

“Nuovi licei: l’avventura della conoscenza”

Seminario: Liceo Scientifico e le Scienze Applicate

Bologna, 30 novembre 2010

In collaborazione con la Fondazione Ducati

SERGIO BELARDINELLI

Filosofia e scienza nel Novecento

Se pensiamo a come sono stati impostati i nuovi programmi di Filosofia per i Licei, direi che, specialmente in un Liceo scientifico, forse non c'è tema più affascinante di quello che mi appresto a trattare: Filosofia e scienza nel Novecento, appunto. Come chiave di lettura, assumo un aspetto della cultura filosofica e scientifica del Novecento che potremmo riassumere in una sola parola: la parola crisi.

Se il XVIII secolo viene solitamente definito il "secolo dei lumi" e il XIX il secolo del romanticismo o delle "grandi narrazioni", non credo che sia troppo fuorviante definire il secolo XX appena trascorso come il "secolo delle grandi crisi". Dall'inizio alla fine, questo secolo ci ha fatto vedere di tutto: la crisi del "mondo di ieri", la crisi dei fondamenti delle scienze, la crisi dell'idea di progresso, la crisi dell'arte figurativa, del romanzo, della verità, della metafisica, la crisi della dignità umana (si pensi al fenomeno totalitario), la crisi delle cosiddette grandi ideologie (che grandi non erano affatto), fino a giungere addirittura alla crisi della modernità, ossia alla crisi di quei filoni dominanti della cultura moderna, relativamente ai quali erano state dichiarate in crisi pressoché tutte le forme della tradizione occidentale(1).

I primi passi che stiamo muovendo nel nuovo secolo non sono certo immuni da queste crisi che hanno caratterizzato il precedente. Il cosiddetto postmoderno nel quale saremmo entrati ne rappresenta per molti versi un'ulteriore radicalizzazione. Bisogna però riconoscere che da molte parti si incominciano a intravedere anche segnali incoraggianti, uno spirito nuovo, che potrebbe aprire la strada a una sorta di riconciliazione da parte della cultura occidentale con le proprie radici, le radici della tradizione greca e giudaico-cristiana (2).

In ciò che segue mi propongo anzitutto di esaminare alcuni aspetti socio-culturali della crisi che attanaglia la cultura europea agli inizi del secolo scorso, con particolare riferimento al depotenziamento della realtà che essa sottende; esaminerò poi l'analogo depotenziamento, seppure diversamente motivato, che riscontriamo in alcuni tratta della cultura filosofico-scientifica

contemporanea; mi soffermerò infine su alcune istanze nuove di questa stessa cultura che sembrano rilanciare un approccio alla realtà meno indifferente alle sue istanze, chiamiamole così, "umane".

La crisi d'inizio secolo XX

Da un punto di vista strettamente scientifico, credo che raccontare la crisi d'inizio secolo XX significhi soprattutto raccontare la crisi dei fondamenti della matematica, della fisica e della geometria. Senza entrare troppo nel dettaglio, credo che ognuno di noi possa facilmente rendersi conto degli effetti di questa crisi anche al di fuori del mondo strettamente scientifico. Peano, Hilbert, Riemann, Plank, Heisenberg, Einstein buttano letteralmente per aria la matematica, la geometria e la fisica moderna. "La matematica non è un'opinione", diceva il famoso proverbio. Eppure in barba ai proverbi e ai pregiudizi più radicati, veniamo improvvisamente a sapere che la matematica, ben lungi dall'essere il prototipo di una conoscenza certa e incontrovertibile, non è altro che una "opinione", dipendente semplicemente dal sistema assiomatico di riferimento.

