativi soprattutto per quella ricerca di un carattere fondativo della democrazia, tanto che qualsiasi tentativo di individuazione di una verità di fondo è visto come quel tratto autoritario che ha contraddistinto la costruzione delle organizzazioni politico-sociali dell'Occidente. Una contraddizione che solo una *dianoiarchia aretica*, secondo il neologismo filosofico proposto nell'indagine – una modalità di pensiero meno codificata, ma anche di rango più basso della *noesis*, unita alla virtù del discorrere continuo – potrà superare.

*In the article, the author shows how the relationship between truth and democracy, in its liberal meaning, is destined to be one the negation of the other, through a comparison between the five possible declinations of the concept of truth and a series of requirements that make the *krátos* a "power" of the people subject only to those procedures that guarantee its always competitive survival. Truth, therefore, as correspondence, revelation, conformity, consistency and usefulness, in which only the latter, manages to maintain a link with liberal democracy; which, however, due to the deterministic technicalization of a hyper-rationalist paradigm, is led to its fulfillment in the emptying of any design content. But truth and democracy, according to the thesis proposed in the essay, are alternatives above all for the search for a founding character of democracy, so much so that any attempt to identify a basic truth is seen as that authoritarian trait that has characterized the construction of political and social organizations of the West. A contradiction that only an *dianoiarchia aretica*,*

* Dottore di ricerca in Linguaggi politici e comunicazione. Storia, geografia e istituzioni, presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università La Sapienza di Roma.

according to the philosophical neologism proposed in the survey – a less codified mode of thought, but also of a lower rank than the noesis, combined with the virtue of continuous talk – will be able to overcome.

Verità e democrazia. Quale verità, quale democrazia? Di tipi di verità, la filosofia ne conosce almeno cinque. La verità come corrispondenza, probabilmente il primo tentativo di una formulazione, è quella esplicitata da Platone. Nel *Cratilo*, afferma che «vero è il discorso che dice le cose come sono, falso quello che le dice come non sono¹». Aristotele invece diceva che «negare quello che è e affermare quello che non è, è il falso, mentre affermare quello che è e negare quello che non è, è il vero²». La seconda accezione di verità è intesa come rivelazione o manifestazione. In altre parole, la caratteristica fondamentale di questo significato è rappresentata dall'evidenza. Questa potrebbe essere delle sensazioni, come evidenza delle cose³, secondo i Cirenaici, gli Epicurei⁴ e gli Stoici⁵. Più tardi anche Plotino⁶, sant'Agostino⁷, Anselmo d'Aosta⁸ e Tommaso⁹, mentre Cartesio adottò lo stesso criterio di verità introducendo il cogito, l'evidenza originaria, quella per la quale di per sé il pensarsi è certezza di esistenza¹⁰. Anche Hegel¹¹, Husserl¹² e Heidegger¹³ possono essere ascritti a questa concezione di verità come rivelazione. La verità come conformità è prevista come adeguatezza a una regola o a un concetto. Per Platone, il primo a formulare questo tipo di verità,

prendendo a fondamento il concetto che io giudico il più saldo, tutto ciò che mi sembra in accordo con esso lo pongo come vero, sia che si tratti di cause sia che si tratti di altre cose esistenti; quello che non mi sembra in accordo con esso, lo pongo come non vero¹⁴.

Ma è soprattutto Kant a farlo suo, quando scrive che «se la verità consiste nell'accordo di una conoscenza con il suo oggetto, questo oggetto deve in tal modo venir distinto da altri oggetti [...]»¹⁵. Come coerenza la verità è pensata dal movimento idealistico inglese della seconda metà del secolo XIX, ma è con Bradley che, in *Apparenza e realtà*, nel 1893, trova la sua diffusione. Ciò che è contraddittorio, non può essere reale¹⁶, in sostanza sostiene il filosofo inglese. L'ultima definizione, la quinta, ragiona sulla verità come utilità. Nietzsche per questo pensa che

il *fidarsi* della ragione e delle sue categorie, della dialettica, quindi l'attribuire valore alla logica, dimostra soltanto la loro utilità [Nietzsche si

riferisce alle valutazioni], provata dall'esperienza, per la vita: non la loro "verità". Che debba esistere una massa di credenze; che sia concesso di giudicare; che *manchi* il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali: ecco le premesse di ogni vivente e della sua vita. Quindi è necessario che qualcosa che *debba* essere tenuto per vero – ma *non* che qualcosa *sia vero*¹⁷.