Lo stesso dicasi per la geometria. Il famoso V postulato di Euclide, secondo il quale per un punto esterno ad una retta passa una sola retta parallela, vero fondamento della cosiddetta geometria euclidea, quella in base alla quale da secoli misuriamo superfici, campi ecc.; questo postulato, dicevo, viene sostituito da un altro, secondo il quale per un punto esterno a una retta passano due rette parallele. Nasce così l'idea di uno spazio curvo, anziché piano, e di una nuova geometria, all'interno della quale tutta la geometria euclidea non è altro se non la geometria particolare che vale in un punto di quello spazio. Del principio di indeterminazione di Heisenberg e della teoria della relatività di Einstein conosciamo tutti gli effetti dirompenti sul senso comune. La vecchia geometria newtoniana, vero prototipo di una conoscenza certa della realtà, anche per la filosofia (si pensi a Kant), viene messa a soqquadro. Nel micro mondo, nel mondo degli atomi, la legge di gravitazione universale non vale più. Se poi a tutto questo aggiungiamo la spallata che Freud dà alla nostra coscienza, ridotta in fondo a una sorta di epifenomeno di qualcosa che giace nel profondo del nostro inconscio, ecco che il quadro della crisi di cui stiamo parlando incomincia a delinearsi abbastanza chiaramente.

Se ci pensiamo bene, ovunque vediamo schiudersi delle enormi possibilità per un pensiero che guarda al mondo non tanto e non solo come a un mondo reale, quanto come a una possibilità; qualcosa che cioè sta in un modo, ma che potrebbe anche stare diversamente. In questo senso credo davvero che, magari senza volerlo esplicitamente, la crisi dei fondamenti della scienza abbia costituito un propellente assai vigoroso per quel depotenziamento della realtà che, a seguito soprattutto della prima guerra mondiale, si andava delineando anche su altri fronti culturali e che sarebbe stato poi perseguito in diverse forme dalla filosofia del XX secolo.

Da un punto di vista socio-politico, parlare della grande e multiforme crisi d'inizio secolo XX equivale un po' a raccontare la storia della decadenza del mondo borghese e dell'avvento della società di massa, attestati in maniera drammatica da quella terribile *Materialschlacht* che fu la prima guerra mondiale. Una civiltà, la borghese, che aveva fatto della ricchezza, della ragione, della libertà e del progresso un vero e proprio culto, brucia ogni cosa nel rogo della guerra(3). Nel 1921 scriveva Francesco Saverio Nitti: "Vi è qualcuno che ricordi ancora l'Europa nei mesi prima del 1914? E che ricordi gli anni che precedettero questi anni di guerra? Pare che gran tempo sia trascorso, che si tratti di un'epoca lontana, tanto le condizioni della vita sono mutate e tanto è mutata la concezione della vita. Forse trenta milioni di morti separano due età. Molti uomini ha ucciso la guerra, molti più ancora la malattia, ma assai più ancora ha ucciso la fame. Sono i morti una grande barriera tra l'Europa di ieri e l'Europa di oggi. Abbiamo vissuto due epoche storiche, non due periodi differenti: l'Europa era lieta e prospera, dopo l'immensa guerra, è minacciata da una decadenza e da un abbruttimento, che fa ricordare la caduta dell'Impero romano. Noi stessi non ci rendiamo conto di ciò che avviene. Oltre due terzi dell'Europa sono in fermento e vi è in tutti un senso vago d'inquietudine, che dispone poco alle grandi opere collettive. Si vive giorno per giorno"(4).

Sono, queste, le parole di un uomo politico italiano che, al pari di altri italiani, come ad esempio, Adriano Tilgher, vede in tutta la sua concretezza, non dunque come indizio di un qualche "destino", la tragedia che si era consumata con la prima guerra mondiale(5). Ma quanto drammatico fosse quel vivere ormai alla giornata, in mezzo a due mondi e senza sentirsi a casa propria in nessuno dei due, era evidente, già prima della guerra, nella grande letteratura del primo Novecento. Un autore valga per tutti: Thomas Mann.

I suoi personaggi non riescono o riescono soltanto a fatica a vivere in accordo con il mondo che li circonda, tutti avvolti come sono in un paralizzante presagio di morte. Al pari di Gustav von Aschenbach, il protagonista di *Morte a Venezia*, ognuno sembra “in preda a certi attacchi di vertigine non puramente fisici, accompagnati da violente, impetuose angosce, da un senso di irrimediabilità, di mancanza di scampo, del quale non può stabilire se si riferisce al mondo esterno o alla sua personale esistenza”(6).

Le *Lettere dal lago di Como* di Romano Guardini e la *Lettera ai romani* di Karl Barth rappresentano forse i tentativi più alti di comprensione teologica di tale crisi della civiltà che purtroppo andava ben oltre il semplice fatto letterario. Ma non si può certo dire che, per capire il senso del proprio disagio, la cultura europea degli anni Venti-Trenta abbia seguito la via della guardiniana “*christliche Weltanschauung*”. Ha preferito piuttosto -uso il titolo del celebre libro di Norman Chomsky- seguire i cosiddetti *fanatici dell'apocalisse*, e per certi versi è davvero terribile dover constatare come le speranze di risveglio, di rottura, di inversione, in una parola, le speranze di un autentico “*Aufbruch*” contro la decadenza siano state pian piano riposte nel nazionalsocialismo o nel fascismo: una vera e propria “disgregazione di segno invertito”, direbbe Loewith(7).

Come ha scritto giustamente Luciano Pellicani, “erano il pathos apocalittico e l’annuncio messianico di un Redentore a rendere coinvolgenti e travolgenti i messaggi che Hitler indirizzava a uomini dominati da un angoscioso senso di insicurezza e perciò bisognosi di una fede che desse loro la forza di affrontare una crisi che essi vivevano come una catastrofe storica”(8). Così nel giro di poco tempo la cultura tedesca, ma non solo, si illude come di risvegliarsi dal suo sonno nichilista, per spiccare il salto dal decadente mondo cristiano verso un mondo capace ancora di “dischiudere l’essenziale di ogni cosa”; un “mondo spirituale” custode delle “sue forze di terra e di sangue”, che solo può essere “garanzia di grandezza” per un popolo che con “decisione” ha finalmente iniziato la marcia “verso la propria storia futura” dietro una “grande guida”(9). In ogni caso non uno dei valori del cosiddetto mondo moderno viene risparmiato dagli ideologi di questo nuovo mondo. La ragione, l’individuo, la libertà, l’uguaglianza, lo Stato di diritto, la democrazia parlamentare, lo spirito capitalistico diventano qualcosa di assolutamente depravato quanto l’ebraismo e il bolscevismo.

Da un punto di vista teorico, diciamo pure di filosofia della cultura, la crisi di cui stiamo parlando ci pone di fronte in maniera veramente drammatica all'esaurimento di un filone dominante della cultura moderna, il quale, partito all'insegna delle "magnifiche sorti e progressive", rimane poco a poco vittima di se stesso, ritrovandosi in preda all'incertezza, allo sconforto, alla disperazione o, peggio ancora, a forme più o meno esaltate di nichilismo "attivo". Fenomeno, questo, tanto più impressionante se si considera l'obbiettiva grandezza dei personaggi che gli hanno dato rilievo: Nietzsche e il nietzscheanesimo (è il titolo del celebre volume di Ernst Nolte)(10), Ernst Troeltsch e Friedrich Meinecke, i critici dello storicismo diltheyano, ma soprattutto Oswald Spengler, Max Scheler, Max Weber, Martin Heidegger, Ernst Juenger o Carl Schmitt, tanto per fare qualche nome. Si tratta di autori spesso molto distanti l'uno dall'altro; essi sono tuttavia accomunati da una medesima convinzione: che in Occidente, per dirla con le parole di Spengler, il "corpo vivo di un'anima" (la *Kultur*) abbia lasciato ormai il posto alla sua "mummia" (la *Zivilisation*): democrazie di massa, partiti, guerre mondiali, rivoluzione proletaria, pensiero tecnico sono semplicemente i segni del disfacimento inevitabile della cultura occidentale. Seppure variamente articolato, c'è insomma in tutti questi autori il senso di una società, la società capitalistica di massa, la quale, poggiando ormai "su di un fondamento meccanico", come direbbe Weber(11), sembra destinata a farsi sempre più indifferente alla volontà, ai pensieri o agli ideali degli uomini.

L'unico, indiscutibile progresso, destinato peraltro a colonizzare il mondo intero, è soltanto il progresso di una razionalità strumentale, presagito da tutti con grande drammaticità, come una sorta di frutto "inevitabile" dei nuovi sviluppi della civiltà. Come scriveva in una pagina memorabile il nostro Guglielmo Ferrero, "abbiamo oltrepassato tutti i limiti e la volontà vacilla nell'illimitato; non sa risolversi; vuole e disvuole; a volte si rammarica persino che una melmosa abbondanza copra il mondo guastando le arti, le fedi, le virtù del passato e quasi bestemmia il progresso; ma poi non sa frenare le sue voglie, e si ributta nell'orgia"(12).