Insomma, tanto pragmatismo, poi ripreso da William James. Anche la Filosofia dell'*als ob*, del "come se", di Vaihinger, andrà in questa direzione, e quella del *Chisciotte* di Unamuno. Di fronte a cinque "verità" codificate, però non si contrappongono democrazie così precisamente delineate, tanto che in questa sede sarebbe impossibile rendicontare sulla storia del pensiero filosofico-politico relativa al concetto di democrazia. Il punto è che il paradigma si è sostanzialmente ridotto a una procedura, più che a una teoria, soprattutto nella civiltà della tecnica. Anzi, democrazia oggi è tecnica, e per orientarsi nel cogliere i possibili nessi tra verità e democrazia, per il nostro scopo risulta utile stabilire esclusivamente i confini formali della democrazia, chiarendo innanzitutto che il campo di azione rientri solo nel perimetro di una democrazia liberale. Tale sarebbe quella che risponde, tra gli altri, ai seguenti criteri "universalmente riconosciuti": 1) il massimo organo politico, cui è assegnata la funzione legislativa, deve essere composto da membri eletti direttamente o indirettamente, con elezioni di primo o secondo grado, dal popolo; 2) accanto al supremo organo legislativo debbono esservi altre istituzioni con dirigenti eletti, come gli enti dell'amministrazione locale o il capo dello Stato (come avviene nelle repubbliche); 3) elettori debbono essere tutti i cittadini che abbiano raggiunto la maggiore età senza distinzione di razza, di religione, di censo e di sesso; 4) tutti gli elettori debbono avere voto uguale; 5) tutti gli elettori debbono essere liberi di votare secondo la propria opinione formatasi quanto è più possibile liberamente, cioè in una libera gara di gruppi politici che competono per formare la rappresentanza nazionale; 6) debbono essere liberi anche nel senso che debbono essere posti in condizione di avere delle reali alternative (il che esclude come democratica una qualsiasi elezione a lista unica e bloccata); 7) sia per le elezioni dei rappresentanti sia per le decisioni del supremo organo politico vale il principio della maggioranza numerica, anche se possono essere stabilite diverse forme di maggioranza secondo criteri di opportunità non definibili una volta per sempre; 8) nessuna decisione presa a maggioranza deve limitare i diritti della minoranza, in modo particolare il diritto di diventare, a parità di condizioni, maggioranza; 9) l'organo di governo deve godere della fiducia del parlamento oppure del capo del potere esecutivo a sua volta eletto dal popolo¹⁸.

Democrazia e verità come corrispondenza

Chiariti i contorni all'interno dei quali si muoverà questa ricerca, appare evidente come un rapporto tra democrazia e verità, intendendo quest'ultima come quel qualcosa di corrispondente al vero, sarebbe impossibile. Una tale assonanza, stando alle definizioni appena ricordate, condurrebbe a una conclusione in cui la stessa democrazia, *tout court*, sarebbe la verità. Dunque, quell'organizzazione politico-sociale che va sotto il nome di "democrazia" sarebbe il racconto del "vero": mentre è vero che, contrariamente alla democrazia, la natura sia il regno della disuguaglianza e della gerarchizzazione. Anzi, la democrazia nasce proprio come negazione del disordine, della guerra, tanto che proprio il giusnaturalismo si pone l'obiettivo di un ritorno dell'organizzazione politica alla sua sostanza razionale. A partire dallo stato di guerra, in cui da una parte tutte le leggi positive che regolano i rapporti tra gli Stati vengono sospese, ma dall'altra è proprio dalla considerazione che si ha dello stato di guerra che si traggono le regole fondamentali e la natura del diritto naturale. Sicché, in questo senso, democrazia e verità come corrispondenza al vero, e pertanto alla condizione naturale di guerra, sono agli antipodi di qualsiasi riflessione, se democrazia è superamento dello stato di natura. Tanto che il punto di partenza della grande opera di Grozio, il maggiore rappresentante della filosofia giuridica della riforma, il *De jure belli ac pacis* (1625), è nell'identità di ciò che è naturale con ciò che è razionale: identità fondata sul presupposto che la ragione è la natura vera dell'uomo. Un razionalismo talmente radicale, quello dell'olandese, da sganciarsi da qualsiasi "verità", presunta o rivelata, tale da condurlo a sostenere che le norme della ragione naturale sarebbero valide anche se Dio non ci fosse. A nulla poi vale l'equivalenza tra ragione e verità, poiché per il filosofo, considerato il padre di ogni neutralismo politico, «come i matematici considerano le figure astratte dei corpi, così io dichiaro di voler trattare il diritto prescindendo da ogni fatto particolare¹⁹». Prima di Grozio, anche Thomas More, nel 1516, con *Utopia*, aveva espressa la prima manifestazione del giusnaturalismo. In questo romanzo filosofico la forma ideale dello Stato è la sua struttura razionale, conforme a ragione, e pertanto distante da ogni verità come corrispondenza. Più realista è Bodin, con i suoi *Six livres de la république*, nel 1576, il quale si pone chiaramente sul piano della realtà politica, soffermandosi da un punto di vista giuridico su uno Stato razionale. Non per questo, però, più vicino al "vero", in quanto la sovranità (dello Stato) è senza limiti, condizionata solo dalle leggi di Dio e della natura. Tuttavia, è il termine "sovranità" ad assumere un carattere

di rilievo, in quanto circoscrive e isola l'oggetto (lo Stato, senza nessuna accezione democratica), pur escludendo Dio e la natura. Un artificio che consente un'organizzazione più "vera", col riferimento alla natura, senza una corrispondenza totale. È Althusius, nella sua *Politica methodice digesta*, del 1603, a postulare per primo nella storia delle dottrine politiche che la sovranità risiede più democraticamente nel popolo, in difformità da Bodin. Un caposaldo, che insieme col "contratto" tra principe e popolo – i quali ambedue possono sciogliersi l'uno dall'altro in caso di violazione del contratto – fa di Althusius un precursore di Rousseau. Democrazia e verità intesa come corrispondenza è un legame che si esclude, consequenzialmente, ogni qualvolta il riferimento è a un sistema organizzato, che di fatto è costretto a trascendere lo stato di natura. E la democrazia, al pari del diritto, è una tecnica politico-sociale che consiste nell'organizzazione della forza.

Democrazia e verità come rivelazione

Democrazia come rivelazione, manifestazione. O *alétheia*, svelamento che conduce all'evidenza. Orazio, nelle *Epistole*, I, 2, 40, scrive «Sapere aude!», ovvero "osa conoscere!", che Kant, in *Che cos'è l'illuminismo?*, traduce con: «Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto». Si tratta dell'epistola *Ad Lollium* in cui si legge: «Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude, / Incipe...». Ma «Sapere aude!» era anche il motto degli Aletofili, ossia della società degli «amici [*philoi*] della verità [*alétheia*]» fondata nel 1736 dal conte Ernst Christoph von Manteuffel, che aveva come scopo la diffusione della filosofia di Leibniz e di Wolff. L'emblema della società degli Aletofili, rappresentato in una moneta coniata a Berlino nell'anno della fondazione, raffigura un busto di Minerva, dea della sapienza, di fattezze indubbiamente teutoniche. Sull'elmo della dea, ornato di corone e piume, erano incisi i profili di Leibniz e Wolff alla maniera di un Giano bifronte (e, a detta del conte von Manteuffel, secondo il modello di una moneta antica in cui, al posto dei due filosofi moderni, v'erano i volti di Socrate e Platone). Attorno al busto di Minerva si leggeva il motto: "Sapere aude!", mentre sul retro si trovava la scritta: "Societas Alethophilorum ab Ern. Christophoro S.R.I. com. De Manteuffel instituta. Bero. 1736". Gli Aletofili riassunsero le massime del loro movimento in sei punti che chiamarono *Hexalogus Alethophilorum* e che costituisce un documento interessante per la storia della mentalità illuministica in Germania. Ecco i punti dell'"esalogo": I) sia la verità l'unico scopo, l'unico oggetto della vostra mente e del vostro volere; II) non ritenete per vero, non ritenete per falso alcunché fino al

momento in cui non ne siate convinti per ragion sufficiente; III) non accontentatevi di amare e riconoscere la verità, cercate pure di diffonderla, e cioè di renderla nota e gradita ai vostri concittadini. Chi seppellisce la propria coscienza della verità, seppellisce ciò che gli è stato dato per promuovere l'onore dell'Altissimo, e priva l'umana società del beneficio che avrebbe potuto derivarne; IV) non private del vostro amore e soccorso coloro che sinceramente si adoperano per conoscere la verità, per cercarla e difenderla. Sarebbe vergognoso, contrario alle vere qualità di un Aletofilo rifiutare qualsivoglia protezione e aiuto a colui il cui scopo coincide con il vostro; V) non contraddite alla verità se sentite d'esser convinti da altri la cui idea è più giusta della vostra. Un Aletofilo si renderebbe indegno di questo nome qualora si mettesse a contrastare la verità per orgoglio, testardaggine o per altre cause irrazionali; VI) abbiate compassione di chi non conosce la verità o ne ha un concetto errato. Istruitelo senza amarezza e sforzatevi di portarlo sulla retta via attraverso la forza dei vostri ragionamenti. Disonorerete la verità, la renderete sospetta se la munirete o la difenderete con armi diverse da quelle che la ragione vi mette nelle mani²⁰. Una possibilità di democrazia come rivelazione, in realtà è soltanto rintracciabile nella concezione di "stato d'eccezione" di Schmitt, nel dispositivo che l'innesca. «Sovrano è chi decide nello stato d'eccezione²¹», come scrive il filosofo del diritto tedesco, è proprio quella chiave per intendere il "toglimento" del velo di Maya che al di sotto di sé cela quell'autentico del "chi" o del "che cosa", che, attraverso la decisione, si mostra come vero "sovrano". Qui il problema dell'*alétheia* non si pone come quel tentativo di sorprendere l'essere nella sua naturalezza, nel suo essere placidamente adagiato, o nella sua risposta di fronte a uno stato d'emergenza – come potrebbe accadere con una pandemia o con un fattore esterno di minaccia all'integrità dello Stato – ma di coglierne l'essenza nell'atto di ricomposizione della rottura della routine. Se dunque questa fosse la verità appare del tutto evidente che nessuna verità può essere colta in una democrazia, se essa è regola o metodo, di fronte a quella decisione che nel razionalismo della tecnica non potrebbe essere ricompresa come un fatto giuridico. Anzi, essa sarebbe un «velo d'ignoranza ed equità», direbbe Rawls, in cui, in pieno stile "contrattualistico", si rende necessaria la convenzionalità di uno stato di natura iniziale o di ipotetica posizione originaria perfettamente equa. Una fase in cui i singoli individui, nella finzione, sono in condizione di eguaglianza, non "sanno" di fatti e interessi personali, ma conoscono soltanto concetti e interessi e valori generali²². Anche per von Hayek, seppur in un'accezione del tutto diversa, liberale e non contrattualistica, «il riconoscimento della nostra ignoranza è il principio della saggezza, [e] ha un significato profondo per capire la nostra società²³».