Seppure prive di certe venature pessimistiche, e caratterizzate invece da un impeto di nichilismo "attivo", considerazioni analoghe le troviamo in Juenger, in Carl Schmitt e nello stesso Heidegger, anche se, lo ripeto, camuffate, da una consapevolezza, che vorrebbe essere sempre lucida e virile, di quello che a loro avviso sarebbe una sorta di inevitabile "destino" dell'Occidente.

Si pensi al modo in cui i primi due (Juenger e Schmitt), dopo aver ridotto la politica a evento per sua natura “eccezionale”, assecondano il “movimento che tendeva a un’equazione immediata di potere e verità”(13), ovvero l’assunzione della “decisione” come unico possibile fondamento di una politica ormai definitivamente “sfondata”(14); oppure si pensi al modo in cui, giocando sulla convinzione che l’essere ha una storia (Geschichte) che coincide col suo destino (Geschick), Heidegger perviene a quella sorta di culto della “fatticità”, la quale, a ben vedere, starà alla base del suo impegno politico in favore di Hitler(15).

Non intendo ovviamente istituire connessioni troppo immediate, meccaniche, tra certe posizioni teoriche che si andavano diffondendo nella cultura degli anni Venti-Trenta e la tragedia del nazionalsocialismo. Una cosa sono infatti i presagi dei “kulturpessimisti”, alla Weber, ossessionati addirittura in modo profetico dalle possibili derive totalitarie della democrazia di massa, altra cosa è il presunto disincanto dei nichilisti “attivi”, alla Juenger, alla Schmitt o alla Heidegger. Sta di fatto però che, salvo rare eccezioni, la grande cultura di quegli anni resta come impietrita di fronte alle aberrazioni nazionalsocialiste e addirittura ne asseconda lo spirito. Emblematiche in proposito le vicende di Martin Heidegger e di Carl Schmitt, ma anche quelle del nostro Giovanni Gentile nei riguardi del fascismo(16).

La realtà e quindi la normalità sembrano come dissolversi sotto la pressione di questo spirito nuovo. “La creazione non è ancora terminata” (17), confidava Hitler a Hermann Rauschning; occorre perseguirla in una direzione opposta a quella seguita finora, abbattendo tutte le barriere, in primo luogo la barriera del senso comune. Per questo la politica totalitaria non ha più nulla a che fare con l’“arte del possibile”; ciò a cui essa massimamente aspira è piuttosto la realizzazione di quello che Goebbels amava definire il “miracolo dell’impossibile”(18); un miracolo che, in una sorta di gnosticismo perfetto, imponeva che si trasfigurasse il mondo confidando soprattutto nella muraglia di incredulità che avrebbe circondato quest’opera di trasfigurazione. Un rapporto segreto indirizzato a Rosenberg sul massacro di cinquemila ebrei nel 1943 dichiara esplicitamente: “supponiamo per un attimo che questi fatti vengano conosciuti dall’altra parte e sfruttati propagandisticamente contro il Fuehrer. Con estrema probabilità una simile propaganda non avrebbe alcun effetto perché la gente semplicemente non sarebbe disposta a crederci”(19).

Siamo insomma di fronte al massimo della perversione gnostica: distruggere la realtà confidando nella buona fede di coloro che, non essendo stati iniziati alla nuova verità, rimangono ancora nella tenebra del senso comune. Come scrisse David Rousset in *The other Kingdom*, un libro del 1947, “gli uomini normali non sanno che tutto è possibile”. E Hannah Arendt scriverà ancora più esplicitamente: “la ragione per cui i regimi totalitari possono spingersi così oltre nella realizzazione di un mondo fittizio capovolto è che il mondo esterno, comprendente gran parte della popolazione dello stesso paese totalitario, indulge alla pia speranza che non sia vero e rifugge dalla realtà di fronte alla follia pura e semplice”(20).