Democrazia e verità come conformità

Una verità, un soggetto che si conformi con l'oggetto, nel caso la democrazia così come l'abbiamo delineata all'inizio di questa indagine, che altro non è che un costrutto ideale, pone la questione kantiana dell'adeguatezza del conoscente con l'oggetto. Anche qui, nel caso di democrazia adeguata alla verità, da un punto di vista squisitamente filosofico dovrebbe tener conto di quell'eterno superamento infinito dell'"io" fichtiano, proprio del tentativo di distinzione tra soggetto e oggetto, in procinto del successivo giudizio di conformità dell'uno all'altro. Il nucleo della *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, del 1797, infatti chiarisce che

il non-io, l'oggetto, la natura, in tanto è posto dall'io in quanto è la condizione necessaria dell'attività assoluta dell'io: in quanto l'io non può porre sé stesso nella sua infinita attività, se non vincendolo e superandolo, spostando continuamente al di là il limite che esso pone. L'io *deve* far questo in virtù della sua infinita attività che è legge a sé stessa. Questo *dovere* è ciò che Kant ha chiamato imperativo categorico: è l'esigenza che l'io si determini in modo assolutamente indipendente da ogni oggetto, come attività libera. L'oggetto da cui l'io deve rendersi indipendente, prima di essere oggetto esterno è un elemento inconscio dell'io, impulso, inclinazione, sentimento, dal quale l'io è spinto fuori di sé al riconoscimento dell'oggetto che lo condiziona²⁴.

Ed è proprio Fichte a delineare l'ipotesi che in questa dicotomia, l'io, a questo punto, si strutturi come "oggetto": un soggetto/oggetto, quindi, che nell'unità illimitata dell'eterno superamento potrebbe rendere conforme l'idea del soggetto alla "verità" dell'oggetto, democratico, considerandolo però quanto di più irreali. Una democrazia "ermeneutica", avrebbe detto molto più tardi Gadamer, se, in relazione alla verità, il primato della cosa scaturisce dal fatto che la verità non si identifica con l'insieme degli sforzi soggettivi e metodici tesi a catturare l'oggetto, ma con l'extra-metodico venire a espressione dell'essere stesso tramite un tipo di conoscenza nella quale si ha la completa subordinazione del comprendente al compreso. Di conseguenza, il soggetto diventerebbe una proprietà delle cose che, tramite egli stesso, si rivela. L'individuo appartiene *a*. Nel senso fichtiano-gadameriano, verso il quale si è tentata una sintesi, la diade democrazia/verità diventerebbe ancillare in sé solo in quella modalità e il darsi dell'uno all'altro, soggetto/oggetto, comporterebbe quel gioco stesso, per dirla come Gadamer, che gioca, includendo in sé i giocatori e facendosi esso stesso l'autentico

subjectum. Un giocatore giocato. Una verità che diviene gioco, sulla quale non converge Payreson, poiché per il filosofo italiano è “appello” a cui l’uomo, sintesi di attività e di ricettività, risponde liberamente: «Cuore e “livello profondo” del rapporto ermeneutico è la libertà, come possibilità della fedeltà all’essere, di un’attività risposta al suo appello²⁵». Dunque libertà come “fedeltà all’essere”, conformità a un divenire né tutto svelato, né nascosto, che è solo organizzazione (interpretazione necessaria) giusnaturalistica in un ambito di realizzazione democratica, e dunque non verità nel senso di assoluto, ma “appello”, un dover essere. Anche perché «non ci sarebbe interpretazione se la verità fosse o tutta nascosta o tutta patente, perché tanto la totale occultazione quanto l’esplicitazione completa dissimulerebbero la verità»²⁶. Rimane l’insegnamento di Gadamer, in una dinamica di verifica di democrazia come verità, in cui la verità non è conquista “metodica”, oggettivamente misurabile e accertabile, ma il frutto di una extra-metodica rappresentazione della cosa al soggetto²⁷. Dunque, anche la verità in senso “extra-metodico”, come giocatore giocato, non solo non può presentare caratteri di conformità col “metodo” democratico, ma con la democrazia non potrà neanche intrattenere quel rapporto di trascendenza, necessario per ogni confronto che pretende un raffronto, come invece è preteso nella diade soggetto/oggetto.

Democrazia e verità come coerenza

Ogni democrazia liberale, proprio per rispettare i criteri elencati all’inizio di questo studio, nel definirsi davvero tale diventa probabilmente quanto di più “incoerente”, poiché ogni fondamento vero di qualsiasi democrazia non potrà che essere “contraddittorio” per natura. La democrazia liberale non può che avere come obiettivo il possedimento di quel contenuto in cui l’essere e ciò che lo nega rappresentano l’essenza della coabitazione. Qualsiasi verità pensata come “coerenza”, se sistematizzata in termini democratici (dunque procedurali), non potrà che divenire una negazione dell’imperfezione, che è alla base, invece, di ogni convivere stesso. Anzi, la democrazia liberale è essa stessa “produttrice” di contraddizioni e di incoerenze, e nega non solo ogni tentativo di individuazione di una fondazione della verità come sostegno, come giustificazione del “metodo”, ma allo stesso tempo anche ogni progetto di astrazione radicale volto alla costruzione di meccanismi che consolidino la base per modelli in cui, hegelianamente, «tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale». Democrazia liberale è “toglimento” di questo tipo di verità. L’unica coerenza intensa come verità, e compatibile con la democrazia liberale, sarebbe quella concatenazione

logica che espellesse da sé tutto ciò che renderebbe coerentemente rigido un sistema neutro. Questo è purtroppo il lato che considera il principio di non contraddizione, come qualcosa che non si contraddice: l'esclusione del nulla da parte dell'essere. È però altrettanto vero che coerenza voglia e non escluda che a non essere contraddittorio sia quel regime che proprio per non contraddirsi non espelle l'altro da sé, sicché è la stessa opposizione tra essere e nulla che per continuare a definirsi tale, esige che la negazione reciproca non si annienti. È quel tipo di contraddizione che non si contraddice in quanto essere e nulla "esseri" radicalmente separati e che annuncia quel tipo di errore che rende incontrovertibilmente incoerente – pur abitando nella verità apparente dell'essere, il divenire – qualsiasi tipo di democrazia²⁸. Dal punto di vista della filosofia politica, lo scopo dovrebbe essere quello di eliminare la tara/fondamento della filosofia tradizionale che «presenta una struttura autoritaria anche nelle sue forme più liberali²⁹». Questo nel preciso senso che

la filosofia moderna è la storia di una ribellione di un'autorità contro un'altra autorità e del conflitto tra autorità rivali. Lungi dal mettere in discussione l'appello all'autorità come tale, la filosofia moderna ha semplicemente proposto un'alternativa alla consuetudine di basare le opinioni su un'autorità tradizionale forse *irrazionale*: l'alternativa, cioè, di basarle su un'autorità razionale³⁰.

E in quanto democrazia è anche decisione basata su una conoscenza formatasi in libertà, una democrazia "vera", in quanto a coerenza, la quale non potrebbe che erigersi su un tipo di verità in cui chiunque argomenti non possa a fare a meno di presupporre la verità intersoggettivamente valida delle proprietà che usa³¹. Non sfugge, dunque, neanche da questo lato la ricerca di un fondamento, quella predeterminazione necessaria che individuando una verità, escluderebbe un carattere essenziale della democrazia, la libertà, che non rappresenta una questione di fondo, ma uno "sfondamento" di questo orizzonte veritativo. «Machiavelli e More – scrive infatti Habermas – hanno rotto la barriera tra *praxis* e *poiesis*, invalicabile nella filosofia classica³²». Tanto che, «al paradigma epistemologico della modernità e all'ideale weberiano della *Wertfreiheit* corrisponde, sul piano pratico, una *tecnoscientificizzazione della politica* verso i fini e sul predominante interesse verso i mezzi³³». Nessuna formula vincolante appare dunque per la democrazia come verità, se da un lato la razionalità viene identificata con la scienza e la scienza come un sapere descrittivo e dall'altro una sfera di valori di come essa dovrebbe essere. A patto di accedere a quella deriva

fondazionistica in cui in ogni ambito, machiavellicamente, scientifica è la ricerca di come le cose “effettualmente” stanno, e non di come dovrebbero stare. O platonica. Una tesi diversa da quella che recentemente pretende che la scienza ha il diritto di esigere il consenso universale, ed è anzi la sola a esigerlo sulla scena pubblica. L'autorità politica che mette in questione quella scientifica si ridicolizza oggi, diversamente che ai tempi di Galileo (anche se oggi, nel mondo cosiddetto della post-verità, questo senso del ridicolo sembra sparito dal dibattito pubblico: basti pensare ai no-vax di lotta e di governo). D'altra parte, la democrazia è una forma di civiltà, e non solo un sistema di governo, non solo perché pone questo e solo questo vincolo universale di realtà – non opporsi alla scienza – alle pretese di autorità non fondate in ragione (ad esempio religiose, tradizionali ecc.), ma perché toglie loro ogni carattere vincolante. Questo è il senso ultimo della libertà politica, come in una civiltà democratica viene intesa: che le leggi e le istituzioni non hanno altra origine che nella volontà degli individui (e non nella natura o nella mente di Dio)³⁴. Non può essere infatti la scienza, soprattutto nella sua versione tecnicista, quella verità a fondamento della democrazia, ammesso che un'autentica democrazia liberale debba essere alla ricerca di una sua verità. Quando negli anni '60 del secolo scorso apparve il numero di una rivista tedesca, «Philosophisches Jahrbuch», l'espressione di Karl-Heinz Ilting, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, fu un tentativo di “riabilitare” la filosofia pratica proprio nella direzione di adottare il sapere tecnico come riferimento matematicizzato per la conoscenza della natura umana, una scientificizzazione del settore pratico. Un'ipotesi certamente non originale, né nella letteratura di inizio secolo (si pensi al Musil de *L'Uomo senza qualità*, quando criticamente esaminò il processo di una matematica come «prototipo del sentimento»), né, peraltro, nella psicologia, che con Wundt, già nella seconda metà del XIX secolo, coi suoi primi “laboratori” cerca di rendere la psiche qualcosa di empirico. Insomma, dall'evidenza del “fatto”, della verità, l'idea fu quella di creare un riferimento per una prescrizione, un “dover essere”. Infatti, se la razionalità si identifica con la scienza e la scienza si identifica con un sapere descrittivo e neutrale, ne segue, per Weber, che non si possono «formulare norme vincolanti e ideali per derivarne direttive per la prassi³⁵». Ovvero, il sociologo tedesco “sgancia” ogni conformità dell'essere (la verità) dal dover essere (per esempio, la democrazia) delle scienze politiche e sociali, per agganciare queste ultime a delle scelte valoriali. *Wert-Freiheit*, libertà dei valori. Per Weber, la competenza delle scienze storico-sociali, al pari di quelle naturali, va circoscritta alla scelta dei mezzi, senza dover ricomprendere anche una valutazione degli scopi, dei fini. «Una scienza empirica – dice – non può mai insegnare ad alcuno

ciò che egli *deve*, ma soltanto ciò che egli *può* e – in determinate circostanze – ciò che egli *vuole*³⁶».

Democrazia e verità come utilità

Weber, dunque, disancora le scienze politiche e sociali da quella verità di cui dispongono le scienze empiriche, per agganciarle ai valori, nella loro libertà. Leggiamo cosa scrive però Nietzsche, in successione, negli aforismi 466, 467 e 468, nel libro terzo, *La volontà di potenza come conoscenza*, de *La volontà di potenza*, intitolato *Principio di una nuova posizione di valori*. Nel 466, così sentenzia: «Ciò che contraddice il secolo XIX non è la vittoria della scienza, ma il trionfo del metodo scientifico sulla scienza», mentre nel 467 dice che «la storia del metodo scientifico fu intesa da Auguste Comte quasi come se fosse la filosofia stessa», e, in quello successivo: «i grandi metodologi: Aristotele, Bacone, Cartesio, Auguste Comte³⁷». Dunque, Nietzsche afferma che nel secolo XIX ad affermarsi è stato un “metodo”, una tecnica, non una conoscenza, e che questa tecnica si è addirittura trasformata in filosofia. Anzi, è diventata filosofia, è la filosofia, almeno così come intesa da Comte, a partire da Aristotele. Più avanti, però, nell’aforisma 535 precisa: «“Verità”: nel mio modo di pensare non significa necessariamente un opposto dell’errore, ma nei casi fondamentali significa soltanto porre diversi errori gli uni di fronte agli altri [...]»; e nel 537, alla domanda «Che cos’è la verità?», risponde: «(*Inertia*; l’ipotesi che ci soddisfa; il minimo uso di forza spirituale ecc.». Nel 539, poi, annota che «Parmenide ha detto: “non si pensa ciò che non è” – noi assumiamo la posizione diametralmente opposta e diciamo: “ciò che può venir pensato, deve sicuramente essere una finzione”», per poi proseguire nel 540: «Ci sono molte specie di occhi. Anche la Sfinge ha occhi – e quindi ci sono molte specie di “verità”: di conseguenza, non c’è nessuna verità». Per Nietzsche «non c’è nessuna verità», «La più grossa favola è quella della conoscenza [...]» (aforisma 555). Prima ancora Nietzsche, nell’aforisma n. 1, aveva scritto: «Il nichilismo come conseguenza dell’interpretazione del valore sin qui accordato all’esistenza» e, nel n. 2: «Che cosa significa nichilismo? Significa che *i valori supremi si svalutano* [...]». Dunque, “trasvalutazione di tutti i valori”, per una nuova posizione di essi. Per Heidegger, nel pensiero di Nietzsche,

ricalcolare dal punto di vista psicologico [...] vuol dire: stimare tutto in relazione al valore e conteggiare i valori in relazione al valore fondamentale, ossia la volontà di potenza, calcolare in quale misura, e come, i “valori”

siano stimabili e quindi dimostrabili come validi secondo la volontà di potenza³⁸.

I “valori”, che per Nietzsche sono “punti di vista”, e non una cosa in sé, sono misurabili; e il “punto di vista” è “puntato” nell’atto del “puntare” nel “vedere”. Per Nietzsche “vale” ciò che “vale” e «ciò che vale non vale perché è un valore in sé, ma il valore è valore perché vale³⁹». E il “valore”, per Nietzsche, è “conservazione” e “potenziamento”: “ma entro il divenire”, ovvero entro il “reale”, entro la “verità”. È *nutzen*, è utile. E per cosa? Come condizione delle “forme di dominio”, di “organizzazione”, di “ordine”⁴⁰. Lo dice chiaramente nell’aforisma n. 719 de *La volontà di potenza*: «Una *divisione del lavoro degli affetti* in seno alla società: così che gli individui e i ceti allevino la specie di anima più *imperfetta*, ma appunto per questa *più utile* [...]»⁴¹. L’utilitarismo è una dottrina «degli *effetti*» (af. 724), potremmo dire pratica. Tanto che anche la dottrina dell’eterno ritorno dell’uguale è una delle forme che la verità, il divenire dell’essere, può assumere proprio nell’ottica del punto di vista del valore della libertà intesa come responsabilità. Nietzsche non ha a cuore la democrazia, della quale pensa che sia «*mancanza di fede* nei grandi uomini e in una società elitaria [...]» (af. 752, *La volontà di potenza*), ma ha a cuore la verità, che con la democrazia potrebbe avere in comune quel “tener per vero” utile per la vita.

Quale “vera” democrazia? L’ipotesi di una *dianoiarchia*

L’impossibilità di una “vera” democrazia, ma soprattutto di una democrazia “vera” ha finora condotto a un’unica possibilità: quella di una democrazia che, in quanto a “verità”, potrebbe essere soltanto “utile”. Una democrazia non potrà mai essere “vera”, nel senso di un fondamento, proprio perché ogni fondamento, in ogni caso di per sé autoritario, non potrebbe che negare quel libero svolgimento che è la democrazia liberale, così come qualsiasi democrazia liberale, in quanto “organizzazione”, imprimerebbe al “vero” una neutralizzazione di ciò che è invece, per natura, gerarchia e alterità. Ma anche perché qualsiasi fondamento, nella sua verità, negherebbe quel metodo che esige la democrazia liberale. Inoltre, qualsiasi tentativo di costruzione di una teoria della democrazia volta all’individuazione di una sua verità, assumerebbe un carattere autoritario. O di nessuna utilità. Popper fa notare come

il filosofo-re, amante della verità come filosofo, deve, come re, essere “un medico più valente”, perché deve essere deciso “a ricorrere spesso a men-

zogne e ad inganni” – per il bene dei governati, Platone si affretta a precisare. Il che significa, come già sappiamo e come di nuovo apprendiamo dal riferimento di Platone alla medicina, “nell’interesse dello stato”. Kant una volta fece osservare, con uno spirito radicalmente diverso, che l’affermazione: “La veridicità è la migliore politica” può certamente essere contestata, ma che l’affermazione: “La veridicità è migliore della politica” non può essere revocata in dubbio⁴².

D’altronde, la democrazia come “verità” ha perso come interesse di ricerca anche i turbamenti di Nietzsche, Freud e Marx: la «scuola del sospetto», «l’ermeneutica del sospetto». Così avrebbe designato i caratteri comuni a questi tre autori, in un ormai classico volume su Freud nel 1965, uno dei massimi esponenti del pensiero ermeneutico, Paul Ricoeur. I tre autori, infatti, non credono al significato letterale, palese, pubblico, delle idee e filosofie, ma “sospettano” che dietro di esse ci sia qualcosa di nascosto che le determina e che bisogna scovare, smascherare: la volontà di potenza per Nietzsche, l’inconscio per Freud, i rapporti di produzione per Marx. Forme di verità tramontate, se si eccettua quella nietzscheana di “utilità”, la quale tecnicamente conserverebbe una sua modalità per il funzionamento della democrazia. Ma del tutto “svuotata”, priva di contenuto, e senza fini, se non nel potenziamento indefinito in nome di un’iper-razionalista efficienza, in cui la verità come utilità manterrebbe il suo valore soltanto nella sua capacità di valere come conservazione sempre più affinata: un mezzo trasformato in mero fine. Se un margine di verità è ancora consentito alla diade verità e democrazia, al di là di ogni regime fondazionistico e consapevole della debolezza delle grandi strutture di pensiero culminate nel Novecento, un’ipotesi potrebbe risiedere nella destrutturata “dianoia”. Una *dianoiarhia*, per natura pluralistica, con un termine – *dianoia* – volutamente vago in quanto a significato, che indica tradizionalmente una modalità di pensiero meno codificata, ma anche di rango più basso, di *noesis*. Un’*archia*, un governo basato su quanto di meno immutabile: la conoscenza discorsiva, il pensiero che si confronta attraverso il ragionamento, che non esclude ma include la totalità, a patto che ogni razionalismo non solo sia introdotto in sostituzione di qualcosa che lo precede, ma che sia aperto a ogni tipo di critica, anche irrazionalista. Una sorta di “razionalismo pancritico” (il riferimento a Bartley III è evidente), inteso come “verità” per una democrazia liberale. Uno “sfondamento” in cui a un’ autorità non se ne sostituisce un’altra, in quanto è l’idea di “giustificazione” che viene a cadere. Una *dianoia*, che proprio perché per Platone è al di sotto della scienza, assume popperianamente quella dimensione non epistemica, ma più vicina alla *doxa*, e dunque, in

quanto falsificabile, più scientifica, più vera. Più criticabile. Non sarebbe un governo «della chiacchiera, della curiosità, dell'equivoco», perché non heideggerianamente alla ricerca di un nuovo inizio, ma di nessun nuovo inizio. *Dianoiarchia* come non esclusione di ciò che nega e come ricomprensione dell'altro, in un discorrere in cui i tentativi ed errori autoregolamentandosi con una smobilitazione continua “aretica”, dunque “virtuosa”, non giustificano una predeterminata ricerca di una fondazione. Un “puntato” del “punto di vista” contingente in una virtù che saggiamente ricomponne attraverso un'intelligenza intuitiva centripeta una ragione discorsiva altrimenti centrifuga nella sua deriva destinale. *Dianoiarchia* come forma di sopravvivenza della democrazia liberale, senza verità, incamminata sulle tracce di un superamento non solo di quel *krátos*, sinonimo di potere e dunque di dominio, ma anche nell'abbandono di quelle orme di quel neutralizzante *demos*, indistinto e generico, che non solo spersonalizza, ma toglie anche ogni dissidio *intra* trasferendolo in un extra tipico dell'*exclusor*, di chi scaccia. Una *dianoiarchia aretica* “eretica”, che proprio in virtù della sua saggezza farebbe *ultra* vivere quella democrazia postuma – seppur sotto la forma di una disgregazione che perpetuamente unisce – che non solo salva un rapporto democrazia/verità nella sua verità impossibile, ma che rende possibile quell'insuperabile bisogno innato di verità proprio in quell'eresia dello “sfondamento” di qualsiasi sapere fondativo.