Al di là delle intenzioni dei grandi protagonisti della cosiddetta “cultura della crisi” d’inizio secolo, dobbiamo purtroppo riconoscere che la loro diffidenza nei riguardi della realtà ha finito per diventare un puntello prezioso per lo sviluppo dell’ideologia totalitaria. Proprio per questo occorre alzare la guardia di fronte all’analogia diffidenza che, per quanto diversamente motivata, vediamo serpeggiare nella cultura contemporanea. L’attacco alla realtà e alla possibilità che questa costituisca ancora un criterio per la nostra conoscenza e un limite per le nostre azioni, viene portato ormai con una consapevolezza epistemologica nuova, la quale, senza essere minimamente sfiorata dal *pathos* weberiano, esalta la crisi stessa come la molla che, a tutti i livelli, fa scattare in avanti il processo storico. In questo modo, anche appoggiandosi a quanto è avvenuto sempre all’inizio del secolo XX con la cosiddetta “crisi dei fondamenti delle scienze”, la nostra cultura si è fatta ormai “ipotetica”, “fallibile”, “debole”; accetta il “rischio” come la sua dimensione più normale, nella convinzione che, in termini gnoseologici e normativi, la realtà non abbia più nulla di oggettivo da offrire. “*Anything goes*”, direbbe Feyerabend, il padre del cosiddetto “anarchismo epistemologico”(21).

Un po’ come all’inizio del secolo scorso il senso di andare alla deriva in un mondo insensato si combinava con il senso di un “destino” tragico e inevitabile, anche nella cultura odierna, almeno in quella dominante, ritroviamo la paradossale combinazione della più radicale contingenza (tutto può essere altrimenti) con la più rigida ineluttabilità (la maggior parte dei processi sociali, si pensi alla globalizzazione, sembrano ormai aver luogo senza che gli uomini ne abbiano minimamente il controllo).

Ma per fortuna non tutta la cultura del nostro tempo si lascia ricondurre a questa ineluttabilità; qua e là si percepiscono voci che vogliono un po' riprendere il controllo del proprio destino; vogliono porre "limiti" umani allo sviluppo dell'economia, della scienza, della tecnica; non si rassegnano a quella che in gergo tecnico i sociologi chiamano deriva sistemica della nostra società. La "crisi" insomma, perdendo sia i connotati pessimistici della "cultura della crisi" sia quelli euforici o indifferenti di coloro che ne fanno meccanicamente, ad ogni livello, la molla che spinge avanti la società, viene come ricondotta a se stessa.

La parola "crisi", come è noto, proviene dal linguaggio della medicina. Con essa Ippocrate indicava il momento decisivo che segue l'acme di una malattia, facendola evolvere in senso positivo o negativo, verso la guarigione o verso la morte. Ebbene il nocciolo della questione sta proprio in questo riferimento alla salute e alla malattia, implicito nella parola "crisi". Si tratta infatti di un riferimento che viene perduto allorché la parola, valicando i confini della medicina, viene utilizzata nell'ambito dei fenomeni culturali in generale per indicare o la decadenza, la fine di qualcosa, oppure, nella sua variante ottimistica (si pensi all'ideologia del progresso), come il necessario passaggio verso qualcosa di migliore. L'ambivalenza implicita nella parola "crisi", il fatto di rappresentare un momento di passaggio verso il peggio o verso il meglio da valutare caso per caso, si dissolve nell'idea di un presunto "destino" di decadenza o di progresso che graverebbe sulle vicende umane. Questo almeno è quanto accade all'interno della "cultura della crisi" del secolo scorso e di quel filone della cultura moderna ammaliato dal mito del progresso. Ma oggi, in una temperie culturale in cui a contendersi l'egemonia troviamo il funzionalismo e le innumerevoli varianti del "pensiero debole", la "crisi" e quindi il "mutamento" sembrano aver rimosso qualsiasi riferimento alla "salute" e alla "malattia". Tutto sembra essere indifferente; una totale apertura, la quale, se presa alla lettera, pregiudicherebbe la possibilità stessa di esprimere giudizi sensati sulla realtà. A furia di "artifici", "artefatti", "astuzie", ci siamo come convinti che tutto dipenda da noi. E invece le cose che contano per davvero – la nascita, la morte, la salute, la malattia, solo per citarne alcune – si sottraggono a questo nostro potere. Delle discussioni che a questo proposito si stanno sviluppando nell'ambito della bioetica non possiamo parlare in questa sede. Ma in esse emerge precisamente la volontà di rimettere al centro l'uomo e la realtà: un tema centrale per la scienza come per la filosofia.