- ¹ Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 385 b; cfr. ID., *Sofista*, 262 e *Filottete*, 37 c.
- ² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 7, 1011 b 26; cfr. *Verità*, 29, 1024 b 25.
- ³ Cfr. SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*, VII, pp. 199-200.
- ⁴ Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei filosofi illustri*, x, 31-32.
- ⁵ Cfr. *ivi*, VII, 54.
- ⁶ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, v, 5, 2.
- ⁷ Cfr. AGOSTINO, *De vera religione*, 36.
- ⁸ Cfr. ANSELMO, *De veritate*, 14.
- ⁹ Cfr. TOMMASO, *De veritate*, q. 1, a. 4.
- ¹⁰ Cfr. CARTESIO, *Meditazioni*, IV, e *Principi filosofici*, I, 49.
- ¹¹ Cfr. F.W. HEGEL, *System der Philosophie*, Stuttgart, Glockner 1964, p. 423; ID., *Wissenschaft der Logik*, vol. II, Stuttgart, Glockner 1958, p. 275.
- ¹² Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Memeyei, Halle 1922, p. 282.
- ¹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, pp. 212-214.
- ¹⁴ Cfr. PLATONE, *Fedone*, 100 a.
- ¹⁵ Cfr. I. KANT, *Critica della ragione pura*, par. III, *Logica trascendentale*, Milano, Adelphi 2004, p. 114. Lo scritto è del 1781.
- ¹⁶ Cfr. F.H. BRADLEY, *Appearance and reality. A Metaphysical Essay*, Ruskin House, Londra 1916², cap. xv.
- ¹⁷ Cfr. F.W. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, a cura di Maurizio Ferraris, Pietro Kobau, Bompiani, Milano 2001, af. 507, p. 280.
- ¹⁸ Cfr. N. BOBBIO, voce "Democrazia", in *Il dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, p. 241.
- ¹⁹ Vedi H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis. Libri tres*, riproduzione anastatica dell'ed. Blaev (1646) a cura di J.B. Scott, 2 voll., Carnegie Institution of Washington-Clarendon Press-Humphrey Milford, Washington-Oxford-London 1913, II, 20.46.
- ²⁰ Cfr. F. VENTURI, *Was ist Aufklärung? Sapere aude!*, in *L'Italia dei lumi*, Einaudi, Torino 1995, pp. 122-123.
- ²¹ Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, in G. MIGLIO, P. SCHIERA (a cura di), *op. cit.*, p. 33.
- ²² Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 24 e ss.
- ²³ Cfr. F. VON HAYEK, *La società libera*, trad. it. M. Bianchi di Lavagna Malagodi, Vallecchi, Firenze 1969, p. 41.
- ²⁴ Cfr. J.G. FICHTE, *Prima introduzione della dottrina della scienza*, Ramella, Torino 1946, par. 5.
- ²⁵ Cfr. M. RAVERA, *Premessa*, in L. PAREYSON, *Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti*, a cura di Marco Ravera, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 14.
- ²⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 88.
- ²⁷ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1988, pp. 552 e ss.
- ²⁸ Per questo tipo di analisi, si veda E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, capp. IV e V.
- ²⁹ Cfr. W.W. BARTLEY III, *Ecologia della razionalità*, trad. it. A. Rainone, Armando Editore, Roma 1990, p. 156.
- ³⁰ *Ibidem*.
- ³¹ Cfr. O. APEL, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, capp. 1 e 3 del vol. 1. Qui Apel mostra, d'accordo con Habermas, che ogni atto argomentativo implica un patrimonio minimale di regole proprio in senso "democratico".
- ³² Cfr. J. HABERMAS, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in ID., *Prassi politica e teoria critica della società*, trad. it. A. Gajano, il Mulino, Bologna 1973, p. 99.
- ³³ Cfr. G. FORNERO, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania e il dibattito tra "neoa-ristotelici" e post "kantiani"*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 2007, p. 200.
- ³⁴ Cfr. R. DE MONTICELLI, *La cognizione dei valori e la fragilità della democrazia*, in *Encyclopaedia*, vol. 24, n. 56, 2020, p. 20.
- ³⁵ Cfr. M. WEBER, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, p. 58.
- ³⁶ *Ivi*, p. 61.
- ³⁷ Cfr. F.W. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p. 265.
- ³⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 607.
- ³⁹ Cfr. *ivi*, p. 620.
- ⁴⁰ Si veda l'aforisma n. 715, in F.W. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p. 390.
- ⁴¹ Cfr. *ivi*, af. 719, p. 392.
- ⁴² Cfr. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. unico, Armando Editore, Roma 1974, pp. 176-177.