Note

- 1) Cfr. S. Belardinelli, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- 2) Anche sotto la spinta del Magistero di Giovanni Paolo II, sembra in effetti che la cultura occidentale manifesti oggi una sempre maggiore sensibilità riguardo alle radici cristiane della stessa modernità. Segnali evidenti si riscontrano in proposito sul piano dei rapporti tra cristianesimo e tradizione liberale (cfr. S. Belardinelli, *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Studium, Roma 1999), ma soprattutto direi sul piano strettamente filosofico, dove sta diventando sempre più plausibile la domanda della verità (Cfr. *Il Monoteismo*, "Annuario filosofico 2002", Mondadori, Milano 2002).
- 3) Cfr. G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1984.
- 4) F. S. Nitti, *L'Europa senza pace*, in Id., *Opere*, Laterza, Bari 1959, vol.III, p.15.
- 5) Cfr. A. Tilgher, *La crisi mondiale e saggi critici di marxismo e socialismo*, Bologna 1921.
- 6) T. Mann, *La morte a Venezia*, in Id., *La morte a Venezia-Tristano-Tonio Kroeger*, Mondadori, Milano 1972, p. 145.
- 7) K. Loewith, *La mia vita in Germania –fino a dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 48.
- 8) L. Pellicani, *La società dei giusti*, Etas Libri, Milano 1995, p. 378.
- 9) Cfr. M. Heidegger, *Discorso di Rettorato. La quadratura in se stessa dell'Università tedesca*, in Id., *Scritti politici (1933-1966)*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 135.
- 10) Cfr. E. Nolte, *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Sansoni, Firenze 1991.
- 11) Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1983, p. 305.
- 12) G. Ferrero, *La vecchia Europa e la nuova. Saggi e discorsi*, Milano 1918, p. 25.
- 13) C. Galli, *Introduzione a E. Juenger-C. Schmitt, Il nodo di gordio*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 10.

- 14) “Sovrano è colui che decide sul caso d’eccezione”: ecco la ben nota definizione di Carl Schmitt che sta un po’ dietro lo “sfondamento” di cui stiamo parlando. Aristotelicamente potremmo dire invece che il vero sovrano è colui che riesce a evitare che l’eccezione diventi la regola, diventi cioè politicamente “normale”. In questo modo egli resta il sovrano della normalità, non dell’eccezione. Per una meticolosa e acuta indagine del pensiero di Carl Schmitt, cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.
- 15) Cfr. K. Loewith, *La mia vita in Germania...*, cit., pp. 53-56.
- 16) Quanto sto descrivendo per sommi capi mi pare che riproponga una domanda che, con la consueta radicalità, era stata posta da Augusto Del Noce: la tragedia fascista e quella nazionalsocialista sono da interpretare veramente come un errore –orrore *contro* la cultura o hanno rappresentato invece un errore *della* cultura? L’opinione di Del Noce in proposito è ben nota (Cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978). A suo avviso si trattò soprattutto di un errore della cultura e, sebbene la sua tesi presenti qualche schematizzazione eccessiva, giova forse rifletterci attentamente, specialmente se consideriamo quanto è accaduto alla cultura europea dopo la sconfitta del fascismo e del nazionalsocialismo. Alludo all’atteggiamento assunto nei riguardi dell’altra grande tragedia del nostro secolo, “una tragedia senza compensi”, come l’ha definita Dahrendorf: il totalitarismo comunista (cfr. R. Dahrendorf, *1989. Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Laterza, Bari 1990, p. 43). So bene che non tutta la cultura marxista, certamente dominante nel secondo dopoguerra, almeno fino alla metà degli anni Settanta, era da considerarsi filosovietica; sta di fatto però che lo erano certamente i partiti comunisti nei vari Paesi europei, con i quali gli intellettuali progressisti (ossia la gran maggioranza) intrattenevano ottimi rapporti.
- 17) Cfr. H. Rauschning, *Così parlò Hitler*, Cosmopolita, Roma 1944, p. 224.
- 18) La citazione, insieme a molte altre altrettanto significative, sta in L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 382.
- 19) Citato in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1957, p. 598.

20) H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 598.

Cfr. P. K. Feyerabend, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano