

47

Ekkehart Krippendorff

Ekkehart Krippendorff

L'ARTE DI NON ESSERE GOVERNATI

Politica etica da Socrate a Mozart

«Mai come ora è indispensabile che la politica torni ad essere anche morale. Se non succede siamo persi. I farabutti prenderanno sempre più il potere e l'umanità si imbarbarirà sempre di più.

Il libro di Krippendorff è una stupenda indicazione della via da seguire se vogliamo salvarci. È un incoraggiamento a riscoprire, attraverso la nostra stessa storia, il meglio dell'uomo.

Questo libro mi ha ridato speranza».

Tiziano Terzani



L'ARTE DI NON ESSERE G

BIBLIOTECA COMUNALE
VILLACIDRO

172

KRI

ISBN 88-8112-378-9



9 788881 123780

22,50

www.fazieditore.it



Fazi Editore



I frutti di un'intollerabile scissione tra politica ed etica, tra vita pubblica e vita morale, sono oggi drammaticamente evidenti. Dal punto di vista economico, sociale, ambientale e delle relazioni internazionali, la percezione dell'ingiustizia del mondo è quanto mai diffusa e acuta. E nonostante questa percezione e i movimenti di protesta cui essa dà luogo, la "politica dei politici" non sembra in grado di sganciarsi da un pragmatismo soffocante e svilente. Svilente in primo luogo per la politica stessa, che, come scrive Elkehart Krippendorff nella sua prefazione, «è troppo importante perché sia lasciata nelle mani dei politici». È dunque tempo di rifondare la vita pubblica su basi etiche. Questo è l'assunto che Krippendorff, tra i maggiori politologi tedeschi, pone a fondamento dell'*Arte di non essere governati*, la sua opera maggiore. Come adempiere a questo compito epocale? Rifacendosi a "modelli vivi": a esempi storici da cui trarre le linee-guida di un comportamento etico ideale e al contempo praticamente realizzabile. In particolare, tre sono i paradigmi privilegiati dall'autore: Socrate, con il suo atteggiamento di continua "autocritica etica" e di critica delle virtù pubblicamente sancite; Goethe, che come ministro

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2003
dalla tipografia Graffiti srl
Via del Gesù, 62 - Roma
per conto di
Fazi Editore

S68 00254560



Biblioteca Comunale di Villacidro
L'arte di non essere governati : Politica etica
da Socrate a Mozart / Ekkehart Krippendorff
Collocazione: 172 KRI



a Weimar ridusse di oltre la metà l'esercito del granducato; Mozart, nelle cui sinfonie gli strumenti dialogano «liberi dal dominio», rendendo così «udibile» una prospettiva di libertà per l'intero genere umano. Ma il panorama di esempi su cui Krippendorff riflette non si limita a queste tre figure-cardine. L'esame di altri paradigmi – da Buddha a Nelson Mandela, da Lao-tsu a Max Weber, da Platone a Rosa Luxemburg a Giuseppe Verdi – arricchisce il novero dei maestri dell'«arte di non essere governati»: l'arte, cioè, di svolgere il proprio ruolo etico, al contempo solidale e indipendente, all'interno della comunità, sottraendosi ai meccanismi paralizzanti del potere costituito.

EKKEHART KRIPPENDORFF (1934)
Professore di scienza della politica alla Libera Università di Berlino fino al 1999, è uno dei maggiori politologi tedeschi. Fra le sue opere, *Staat und Krieg* (Stato e guerra, 1985) e *Militärkritik* (Critica militare, 1993). In Italia è già uscito il suo *Politica internazionale* (1991).

IN COPERTINA

Yuri Rodkin

L'arte di non essere governati (elaborazione elettronica)

ART DIRECTOR: MAURIZIO CECCATO

Ekkehart Krippendorff
L'ARTE DI NON ESSERE GOVERNATI

POLITICA ETICA DA SOCRATE A MOZART

I edizione: gennaio 2003
© 1999 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
© 2003 Fazi Editore srl
Via Isonzo 42, Roma
Tutti i diritti riservati
Traduzione dal tedesco di Vinicio Parma
Grafica di copertina: Maurizio Ceccato

ISBN: 88-8112-378-9

www.fazieditore.it

traduzione di Vinicio Parma



Fazi Editore

Prefazione

«Dottrine confuse per azioni confuse governano il mondo». Con tale constatazione Goethe caratterizza, poco prima della sua morte, il livello generale di consapevolezza spirituale proprio della nascente epoca dei nazionalismi, della politica di potenza, della dimenticanza storica, delle distruzioni della natura, dell'accelerazione in tutti i campi della vita spirituale, scientifica e sociale. Il "nuovo oscurantismo", dunque, non è poi così nuovo, il post-moderno dell'"*anything goes*" neppure tanto moderno. Nuovo e allarmante sarebbe invece sottomettersi a tali processi, apparentemente naturali, come a un inevitabile destino senza neanche intraprendere il tentativo di richiamare alla memoria altre possibilità storiche e atteggiamenti esemplari che hanno continuato a contrapporre con tenacia – a una politica e a uno sviluppo sociale basati su motivazioni di potere e utilità – decenza, dignità umana e quindi, in qualche modo, progresso, indipendentemente da quanto essi possano risultare precari e reversibili.

Ne *L'arte di non essere governati* si tratta della ripresa produttiva di quel "camminare a testa alta", per la fondazione della politica – cosa che ci riguarda tutti – sulla base di principi etici e non pragmatici. Questo libro raccoglie frammenti di un credo che non avanza la pretesa di sviluppare una dottrina sistematica, o addirittura una teoria, bensì di fare una sorta di bilancio di quasi quarant'anni d'insegnamento, di scrittura, di ricerca e di discussione: temi intorno ai quali ho avuto modo di riflettere ed esercitare l'attività d'insegnamento in diversi ambiti.

L'opportunità, accolta con gratitudine, di gettare questo "sguardo retrospettivo verso il futuro" mi è stata offerta grazie a un incarico, in qualità di professore ospite, presso il Politecnico di Darmstadt dove, tra il 1996 e il 1997, ho avuto l'occasione di dibattere per prima volta le singole parti. La rielaborazione scritta è stata sottoposta a una revisione radicale.

Ogni capitolo di questo libro costituisce in sé un'unità, benché l'uno sia naturalmente correlato all'altro sotto molteplici punti di vista. Tutti rappre-

sentano il tentativo di risvegliare quell'interesse per la politica, e la scienza politica, che la dimensione del politico merita nonostante venga quasi costantemente banalizzata e tradita dalla "politica realmente esistente". La politica è troppo importante perché sia lasciata nelle mani dei politici, oppure dei politologi. La cosa pubblica – repubblicana – che ci è propria è il tema, il suo antagonista è lo spirito del tempo della "disaffezione per la politica" e del cinico qualunquismo. Per questa ragione deve essere sottoposta a critica la politica stessa. Ciò avviene, in questi saggi, sulla base di un punto di vista piuttosto trascurato e nondimeno, come spero di poter argomentare in modo convincente, centrale. Il libro reca un sottotitolo, scritto in un certo senso con inchiostro invisibile: «con particolare riguardo alla questione del contributo che l'educazione estetica possa dare alla critica della politica e della sua ricostruzione».

Per questo al termine del libro si trova un'"appendice" che forse, in un primo momento, potrà apparire irritante, una sorta di secondo capitolo conclusivo scritto da un grande artista, la cui testimonianza, anche se contraddice in un punto il mio giudizio, rappresenta una sorta di attestato vivente di ciò che io, scegliendo la strada un poco più faticosa della parola scientifica e dell'argomentazione motivata, ho cercato di porre in discussione.

Berlino, gennaio 1999

1. Critica della politica

È titolo di gioia e d'onore per me, l'invito a esplorare al vostro fianco un campo che apre all'uomo di pensiero così ricca messe d'insegnamenti, all'uomo d'azione così splendidi esempi da imitare, al filosofo così copiosa materia di deduzioni, e a tutti senz'eccezione così nobili fonti di diletto – l'immenso campo della politica universale. La visione di tanti giovani che una nobile sete di conoscenza ha riunito intorno a me e in mezzo ai quali già sboccia per gli anni futuri il fiore del genio, se da una parte rende piacevole il mio compito, ne mette in luce dall'altra al mio spirito tutta la gravità ed importanza. Quanto più prezioso è il dono che debbo farvi – e che cosa potrebbe offrire l'uomo di più prezioso all'uomo, della verità? –, tanto più dovrò badare che nelle mie mani esso non perda pregio: quanto più viva e pura è la capacità del vostro spirito ad apprendere, in questa divina stagione di sua vita, quanto più pronti ad accendersi sono i vostri giovani sensi, tanto più è mio dovere impedire che questo entusiasmo, che solo la verità ha diritto di suscitare, si consumi nella delusione e nell'inganno.

Fertile e ricco è il campo della politica; nel suo cerchio è racchiuso tutto il mondo morale. Essa accompagna l'uomo attraverso tutte le sue esperienze, attraverso il mutevole gioco delle sue opinioni, attraverso la sua follia e la sua saggezza, la sua decadenza e la sua ascesa, e tiene conto esatto di tutto ciò che ha *preso* e di tutto ciò che ha *dato*.¹

Con queste frasi, colme di entusiasmo e appassionata convinzione dell'importanza e dell'impellenza dell'argomento, il trentenne Friedrich Schiller dava inizio alla sua prolusione inaugurale presso la cattedra di Storia di Jena, dedicata al tema: *Che cosa significa e per qual fine si studia la storia universale?* Io mi sono permesso la libertà di sostituire nel testo di Schiller la parola «storia» con «politica».

Il professore – dal nostro punto di vista attuale il giovane professore – si presentò ai suoi studenti (maschi) non solo nelle vesti di chi si identificava con il tema da lui esposto, profondamente convinto della veridicità e della verità delle proprie asserzioni, ben lontano dal voler riferire esclusivamente

opinioni altrui, lasciando poi all'uditorio la libertà di scegliere l'una o l'altra, insomma lungi dal voler intraprendere un'opera di mediazione culturale senza obblighi di sorta; il professor Schiller presupponeva nel suo uditorio un grande interesse conoscitivo, la "sete di sapere", la presenza nelle sue file del "fiore del genio degli anni futuri", una grande curiosità, la disponibilità a prestare orecchio al nuovo e a comprenderlo. Egli intendeva rivolgersi alle "menti filosofiche" e non ai "dotti di mestiere", o all'empirista fissato sui dettagli della moderna specializzazione, o allo scettico, o a chi ama i ragionamenti capziosi e pone quesiti critici solo perché in realtà non desidera ricevere né ascoltare alcuna risposta. «Un nobile desiderio deve ardere in noi», così suona il testo, in modo che «anche con i mezzi a noi disponibili» possiamo dare un «contributo» alla promozione di «verità, moralità e libertà».

Ciascuno di noi è libero di chiedersi se ritenga oggi insopportabile un tale pathos, oppure se piuttosto voglia lasciarsi toccare dalla profonda esortazione insita in esso. È il pathos di un nuovo inizio politico in una prospettiva di storia universale. La lezione fu tenuta verso la fine del maggio 1789, a meno di due mesi dallo scoppio della Rivoluzione francese. Nella sua reazione a un tale evento, Schiller esitò solo per breve tempo, poi lo criticò e lo condannò in modo sempre più violento. Non gli parve abbastanza radicale, dal momento che, se da un lato modificò certamente il quadro della politica, portando al potere una nuova classe politica, dall'altro non riuscì a trasformare e rinnovare in modo rivoluzionario la dimensione del politico, non avendo eretto a suo programma la "nobilitazione dell'uomo" nei termini di un processo autoeducativo. Giacché "il politico" e "la politica" sono due cose che vanno tenute distinte. Il confronto con "la politica" non può avvenire in modo sensato senza una precedente o contemporanea opera di chiarificazione intorno al politico. Tutto ciò emerge con chiarezza dal tragico destino della Rivoluzione francese: "la politica" subì radicali mutamenti, nuovi protagonisti, nuove strutture, nuove ideologie, ma non ne nacque nessuna "politica nuova", nessuna rinascita del politico. Molto rimase immutato: il popolo continuò ad assistere ai giochi di potere dei dominatori, anche se da quel momento poteva "scegliere", entro certi limiti, da chi essere governato. E nulla mutò nell'atteggiamento di disprezzo dei governanti verso i governati, disprezzo che ora però (anche questo un pezzettino del cosiddetto progresso, della "democrazia") poteva nascondersi dietro la maschera della lotta per la conquista del consenso e della legittimazione². Una critica della politica che investa le forme, le tecniche di potere, ma soprattutto le istituzioni determinanti nella fissazione dei rapporti di potere, e non sappia porre la domanda più radicale concernente la dimensione del politico, la sostanza intima del potere nel contesto del vivere sociale degli esseri umani, non andrà molto lontano, sebbene una tale critica delle forme sia senza dubbio necessaria.

«Nuovo inizio» e «critica radicale del politico» costituiscono insieme la segreta melodia di quella prolusione inaugurale del 1789, sono le parole che le danno il suo grande respiro, permettendo a colui che le pronuncia di in-

citare chi lo ascolta all'«azione»: non al compimento di "gesta eroiche", bensì alle azioni nel loro piccolo che, se non renderanno eterno il «nome di chi le compì», saranno nondimeno garanti della sua «vera immortalità», per aver saputo dare il suo contributo a questo nuovo inizio al cospetto della storia. I «grandi uomini» sono certamente in grado di fare la storia, ma ciò non consentirà all'umanità di compiere passi avanti di qualche rilievo. Le "*res gestae*" (Augusto) dei personaggi storici hanno modificato in continuazione le forme della politica, creando nuove istituzioni, dando forma a identità collettive, inventando o – ciò che piuttosto è la regola – variando antiche tecniche di potere; ma questo progredire della storia mediante il succedersi e l'alternarsi di forme di dominio, costituzioni e sistemi di governo (classificati per la prima volta da Aristotele e collocati in un contesto logico ciclico che risulta ancora oggi utile e attuale per la scienza politica) trova compimento sul terreno di rapporti sociali relativamente stabili, in ogni caso modificabili solo in modo incredibilmente lento. La categoria del "progresso", su questo piano della politica, non può attendersi nulla. Il vero progresso per l'umanità non può compiersi al livello di politica delle forme di dominio, bensì solo a livello del politico, nel microcosmo dell'educazione e della cultura. E qui anche il più piccolo passo può già costituire un potenziale inizio.

Procedendo a un esame più accurato di ciò che si intende con "critica radicale del politico", risulta che si tratta qui di sinonimi. Nel concetto di politico è già contenuto quello di critica, o viceversa, la critica costituisce l'effettiva essenza del politico. La dimensione del politico consiste nel pubblico dibattito sulle forme della vita sociale degli esseri umani, forme che si differenziano sotto diversi punti di vista, economici, sociali, psichici, etnici, religiosi e così via. E la critica entra in gioco in quanto il dibattito pubblico implica che vengano periodicamente messe in discussione relazioni, rapporti di dipendenza tra superiori e subalterni o interdipendenze. Foucault afferma che «una delle domande fondamentali del quindicesimo e sedicesimo secolo fu: come si governano i bambini, come si governano i poveri e i mendicanti, come si governa una famiglia, una casa, come si governa su una moltitudine, sui gruppi diversi, città, stati, come si governa il proprio corpo, il proprio spirito? Come si governa?». Secondo Foucault, a questo «movimento della governabilità della società» corrisponde, in una certa misura da esso prodotto o indotto dialetticamente, «l'atteggiamento critico», il quale fa

da contraltare alle arti di governo, essendo a un tempo suo partner e suo avversario. Come un modo per diffidare di esse, per ricusarle, per porre a esse dei limiti e per riportarle entro le loro dimensioni, per trasformarle, per sfuggire ad esse e per cercare comunque di differirle, come tentativo di tenerle a bada e però anche come linea di dispiegamento delle arti di governo è sorta allora in Europa una forma culturale, un atteggiamento politico e morale, un modo di pensare che io chiamo: l'arte di non essere governati, ovvero l'arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo. Quale prima definizione di critica propongo quindi la caratterizzazione generale: l'arte di non essere governati co-

sì. [...] Non voler essere governati significa infine anche: non voler accettare come vero ciò che un'autorità dichiara esser vero, o comunque non accettare per vero qualcosa perché un'autorità ci prescrive di ritenerlo vero.'

In tal modo, però, viene evidentemente stabilito un collegamento con quella filosofia moderna che si caratterizza come filosofia politica, fondazione filosofica dell'etica politica, e cioè un collegamento con la filosofia critica di Immanuel Kant e la sua fondazione dell'illuminismo: *sapere aude*, 'osa conoscere', abbi il coraggio di far uso della tua intelligenza e non accettare alcun giudizio estraneo solo perché proviene da una qualche autorità. Soprattutto, l'uso della ragione deve avvenire pubblicamente; quindi l'illuminismo in quanto critica è *ipso facto* politico, è già nel suo procedere, nella sua impostazione metodica, uso pubblico della ragione in termini di proposte e controproposte, che è per l'appunto l'essenza stessa del politico. Il politico è critica e la critica pubblica è il politico; in quanto metodologia costituisce lo spazio intellettuale di una politica che sia qualcosa di più e di diverso dalla mera teoria e prassi delle forme di dominio e di governo. Naturalmente questo "spazio intellettuale" del politico necessita di una sua materialità, ad esempio la libertà di stampa e di riunione, ma questa è un'altra faccenda. Se Foucault nel passo citato parla della "forma culturale" europea come di un «atteggiamento morale e politico», allora – sia detto qui a mo' di annotazione – in questo libro non si tratta d'altro che della determinazione più precisa e della formazione più articolata di questo atteggiamento politico.

Su un punto, però, credo che la tesi di Foucault necessiti di una correzione importante per il mio tentativo di chiarificazione del concetto di politica critica. Non posso lasciar passare senza obiezioni l'osservazione secondo cui la critica nel senso di critica politica, di critica del politico avrebbe fatto la sua comparsa sul proscenio della storia e dello spirito politico e intellettuale solo a partire dal quindicesimo e sedicesimo secolo. Se individuiamo come elementi centrali del politico l'atteggiamento del «non volersi lasciare semplicemente governare così», l'articolarsi pubblico di tale atteggiamento e, infine, la presupposta pluralità di soggetti che condividono questo atteggiamento pubblico, allora possiamo, o meglio dobbiamo riconoscere che critica e politica sono gemelle "fin dal principio". E "fin dal principio" significa in un tempo e in un luogo determinati, laddove la politica, in quanto prassi attiva del politico, è stata scoperta, inventata, ha fatto la sua comparsa all'orizzonte della storia, e cioè nell'ambito della polis greca del quinto secolo avanti Cristo. Tra l'altro mi sembra un pensiero eccitante e stimolante, per ripeterlo ancora una volta, quello secondo cui l'atteggiamento critico e il politico si coappartengano, che "la critica" innanzitutto costituisca un atteggiamento politico, forse addirittura una virtù, in ogni caso derivante dalla scoperta della dimensione del pubblico e di quella forma di discorso che noi a ragione definiamo "democratica", e con la quale la polis-democrazia classica conobbe per l'appunto la sua nascita. "Critica" non ha a

nulla a che fare qui con il criticare fine a se stesso, quanto piuttosto con una comune ricerca della verità, con la fondazione argomentativa dei giudizi.

Dalla prolusione inaugurale di Schiller si lasciano evincere due motivi: la radicale critica-politica e l'appello a un nuovo inizio. Nel maggio del 1789 sembrò che solo le migliori tendenze dei secoli passati dovessero avere un seguito, ma nondimeno venne abbozzato un nuovo inizio, nel senso della necessità di acquisire consapevolezza proprio di questa storia, delle sue "fasi preparatorie", nel senso cioè del riconoscimento della nostra propria storicità – «Il fatto stesso che noi ora siamo qui insieme in questo attimo [...] è forse il risultato di tutti gli avvenimenti storici universali precedenti: per lo meno l'intera storia universale sarebbe necessaria per poter spiegare questo attimo solo» – riconoscimento che in se stesso rappresenta una forma di «uscita dallo stato di minorità da imputare a noi stessi». Un nuovo inizio nella storia e nella politica ha sempre un che di ambivalente. Persino i grandi rivolgimenti, le rivoluzioni, le guerre in generale e quelle civili in particolare, le crisi economiche e i drammatici cambiamenti di governo, a uno sguardo retrospettivo spesso si rivelano nient'altro che piccole onde nella grande corrente della storia. La dialettica tra continuità e mutamento, un paradigma storico molto amato, considerata nella lunga prospettiva, rivela piuttosto l'assenza totale di dialettica, palesandosi come continuità *attraverso* il mutamento. «Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi»: lo sapeva bene il principe di Salina, con la sua esperienza storico-politica e la sua capacità di pensare in tempi lunghi, nel romanzo di Tomasi di Lampedusa *Il Gattopardo*, nel momento in cui i suoi amici aristocratici si agitavano in modo troppo miope per le camicie rosse garibaldine rivoluzionarie, le quali in fondo non facevano altro che portare a compimento l'unificazione dell'Italia e quindi ricompattavano il dominio delle vecchie classi sociali a un livello più elevato.

E tuttavia, se considerati secondo una prospettiva troppo telescopica, i contorni della storia si confonderebbero e l'attività umana, la politica, scomparirebbe, oppure emergerebbe soltanto come esecutrice di un piano pre-determinato per mano divina o ingegneria sociale. La storia, invece, non procede affatto secondo un piano e la politica non segue leggi immutabili. L'agire politico possiede sì, senza dubbio, una sua propria legalità: non sottosta solo a norme (modificabili), ma anche a una sua sorta di «logica della probabilità». Una tale legge-principio, sulla quale torneremo più volte in seguito, sostiene che i mezzi condizionano i fini e li determinano e che, per esempio, nel caso della soluzione di conflitti mediante ricorso alla violenza, una controreazione violenta è programmata in anticipo. È quindi possibile, nel migliore dei casi, prevedere con relativa certezza le conseguenze dei metodi di azione politica impiegati, non però il "tutto" della politica futura, per lo meno non mediante i metodi della scienza. Se un individuo, o un gruppo di scienziati, potesse in qualche modo prevedere senza ombra di dubbio il nostro futuro politico, ciò verrebbe a significare in senso enfatico la fine del-

l'umanità così come noi la conosciamo, giacché la specie umana è stata sempre caratterizzata dalla sua cecità esistenziale rispetto al proprio futuro. L'apertura di fondo del nostro agire (politico) in relazione alla dimensione del futuro fa parte della nostra esistenza storica, antropologica e psicologica. Altrimenti saremmo dèi o per lo meno simili a dèi.

Non è un caso che gli esseri umani politicamente attivi non riescano a darsene pace: nelle epoche mitiche (ma anche in epoca storica, per esempio nella Roma repubblicana) si rivolgevano all'oracolo, la cui risposta ogni volta suonava enigmatica, riversando su colui che lo interrogava il rischio della propria interpretazione, vale a dire la decisione tra possibilità alternative d'azione. Anche nel caso in cui gli dèi ci vogliano mettere al corrente della verità concretamente e in modo inequivocabile, come nel caso di Cassandra, ci colpiscono contemporaneamente con sordità e cecità. Sarebbe davvero interessante chiarire se i nostri politici che fanno ricorso alle moderne forme oracolari – astrologi, veggenti e altri medium spiritici – pongano i quesiti “giusti”, e non soltanto domande tattiche, riguardanti il mantenimento del potere, oppure strategiche, inerenti decisioni politiche di prospettiva. Come è noto, nel *Wallenstein*⁴ Schiller si è misurato proprio con questo problema. Il politico che credeva nell'astrologia era sordo nei confronti della verità aperta al futuro, e cioè non disposto ad assumersi il rischio di agire: «Nel tuo petto sono le stelle del tuo destino».

Se però, poiché noi per l'appunto siamo uomini e non dèi, creature e non creatori della vita, il futuro deve restarci ignoto, allora in ciò è contenuta una grande promessa politica ed esistenziale. Il futuro non solo deve, ma può anche essere configurato secondo il nostro volere, secondo le nostre capacità, secondo il grado di sviluppo della nostra comprensione e le nostre potenzialità. Esso è nelle nostre mani. Noi non siamo gli esecutori di un piano superiore, di cui sarebbe in fondo inessenziale essere a conoscenza o meno. Un tale piano non esiste giacché noi non siamo in grado di verificarlo né in positivo né in negativo, come nel caso della “cosa in sé” nella critica della conoscenza di Kant. Hannah Arendt non ebbe alcun timore a definire questa promessa di un futuro che noi possiamo plasmare con il termine di “miracolo”, un termine in realtà incommensurabile per il discorso scientifico. Non si tratta, al riguardo, di una religione o di una superstizione, di qualcosa di sovranaturale o di extraterrestre, bensì del fatto scientificamente e semplicemente indiscutibile che nella storia dell'evoluzione già la comparsa di forme di vita organica, e con certezza poi quella degli esseri umani, si basa su una combinazione statisticamente assai improbabile di fattori casuali estremamente favorevoli, quindi sul fatto che «l'intero quadro della nostra reale esistenza: l'esistenza della terra, della vita organica su di essa, l'esserci della specie umana, poggiano su di una sorta di miracolo». Non solo ogni singolo essere umano visto in questa luce appare un miracolo, qualcosa di unico, indivisibile (*individuum*) e irripetibile, ma perfino il suo/nostro muoversi/ci e comportarsi/ci in questo mondo è un quotidiano contributo – per

quanto possa risultare microscopicamente piccolo – al mutamento del mondo, è “politico”. Oppure, per dirla con maggiore esattezza e adeguatezza: ogni essere umano porta con sé in questo mondo la possibilità del politico. La Arendt ha creato a tale scopo il felice concetto della “natalità”, secondo cui la nascita di ogni essere umano porta con sé la possibilità di un nuovo inizio⁶, per quanto insignificante possa apparire in un contesto caratterizzato dall'esistenza di sei miliardi di esseri umani.

Riportata sul piano o nell'ambito della “grande politica”, la comparsa di individui particolarmente capaci al momento giusto e nel luogo giusto può provocare un'improvvisa differenza qualitativa nella configurazione del futuro. Non per questo dobbiamo attribuire necessariamente a queste personalità l'attributo di “grandi”. Non di rado si tratta di una grandezza oscura, distruttiva e anche criminale (Goethe utilizzava per tale fenomeno dell'imprevedibile e dell'imprevisto nella storia il concetto del “demoniaco”, applicato tra l'altro a Napoleone), e spesso il presunto “grande”, dopo aver svolto il suo ruolo fino in fondo ed essere tornato a vita privata, si rivela piuttosto una figura mediocre. Comunque sia, il “ruolo delle personalità nella storia”, un tema apparentemente e per ragioni comprensibili eterno, deve essere trattato e considerato da questa prospettiva in via di principio in modo positivo. Esso può fare la differenza e costituisce un elemento da non sottovalutare laddove il politico si concretizza nella politica. Gli esseri umani fanno la storia, essi stessi, noi stessi, creiamo la nostra storia: fino agli atti, alle azioni e ai pensieri del/della singolo/a. Da Bert Brecht deriva l'idea secondo cui saremmo corresponsabili delle nostre previsioni di probabili scenari futuri: il pessimista ha già gettato la spugna e abbandonato il campo. Persino l'osservatore apparentemente neutrale della politica è, in quanto tale, un attore e non può sottrarsi alla sua corresponsabilità per l'accadere politico, anche quando essa si atteni a causa di una notevole distanza dal luogo dell'accadere.

Sul piano precedentemente accennato della grande politica vale allo stesso modo il principio della responsabilità concreta e personale: i protagonisti sui palcoscenici della politica degli Stati hanno nomi e indirizzi. A proposito dello scoppio della prima guerra mondiale, ad esempio, possiamo tirare in ballo tutte le analisi raffinate che vogliamo sugli intrecci strutturali esistenti tra le parti in causa, sulle teorie della concorrenza imperialistica, sulle *forces profondes* che avrebbero condotto a questo primo crollo della civiltà europea: alla fine del nostro percorso viene a trovarsi sempre una persona, o un piccolo gruppo di persone che hanno, per così dire, premuto il bottone. I protagonisti, ad esempio, della crisi cubana del 1962, che ha portato l'umanità letteralmente a un passo dal primo cataclisma atomico, sono noti, ma nessuno ha anche solo pensato di trascinarli davanti a un tribunale con il capo d'accusa di crimini di guerra; perché non è grazie alla loro “abilità” di uomini di Stato che quella catastrofe non ha avuto luogo, ma piuttosto grazie a quel “miracolo” di cui si è poc'anzi parlato: un caso statisticamente fortunato e del tutto improbabile secondo la logica di quella politica.

Dovremmo tuttavia far uso di esempi meno drammatici nella nostra riflessione sulla politica e sull'agire responsabile. Ma veramente tutti coloro che hanno rovinato le nostre città grazie a una pianificazione urbana orientata al profitto e dettata dalla logica dell'industria automobilistica, tutti coloro che hanno canalizzato i nostri fiumi, che hanno cementificato e tunnelizzato oltre ogni limite sopportabile il paesaggio, tutti questi pianificatori e i politici che hanno aperto loro la strada si sono dissolti nell'anonimato ora che comincia ad essere chiaramente valutabile la dimensione dei danni, probabilmente irreversibili, provocati? L'etica dell'agire politico richiede che noi continuiamo a rivendicare la pubblica assunzione di responsabilità, da parte dei politici, per i danni insorti a causa della loro azione, tanto più che, dall'altro lato, la classe politica non dà segno alcuno di temporeggiamento quando si tratta di far appendere targhe commemorative di uno dei suoi, di intitolargli una strada, di registrarlo nel libro della storia. Proprio negli stati a regime parlamentare, con la loro tremenda accelerazione nella rotazione del personale di governo e la contemporanea anonimizzazione delle determinazioni esecutive relative a decisioni-quadro di politica generale, una riconquista, un ritorno al principio delle responsabilità personali, anche ad avvenuto abbandono degli incarichi ricoperti, risulta un obiettivo politico di primo piano. Un tale processo di riconquista, però, può solo partire dal "basso", rientra nell'ambito del politico, della dimensione in cui abita la critica. Noi stessi, in quanto parte del politico e nella misura in cui non esercitiamo la politica come "prima occupazione", siamo a nostra volta chiamati in causa per realizzare un tale processo di presa d'atto e individuazione delle responsabilità, e siamo anche noi "responsabili" quando non ce ne facciamo latori.

Così la presa di coscienza radicale-obiettiva e storicamente tarda dell'imprevedibilità del futuro politico ha per conseguenza che noi diveniamo, a maggior ragione, ancora più responsabili del nostro passato, poiché da questa responsabilità prende il via l'agire per il futuro. Non possiamo sollevare il velo sul futuro, ma quello sul passato sì, mediante un'opera di chiarificazione illuministica. Goethe, nelle sue *Massime e riflessioni*, ha riassunto il paradosso della coappartenenza di futuro e passato in una breve formula:

Il mondo contemporaneo non merita che si faccia qualcosa per lui: ciò che esiste oggi, il momento dopo può crollare. Dobbiamo lavorare per il mondo passato e futuro: per il primo, per riconoscerne i meriti, per il secondo, per cercare di innalzarne il valore.

Che cosa significa lavorare per il «mondo futuro» risulta immediatamente chiaro, ma «lavorare per il mondo passato»? Goethe offre comunque un'indicazione quando dice che si tratta di «riconoscerne i meriti», e cioè dedicarsi preferibilmente a quelle conquiste dei nostri avi alle quali riconosciamo il carattere di "meriti", cercando di richiamarle alla nostra mente con il massimo rispetto. Così nella misura in cui siamo in grado di ammirare le

conquiste altrui e quelle dei nostri predecessori, ci eleviamo noi stessi giacché le prendiamo ad esempio: «Delle conquiste che siamo in grado di apprezzare, abbiamo il germe in noi», così secondo Goethe (*Per il giorno di Shakespeare*). Una di queste conquiste passate, aventi valore di norma di riferimento, non richiede quasi giustificazione alcuna, si impone piuttosto da sé: il politico fu "scoperto" storicamente dai greci dell'epoca della polis nel sesto e quinto secolo a.C. Con una formulazione estrema: la politica è un'invenzione dei greci e porta perciò a buon diritto fino a oggi il loro nome. Quale miglior argomento, per proseguire le nostre riflessioni, se non questa scoperta, le sue circostanze e le forme in cui avvenne?

2. La scoperta della politica attraverso il teatro

La seconda lezione di Schiller, in cui egli discetta della «prima società umana», descrivendo il primo conflitto in essa emerso nei termini di opposizione tra contadini e pastori, la «prima collisione tra esseri umani», si conclude con la constatazione: «Così avvenne il primo omicidio nella società»¹. Il pensiero è qui rivolto ovviamente alla vicenda biblica di Caino, che uccide il fratello minore Abele. Caino era contadino e Abele pastore, e l'invidia di Caino prese l'avvio dal fatto che Dio aveva sì accettato i doni sacrificali dell'uno rifiutando però quelli dell'altro. Il sedentario sopravanza il nomade, anche se in tal modo si macchia di una colpa eterna. Dio lo lascia in vita, glielo garantisce proprio mediante il «segno di Caino». E Caino non soltanto prende moglie e fonda una famiglia, ma diviene addirittura il fondatore della prima città (a cui darà il nome di suo figlio). Questa vicenda biblica sta a significare la prima forma di ordinamento interumano, la prima forma di vita sociale organizzata, dopo che la sedentarietà si era rivelata superiore al nomadismo individualizzante; che quindi i primi ordinamenti, giacché tale è il senso della città fondata da Caino, furono creati allo scopo di circoscrivere e limitare le lotte mortali tra gli esseri umani incanalandole su binari pacifici e istituzionalizzati. L'ordinamento a cui gli esseri umani decidono di sottostare, o a cui vengono costretti a sottostare, si fonda su un delitto, e sul delitto peggiore che sia possibile pensare, il fratricidio. E questo ordinamento (qui potremmo parlare di «Stato» solo in senso metaforico e non concettuale) risale al «delitto originario», nel senso che esso cerca di accoglierlo e superarlo. La fondazione della città da parte di Caino costituisce in un certo senso la punizione per la sua azione che non viene, per l'appunto, esplicitamente vendicata. Caino continua a vivere e la vendetta è affare di Dio: gli esseri umani devono vivere sotto le leggi e trovare un accordo senza violenza all'interno dello spazio pacificato della loro città, del loro «Stato». Il male che gli esseri umani si fanno l'un l'altro non può essere bandito dal mondo mediante l'ordine statuito, gli deve però essere posto un limite per mezzo della «cit-

tà», in un certo senso deve essere «regolato da leggi». La legge e il diritto non sono quindi al servizio della vendetta, bensì in funzione dello stabilimento della pace. Tutti i sistemi organizzati degni di tale nome si vedono obbligati a promuovere la pace, vivendo però, a un tempo, nella sotterranea eventualità di un nuovo scoppio di violenza: l'ordinamento sociale è marchiato, per così dire, dal segno di Caino del delitto, che rende quell'ordinamento necessario allo scopo di impedirne la ripetizione.

Ciò ha molto a che fare con la domanda conoscitiva che guida l'etica politica, con quello che qui con una perifrasi definiamo mediante il concetto di «atteggiamento». In quanto l'ordinamento porta nel suo seno il segno di Caino del delitto, non solo non vendicato ma soprattutto da non vendicare, viene ammesso e riconosciuto il pericolo costante che ogni ordine interumano corre, ma al contempo anche il suo «compito di riconciliazione». Ordinamenti che portano a buon diritto il proprio nome danno vita a istituzioni e sono tenuti in vita dallo spirito del superamento pacifico dei conflitti tra gli esseri umani. Non che i delitti compiuti contro quest'ordinamento non debbano essere perseguiti e puniti: niente affatto! Il delitto, proprio per poter mantenere l'ordine, deve essere punito. Ma può e deve essere vendicato non nel senso di «occhio per occhio, dente per dente», poiché in tal modo verrebbe posto in atto un processo di autodissoluzione e autodistruzione dell'ordine: la vendetta non conosce fine, per questo Dio l'ha riservata a se stesso. L'uomo che sbaglia può essere punito da un altro uomo che lo giudica, solo allo scopo di reintegrarlo nuovamente nella comunità. In tal modo qualsivoglia forma di ordine, «degnò di questo nome», presuppone che nel suo concetto sia contenuto il pensiero di una certa orizzontalità tendenziale o strutturale, che essa si traduca in prassi vissuta e che il perdono in quanto «atteggiamento» sia una componente costitutiva della pena (nessun delitto o crimine alla fin fine può essere compensato o risarcito, neppure mediante la più severa delle pene). Nel momento in cui il perdono non viene considerato come parte integrante della pena comminata contro la violazione dell'ordine, quella pena assume il carattere di una vendetta.

Considerati da questo punto di vista, i tipi di ordine che si fondano sulla vendetta non meritano tale nome: storicamente, e attualmente, si tratta di tirannie, dittature, regimi repressivi violenti. Le dittature sono sempre sistemi d'ordine strutturati verticalmente, benché non valga il contrario, e cioè che tutti i sistemi d'ordine a struttura verticale siano dittature. Piuttosto tutti i sistemi strutturati gerarchicamente erano (e sono) attraversati contemporaneamente da diversi piani di collegamento e cooperazione orizzontali. Un esempio chiaro al riguardo ci viene offerto dal feudalesimo che in termini strutturali continua a sopravvivere ancora oggi in non poche società. Ma le dittature posseggono altre caratteristiche: al loro vertice stanno tiranni, identificabili «con nome e indirizzo», che in ogni critica contro il loro dominio, i loro privilegi, le loro posizioni di potere condivise solo con un piccolo gruppo vedono esclusivamente una minaccia personale e fisica, a cui reagi-

scono con la repressione personale e fisica, con la «vendetta», come reazione alla carenza di lealtà e d'«amore». Non ogni ordine merita quindi la dignità di tale concetto e può esigere da noi un atteggiamento di solidarietà critica. Per dirla in modo più incisivo: esistono ordinamenti la cui essenza consiste nella distruzione di qualsivoglia ordine. Quello del Terzo Reich è stato indubbiamente nella storia contemporanea un ordine di questo tipo, il che è stato dimostrato, e decenni dopo la sua fine continua ad essere dimostrato dal fatto che ha lasciato dietro di sé una società quasi totalmente atomizzata, priva di solidarietà e frammentata. Quante generazioni saranno ancora necessarie in Germania perché l'eredità dell'«impero millenario» possa ritenersi «superata», è impossibile a dirsi. Il processo di «rielaborazione del passato» potrà dirsi, in senso hegeliano, «compiuto», e cioè «conservato» nella memoria, e «superato», nel presente e per l'intero futuro, solo quando la sistematica impresa del genocidio consapevolmente organizzata dallo Stato ai danni degli ebrei, dei Sinti e dei Rom, dell'*intelligenza* slava, degli omosessuali, dei disabili psichici e fisici, e tendenzialmente di tutti i «popoli inferiori», potrà anche essere letta come un'azione di Caino della modernità europea, che obbliga noi, la progenie di Caino, a costruire una «città» interculturale e non una «roccaforte» pronta a combattere contro il mondo extraeuropeo, non facendo che riprodurre così in forma più sottile il crimine di fratricidio.

Breve digressione: non significa in alcun modo relativizzare la colpa e la responsabilità tedesca per «Auschwitz», che in nessun modo potrà mai essere compensata e risarcita (o addirittura bilanciata con i delitti staliniani), cercare di riflettere anche in un più ampio contesto, un contesto europeo, sul crimine che viene identificato con questa metafora. La persecuzione contro gli ebrei perpetrata dai tedeschi, la politica ebraica del regime nazional-socialista, riconosciuto da un gran numero di Stati, avvenne «alla luce del sole» e fin dall'inizio tutti gli altri governi e le rispettive opinioni pubbliche (e non da ultimo l'istanza morale cristiana per eccellenza, il Vaticano) ne furono ampiamente a conoscenza, senza che ciò si traducesse in proteste, contromisure politiche, iniziative diplomatiche o addirittura minacce, per lo meno immaginabili, di interruzione delle relazioni diplomatiche. Dal rifiuto della maggioranza degli stati, in primo luogo gli Stati Uniti d'America, di accogliere con spirito di generosità i perseguitati per motivi razziali e offrire loro asilo (la Gran Bretagna costituì allora una rimarchevole eccezione), i politici nazisti ricavarono l'impressione, non senza successive conferme empiriche, di un'approvazione neanche tanto nascosta delle deportazioni, approvazione che, dopo la sottomissione dell'Europa continentale, si spinse fino alla complicità amministrativa da parte dei paesi europei occupati, con una scelta che doveva trovare poi il suo esito finale nelle camere a gas. L'esistenza di queste ultime era nota ai governi che conducevano le operazioni belliche, senza però che ciò avesse la minima influenza sulle loro decisioni strategico-militari: la politica tedesca di genocidio non era la ragione della guer-

ra. «Auschwitz rappresenta il modello esemplare di questo secolo e del suo principio della selezione. Non tutti possono sopravvivere, quindi si procede alla selezione. Se si parte da questo punto di vista, allora non esiste più alcuna risposta politica al riguardo. C'è probabilmente solo una risposta religiosa. Il problema di questa civiltà è che essa non dispone di alcuna alternativa ad Auschwitz»². Zygmunt Bauman ha cercato di pensare l'intreccio esistente tra la scienza moderna, con il suo obiettivo di eliminare l'ambivalenza – e la separazione («selezione») dell'estraneo – e la «riduzione dell'individuo a una cifra come un fattore irrinunciabile del progresso della specializzazione e del sapere specialistico», una delle caratteristiche di questa modernità nata in Europa. Una tale modernità «ha reso possibile il genocidio nel momento in cui ha emancipato dalle costrizioni morali l'agire orientato a un fine. La modernità non fu la causa sufficiente del genocidio, ma la sua condizione necessaria»³. Un ordine europeo «degno di questo nome» non potrà quindi reggere al cospetto della storia senza il riconoscimento dell'olocausto avvenuto nel cuore di un'Europa che lo ha lasciato accadere. La Bosnia costituisce il più recente segno premonitore di questo passato non rielaborato e non superato. Il riconoscimento di quello che in certo senso può dirsi un «secondo crimine originario» costituisce la condizione di un'etica europea del politico.

L'edificazione della «città» (Genesi 4,17) non significa però *ipso facto* l'inizio della politica. «Politico» significa sì a livello elementare e letterale 'conforme alla polis', 'come avviene e viene fatto nella polis', 'al modo della polis'. La polis fu però una conquista o una peculiarità dei greci. La storia ci offre testimonianza di molte strutture e istituzioni relativamente durevoli, quindi «ordinamenti», all'interno dei quali gli esseri umani sono stati organizzati oppure si sono organizzati: i grandi imperi nella «terra dei due fiumi», da questo punto di vista particolarmente fertile, l'impero degli Ittiti, quello egiziano, babilonese, dei Medi e dei Persiani. Essi sono scomparsi tra le sabbie desertiche della storia e vengono ricordati ormai solo attraverso la ricerca storiografica e le testimonianze della loro passata grandezza esposte nei musei. Essi furono sì «città» in quel senso biblico di un ordine in grado di superare la violenza gravida di spirito di vendetta, furono capaci di garantire ai loro abitanti sicurezza giuridica, protezione fisica, crescita economica e una certa stabilità che ridusse la dipendenza dalla casualità dei fenomeni naturali stagionali, ma essi non furono «politici», non conobbero il frutto dolcemente della politica. Vennero a trovarsi in un certo senso, per dirla biblicamente, in uno stato d'innocenza: un monarca insediato da un dio e a lui simile, re o faraone, governava in modo apparentemente così ovvio e così indiscusso nella sua legittimità come il sole nel suo sorgere a est e tramontare a ovest. Per tale forma di dominio non si poneva alcun «problema di legittimità», in ogni caso non nei confronti dei sudditi. Le occasionali lotte a eliminazione nella piccola cerchia dei detentori del potere rimanevano questioni interne da risolversi dietro le impenetrabili mura dei palazzi.

Non esisteva alcun "interesse pubblico" per quanto concerneva la questione di chi dovesse governare, di chi dovesse essere re, imperatore o faraone. In caso d'incertezza era la casta dei sacerdoti a provvedere una legittimazione del dominio nei confronti del popolo. «Dio è il reggente del mondo, e il reggente del mondo è Dio; il reggitore è ambedue in uno solo: là domina un uomo-dio», secondo quanto sostiene Hegel nella sua *Filosofia della storia universale*. Questi reami orientali vanno considerati quali «dispotismi teocratici. Alla base si trova qui una condizione patriarcale; al vertice sta un padre che domina anche su tutto ciò che cade nell'ambito della coscienza. [...] Anche le questioni religiose, i rapporti familiari vengono determinati mediante leggi statali; l'individuo è moralmente privo di identità»¹. Porre la questione di legittimità al padre è chiaramente assurdo.

Proprio questo è il momento storico in cui i greci con le loro molteplici piccole polis, le cosiddette "città-stato", fanno la loro comparsa sul proscenio della storia e osano porre l'apparentemente assurda questione della legittimità del dominio, in primo luogo nei confronti del potente impero persiano, che si era prefissato l'obiettivo di costringerle sotto la propria suprema autorità imperiale, poi rispetto a se stesse (giacché i territori greci venivano a loro volta governati da re).

Come fu possibile che una società composta da una molteplicità di piccole polis sia stata capace di rivoluzionare la storia dell'umanità? Perché è questo che si è verificato in Grecia. Ad aver luogo non sono state solo la rivoluzione neolitica e quella industriale, non solo la fioritura precoce di culture altamente sviluppate con i loro vasti imperi, ma soprattutto la rivoluzione politica dei greci.²

Quest'ultima constatazione andrebbe doppiamente sottolineata: quello che accadde nelle comunità cittadine greche del sesto e quinto secolo avanti Cristo fu, nel senso enfatico della parola, una rivoluzione. Non fu una "rivoluzione politica", quanto piuttosto il contrario: fu la rivoluzione della dimensione politica, del politico. Qui venne generata la politica: la polis greca è il luogo di nascita della politica, e la sua "data di nascita" fu l'anno 458 a.C. ad Atene.

Naturalmente una tale asserzione apodittica suona astrusa e non regge a un esame storiografico serio. Ma nella precisazione apparentemente inammissibile del giorno e dell'anno di nascita della politica si cela una più profonda verità storica. Infatti, nell'anno 458 viene messa in scena la grande trilogia del più antico drammaturgo (conosciuto), Eschilo (che rappresenta anche l'unica trilogia del teatro greco tramandata nella sua completezza): l'*Oresteia*. Quest'opera contiene uno dei capitoli della grande saga della leggendaria guerra di Troia, che Omero aveva descritto nell'*Iliade* circa quattro secoli prima. Si tratta di un episodio che si può interpretare come la rielaborazione poetico-drammatica della vicenda biblica di Caino, Abele e la fondazione della prima città. Oreste, figlio della regina micenea Clitennestra e di suo marito, il condottiero dei greci nella guerra contro Troia, uccide la madre per vendicare l'assassinio

di suo padre e sposo di lei Agamennone: a sua volta, per vendetta, Clitennestra aveva assassinato Agamennone – di ritorno, vittorioso, da Troia – poiché aveva sacrificato agli dèi la figlia Ifigenia allo scopo di ottenere la garanzia di venti favorevoli al viaggio per mare (che gli dèi l'avessero però lasciata in vita gli attori del dramma non lo sapevano). Oltre a questo, Clitennestra aveva vissuto insieme al suo amante, Egisto: il marito restò lontano da lei pur sempre dieci anni. Il padre di Agamennone, a sua volta, aveva in precedenza servito in tavola al padre di Egisto i suoi figli maggiori: anche Egisto voleva quindi compiere una vendetta riparatrice. A un atto di vendetta ne fece seguito un altro: sorella, padre, madre, amante e usurpatore. A quel punto, però, l'ultimo (per il momento) assassino della serie, Oreste, venne perseguitato dalle divinità della vendetta, le Erinni, finché non lo cogliesse la morte (o cadesse preda della pazzia). Allora sarebbe stato compito di Ifigenia vendicare a sua volta il fratello. Eschilo "narra" questo mito evidentemente con l'intenzione di convincere i cittadini di Atene che la polis può continuare a esistere solo se è in grado di lasciarsi alle spalle la secolare istituzione della vendetta, in nome e a favore di rapporti giuridici certi, nonché del fatto che, come nel caso di Caino, non può esistere alcun risarcimento per il delitto iniziale, quanto piuttosto una interruzione drastica della spirale di violenza e contro-violenza. Le divinità della vendetta, con l'aiuto della dea Atena, diventano spiriti protettivi della città, le Eumenidi. L'interruzione della spirale di violenza, l'accettazione dell'origine delittuosa dell'ordine e la contemporanea consapevolezza che tale ordine è legittimo solo nella misura in cui è per l'appunto in grado d'impedire il ripetersi di tale delitto in futuro, questa consapevolezza, che simbolicamente implica una sorta di ingentilimento dei costumi, e cioè la ridefinizione della funzione delle divinità della vendetta, costituisce il risultato di un intenso dibattito tra i cittadini della polis, che si poterono riconoscere negli avvenimenti rappresentati sul palcoscenico, vedendosi raffigurati in essi. Il teatro si trasformava in una realtà straniata e sdoppiata della propria vita, delle proprie esperienze in relazione alle problematiche sociali e comunitarie, giacché non esisteva più alcun re, tiranno o dominatore inviato da Dio. Ciascuno doveva potersi guardare nello specchio, e questo specchio del proprio io fu la tragedia a offrirlo. Scrive al riguardo Christian Meier:

La vicenda degli Atridi in larga misura costituisce una sorta di modello del processo storico di costituzione della polis: il percorso che va dalla prigionia negli automatismi della vendetta fino al momento in cui i cittadini politicamente, mediante i propri tribunali, le proprie decisioni, divengono i protagonisti degli avvenimenti che si verificano nella loro polis; compresa la particolare, conciliante politica con cui da ultimo si dovette far fronte alle conseguenze di quel rivolgimento (p. 374).

Giacché il nostro pezzo teatrale termina proprio sulla «piazza del mercato», l'agorà, sfociando in un dibattito giudiziario nel corso del quale gli

dèi, Apollo e Atena, sono presenti e approvano. Questa fu la vera e propria "sensazione storica" che trovò riflesso e venne trattata in quest'opera, la quale «da un punto di vista politico» è la più significativa di tutta la letteratura mondiale. Sensazione storica che attraverso la sua «messa in scena sul palcoscenico» viene ad essere serbata per l'infinità dei tempi (se ci si consente l'espressione enfatica). Si tratta nientemeno che della scoperta della politica. Sono gli uomini stessi che agiscono, giudicano e decidono: anche il più grande dei tiranni, che non comunica a nessuno le sue ragioni, e non chiede consiglio a chicchessia, ha delle ragioni per le sue azioni ed è un uomo (e non un dio o un semidio). In tal modo il destino di una qualsivoglia comunità organizzata viene riconosciuto e svelato come un destino comune edificato da uomini: è nata la politica. E il suo luogo di nascita è il teatro.

A teatro, in occasione di questa specifica forma di festa, le cui origini di culto storicamente e antropologicamente risalgono a epoche molto lontane⁶, gli uomini in un certo senso si sdoppiavano, si trovavano per la prima volta di fronte a se stessi, interpretavano "ruoli" in cui erano se stessi e tuttavia non lo erano, ruoli che permettevano di fare emergere da un tale "estraneamento" la dialettica dell'argomentare. Il teatro costituisce uno specchio, uno sdoppiamento che sviluppa la sua autonoma dimensione di vita e che presuppone e sollecita la capacità di giudizio, il che valeva per le prime tragedie come per quelle odierne. La fine della vicenda degli Atridi narrata da Eschilo nel luogo d'incontro dei cittadini d'Atene consiste in un appello a giudicare, e in tal modo giudicare diviene un carattere essenziale del politico. Il nuovo modo di esistenza scoperto, questa esperienza storica unica di un essere-nel-mondo radicalmente altro sotto la forma di un giudicare sociale, della ponderazione pubblica di una pluralità di possibilità e della decisione a favore di una precisa linea d'azione: ciò fu ed è, a partire da quel momento, la politica. Comportarsi politicamente significa, di conseguenza, formulare giudizi. L'atteggiamento politico consiste in primo luogo e soprattutto in un modo di porsi critico e giudicante. Proprio questo fu l'elemento messo in scena nel teatro greco: per ogni azione possibile esistono delle alternative (o per lo meno un'alternativa), e chi non rifletta su di esse, o non si lasci consigliare, ne esce sconfitto. Ma la tragedia lascia aperta la questione su quale sia la decisione giusta, chi abbia ragione e chi torto: l'*Antigone* di Sofocle non è affatto, come un'interpretazione troppo moderna vorrebbe far credere, un'univoca condanna dell'ostinazione del potere e della *hybris* del re Creonte. Antigone stessa va incontro alla rovina a causa della sua inflessibilità e della durezza dei principi che ispirano le sue azioni, trascinando nell'infelicità il suo sposo. Tutto ciò offriva materia di riflessione, elementi di argomentazione per l'elaborazione di un proprio giudizio da parte del pubblico. A differenza delle pièce teatrali brechtiane, nelle quali, calato il sipario, non può affatto dirsi che «tutte le questioni restino aperte», poiché le risposte sono state suggerite già da tempo, a creare il fascino perenne della tragedia greca è la sua effettiva "imparzialità".

Naturalmente questa tragedia fu "di parte" nella misura in cui si affidava al pubblico giudicante della polis. Il teatro ateniese sulle pendici meridionali dell'Acropoli aveva una capienza di quattordici-diciassettemila posti, un quarto di tutti gli ateniesi, comprese le donne e i bambini. I cittadini non abbienti potevano perfino farsi rimborsare il prezzo del biglietto d'ingresso dalle casse della città⁷. In tal modo era sempre coinvolto l'intero popolo, e ciò volutamente; esso era parte di quelle manifestazioni culturali celebrate ognuna con una notevole ritualità politico-simbolica, e anche parte attiva, giacché le pièce migliori e i migliori attori venivano premiati da una giuria eletta. Le opere teatrali stesse venivano presentate al pubblico e spiegate dal loro autore prima della loro messa in scena. Possiamo immaginare l'enorme importanza per la vita pubblica della città dei festeggiamenti in onore di Dioniso, in occasione dei quali le tragedie venivano rappresentate⁸. Si calcola che nel corso del quinto secolo sia stato scritto un numero di tragedie che va ben oltre le mille, di cui solo una piccola parte ci è stata tramandata, anche tenendo conto dei tre grandi "classici", più volte vincitori del concorso: Eschilo e Euripide avrebbero scritto rispettivamente novanta testi e Sofocle centotredici.

Si può quindi asserire a buon diritto che la politica sia nata attraverso il teatro, che sia stata scoperta grazie alla tragedia greca. E se in tale contesto "il popolo" viene a trovarsi al centro di questa scoperta/nascita quale duplice soggetto, e cioè nelle vesti di pubblico giudicante e in quelle di coro riflesso/riprodotto sul palcoscenico dall'altro, se il teatro costituisce per il popolo il mezzo per scoprire se stesso, per la conquista di una soggettività collettiva, allora è giustificata anche la constatazione, gravida di sviluppi, secondo cui il politico, la politica come "democrazia", autodeterminazione del popolo, ha mosso i suoi primi passi sul proscenio della storia. Che il concetto di democrazia, "dominio del popolo", sia nato solo più tardi e che attraverso lo schema classificatorio delle definizioni aristoteliche abbia acquisito un significato peggiorativo, non riveste qui alcuna importanza, visto che nel caso della prima esperienza della politica si tratta della scoperta della capacità di giudizio della totalità⁹ dei cittadini di una comunità organizzata, di una città, dopo che questa si era sottratta ai suoi dominatori e si vedeva condannata all'autogoverno. Non è la libertà che sta all'inizio della politica, bensì l'eguaglianza. Nondimeno si dovrebbe conseguentemente porre subito la questione della libertà, collocandola "con pari diritto" a fianco dell'eguaglianza. Così quale atteggiamento, quale etica del politico accanto alla capacità critica di giudizio, fa la sua comparsa anche il rispetto dell'eguaglianza per i concittadini. Le due sono inseparabilmente congiunte: chi voglia elaborare un giudizio deve poter ascoltare, prendere sul serio gli argomenti degli altri e ponderare dei contro-argomenti. Chi origlia solo «con l'orecchio della spia» (Brecht) non è in grado di esprimere un giudizio proprio, come il sovrano che, secondo la descrizione metaforica del grande pedagogo Comenio nel diciassettesimo secolo, possiede orecchie che hanno padiglioni rovesciati: solo ciò che gli aggrada penetra in lui. Potere e dominio sugli altri, gerarchie

e ineguaglianze rendono "sordi". Il postulato di eguaglianza costituisce quindi una componente irrinunciabile dell'atteggiamento politico. Esso richiede che al cittadino sia concessa la libertà d'opinione non nel senso della moderna tolleranza liberale, bensì in quello di essere in grado di riconoscere che forse l'opinione di altri è migliore sotto il profilo dell'argomentazione, che consente una migliore soluzione del problema e migliori prospettive d'azione. L'arroganza che porta alla catastrofe costituisce uno dei temi ricorrenti della tragedia: la *hybris* del porsi sempre al di sopra dei consigli degli altri, sia di quelli del popolo, o di un veggente, sia dei consigli e della voce degli dèi.

In tal modo potremmo dire di essere pervenuti a un'ulteriore componente fondamentale del politico di nuova invenzione, un elemento che si ricollega in qualche modo all'origine dell'ordine dalla violenza di mitologica memoria e al tentativo di arginarla e circoscriverla mediante l'ordine. Nelle sue riflessioni esplicative circa la "teoria" politica che sta alla base dell'*Oresteia*, Christian Meier (*Atene*, pp. 377 sgg.) ha fatto riferimento alla ragione per cui per gli autori tragici, che nelle loro opere rielaborano le concrete vicende storico-politiche della loro città e dei loro tempi, era del tutto naturale coinvolgere nell'azione gli dèi. Essi rappresentano, in un certo senso, l'origine trascendentale e concettualmente inseparabile di ogni tipo di ordinamento. Costituiscono un monito nei confronti della *hybris* di un'autonomia che si articoli in modo non autocritico, un ammonimento «che per un ordinamento giusto bisogna far ricorso anche a un *deimon*, un *monstrum*, un qualcosa di tremendo, qualcosa che incute timore». A tale riguardo risulta «decisivo che il timore vada di pari passo con il rispetto reverenziale, con la soggezione davanti agli dèi la quale significa a un tempo rispetto per gli esseri umani». Il vero rispetto nei confronti degli esseri umani si manifesta nella forma di timore verso gli dèi: giacché noi non sappiamo e non possiamo sapere che cosa sia "l'essere umano", e perché esista. È quel "miracolo" di cui Hannah Arendt parlava in una prospettiva filosofico-politologica. I greci hanno saputo rendere percettibile le loro «profonde dottrine occulte [...] non certo mediante concetti, bensì mediante le forme incisivamente chiare del loro mondo di dèi...», secondo la formulazione di Nietzsche nella *Nascita della tragedia dallo spirito della musica*. Quel mondo divino che, direttamente o indirettamente, è sempre presente nella tragedia, come una sfera verso la quale ci è toccato in sorte di nutrire reverenza e timore e che non può essere intaccata senza provocare danni incalcolabili, ci è concesso "portarlo al concetto" inteso come visione immaginifica, come metafora del mondo umano a sua volta colto nella sua complessità.

La dimensione del politico tematizzata dalla tragedia e da essa messa in scena nelle sue molte variazioni richiede, quindi, questo ulteriore atteggiamento etico: il rispetto, la soggezione reverenziale dinanzi all'esistenza umana. Essa stessa non si trova mai, anche a fronte della totale libertà di decisione di una nuova scoperta, a disposizione della politica; ne è sempre il fine, mai il mezzo, secondo la formulazione kantiana di due secoli e mezzo più tar-

di. Gli esseri umani sono lo scopo più elevato della politica. Politica è inoltre la soggezione al cospetto del miracolo dell'autonomia, che va protetta dai pericoli in essa insiti, pericoli che ci prescrivono e impongono la virtù della moderazione. Lo Zeus dell'*Oresteia*, lui stesso sopravvissuto vittoriosamente a un gigantesco conflitto di potere a carattere violento-delittuoso (contro i Titani), è in grado di imporre agli esseri umani nell'ordinamento politico, con tanta più autorità proprio in virtù della sua vicenda personale, il principio fondamentale della moderazione, della ragione, dello spirito di conciliazione.

Il teatro della tragedia greca non esiste più. Una sua riedificazione o rivitalizzazione è impensabile quanto quella delle modalità e delle circostanze in cui la più grande di tutte le invenzioni sociali, quella della politica, venne vissuta ed esperita. Ma tanto poco questa invenzione può essere considerata come non accaduta (può essere dimenticata, repressa o rimossa, questo sì), altrettanto il teatro, quale creazione di un luogo per il dibattito pubblico, può essere cancellato, e quella sua affinità simbiotica con il politico del tutto recisa. Nella storia europea occidentale teatro e politica hanno continuato costantemente a riprodurre e rinnovare questa consanguineità strutturale. Al più tardi nel sedicesimo e nel diciassettesimo secolo il distacco della sfera politica dal corpo sociale e la sua ricostruzione su di un proscenio, in una certa misura posto dirimpetto alla società, portarono alla creazione di una simbiosi parallela a un livello più elevato: la politica si trasformò in rappresentazione, così come il teatro divenne accadimento scenico rappresentante. Il moderno Stato europeo, un prodotto non solo della guerra, ma anche di un genocidio trentennale (la guerra dei Trent'anni, 1616-1648, costituisce il suo specifico "delitto originario"), è fin dapprincipio un evento scenico: il suo primo regicidio, mediante cui viene segnata la fine dell'epoca dell'imperio per grazia divina, e cioè l'impiccagione di re Carlo I, nel 1649 avvenne intenzionalmente su un palcoscenico pubblico, uno spettacolo della politica. Mezzo secolo prima William Shakespeare, una sorta di introduzione a questa modernità, aveva portato sulla scena il primo e fino a oggi insuperato ciclo teatrale concernente vicende politiche e di dominio. I suoi drammi storici offrono il più ampio panorama politico dai tempi dell'*Iliade* e costituiscono, insieme alle tragedie, un corpus che consente di comprendere i meccanismi della politica, il quale per la sua profondità poetica e la sua complessità analitica richiede al pubblico dei lettori, o meglio degli spettatori e dei partecipanti allo spettacolo, il massimo sforzo e impegno¹⁰. Ma presuppone, a differenza della tragedia greca, che era integrata strettissimamente nella vita della polis e nei suoi processi decisionali e di fissazione degli obiettivi prioritari, un pubblico separato, estraneo rispetto all'accadere politico sulla scena. Entrambi hanno quindi conosciuto un mutamento: la politica è divenuta rappresentazione allo stesso modo in cui il teatro ha conosciuto un processo di professionalizzazione.

Circa due secoli dopo, sulla soglia del nostro presente, Friedrich Schiller approfondì la domanda politicamente motivata: *Quali effetti può propriamente avere un teatro in buona salute* (1784)¹¹, cercando di dimostrare che al

teatro, quando «contribuisce alla formazione spirituale degli esseri umani e del popolo», spetta un «rango accanto alle istituzioni primarie dello Stato». La «giurisdizione del teatro» avrebbe per la collettività, per lo Stato, la stessa funzione della religione, che garantisce alle «traballanti [puramente positivistiche] leggi politiche» la tenuta in un ordine di valori trascendentale; è l'ammonimento degli dèi greci a riflettere sui confini dell'autonomia dell'agire umano. Questa «giurisdizione del teatro inizia laddove termina la sfera delle leggi mondane». Di ciò era consapevole la tragedia attica, benché allora il sapere e le verità dei suoi autori, dopo la verifica critica mediata dal popolo, divenissero la base di una nuova legislazione. Schiller invece dovette essere più modesto: il suo pubblico si limitava a svolgere il ruolo dello spettatore e dell'osservatore critico dei processi politici, non era più protagonista. Ma questa modestia realistica contiene pur sempre un'elevata pretesa politica per il teatro e il suo pubblico: il teatro ha il compito di smascherare i trucchi e le tecniche del potere e i suoi complici mediante la rappresentazione, di mostrarli al pubblico senza le loro maschere:

Con questi dissoluti, con questi stolti dobbiamo viverci. Li dobbiamo incontrare oppure evitarli; dobbiamo seppellirli o soccombere a essi. Ora però non ci possono più sorprendere. Siamo preparati ai loro attacchi. Il teatro ci ha svelato il segreto per scoprirli e renderli inoffensivi. Esso ha strappato agli ipocriti la loro artificiosa maschera scoprendo la rete per mezzo della quale ci intrappolano in trucchi e inganni. Esso ha strappato via il velo di falsità e menzogna dai contorti labirinti, mostrando il loro terribile aspetto alla luce del giorno.

Schiller però non è solo un inesorabile moralista, egli desidera contemporaneamente educarci, con il suo rigore morale nei confronti dei potenti, a un atteggiamento di tolleranza e generosità verso i meno privilegiati, e ciò di nuovo mediante il teatro: il teatro «ci insegna anche ad essere più giusti verso gli infelici e a giudicarli con maggiore indulgenza. Soltanto quando abbiamo preso coscienza della gravità delle loro preoccupazioni possiamo formulare il nostro giudizio su di loro». Ci insegna inoltre che l'essere umano, quando soffre e vive nella penuria, è una vittima delle condizioni sociali: «Soltanto il teatro potrebbe far scorrere innanzi agli occhi le infelici vittime sacrificali di un'educazione trascurata in quadri toccanti e sconvolgenti».

La pretesa avanzata da Schiller non è stata soddisfatta: non è lui che è stato confutato, bensì noi; è la nostra forza sociale ad aver fallito di fronte a quella pretesa, a non aver saputo darle soddisfazione. La politica, in un certo senso, è piuttosto subentrata al teatro invece di essere messa dal teatro sul «banco degli imputati». Non è ancora detta l'ultima parola in proposito, ma oggi la politica si è annessa il teatro, è divenuta show, ha trasformato non solo esperti dello *show business* in manager al suo servizio, ma per la prima volta, nella figura di un presidente americano, ha trasformato un attore nel protagonista della scena politica. Qui la metafora della «scena» non è affatto un prestito occasionale dal linguaggio teatrale. La spaccatura tra pubblico e

palcoscenico non solo è divenuta più grande, ma è quasi insuperabile, nel senso che gli spettatori cominciano ad abituarsi a considerare l'intero mondo della politica come un grande (e non proprio serio) spettacolo delle vanità messe in mostra pubblicamente. La politica è *entertainment* quotidiano. Solo quando «le bombe cadono», quando la rete dello Stato sociale si lacera, gli affitti raggiungono cifre vertiginose e le tasse scolastiche non possono più essere pagate da tutti, quando l'aria e l'acqua vengono sacrificate irreversibilmente agli interessi di profitto del capitale, i cui manager nel frattempo si sono ritirati in oasi incontaminate, quando Chernobyl, come prevedibile, non è più un caso unico o eccezionale, allora, troppo tardi, il pubblico si risveglia all'improvviso spaventato dai suoi sogni televisivi e grida al «tradimento». Non è stato tradito. È solo caduto vittima della sua indolenza.

Perché il teatro non è un luogo d'intrattenimento e di passività. Durante la messa in scena dell'*Oresteia*, nel momento della comparsa delle Erinni, si dice che alcune donne gravide partorirono prematuramente i loro figli. Avevano preso evidentemente sul serio la vicenda scenica, era cosa loro, di pubblico interesse, di «interesse civile», come andrebbe tradotta la scoperta della (*tà*) *politikà*. E nonostante ciò, neanche dopo presero il proprio teatro-politico, la tragedia, veramente sul serio; altrimenti, se avessero dato ascolto alle ambasciate e alle storie narrate dai loro poeti, ai greci sarebbe stata risparmiata la catastrofica e autodistruttiva guerra del Peloponneso, e la storia europea, se non quella mondiale, avrebbe imboccato un altro corso. Questo significa, però, che non possiamo sfuggire alla maledizione di Cassandra del «terribile fatalismo della storia» (Georg Büchner)? Che noi per decreto divino siamo condannati alla cecità e alla sordità rispetto a qualsivoglia ammonimento della ragione? O non vale piuttosto la parola consolatrice di Hölderlin: «Laddove però c'è pericolo, là germoglia anche la salvezza»?

3. Socrate e la scoperta della filosofia politica

Naturalmente appare totalmente assurdo voler collocare la scoperta della politica da parte degli abitanti della polis, trasformati in cittadini, in una città, Atene, in un luogo fisico, il teatro, e in un anno, il 458, l'anno della messa in scena dell'*Oresteia*. Una tale asserzione ha senso solo nei termini di un esperimento di pensiero; essa ha la funzione di mettere in evidenza il fatto che allora si compì una rivoluzione che merita tale nome più di quasi tutte le altre che fino a oggi se ne siano fregiate, una rivoluzione che nacque in modo tutt'altro che ovvio dal naturale sviluppo storico e dall'evoluzione sociale. Si potrebbe addirittura dire, in modo enfatico, che proprio quella rivoluzione ha reso in assoluto possibile il procedere innanzi consapevole e apportatore di cambiamenti nei processi sociali. In confronto a quello che accadde in Grecia nel secolo della scoperta della propria identità, dalla rivolta ionica e dalla vittoria sull'esercito persiano fino al termine della guerra del Peloponneso e alla fondazione dell'Accademia platonica, l'intera storia euroasiatica con le sue culture altamente sviluppate e i suoi grandi imperi appare per lo meno caratterizzata da una noiosa staticità. In quel secolo vennero gettate le basi dell'identità europea: il linguaggio formale dell'architettura, il linguaggio figurativo delle arti plastiche; la poesia diede alla mitologia forme viventi, in cui noi ci riconosciamo ancora come in archetipi della comprensione del mondo europeo e della sua identità (Edipo, Prometeo, Eracle); venne inventata la storiografia che raggiunse subito con Tucidide vertici di qualità che hanno ancora oggi valore di parametri di riferimento; l'Accademia platonica si fece strada quale modello originario di istituzione educativo-scientifica, quale modello delle odierne università, e la filosofia si sprigionò dall'oscurità delle visioni intuitive cosmologiche guadagnando la luce razionale della ricerca sistematica della verità.

La formazione e lo sviluppo della capacità di pensiero dialettico, quella capacità cioè di considerare le cose e i processi non solo nella loro contraddittorietà ma anche, soprattutto, prospettandone per lo meno due distinti

versanti, che nella democrazia della polis, nell'uso pubblico di discorsi e controdiscorsi, nell'argomentare, motivare, giudicare avrebbe condotto poi alla scoperta e all'esperienza del politico, ebbero il loro «terreno fertile» nella più antica e significativa testimonianza documentale dell'autocomprensione spirituale dell'antichità: l'*Iliade*. Questo poema su una guerra, detta in parole moderne una «guerra d'annientamento», fu o divenne non solo il «documento fondante» dei greci, ma in seguito, in quanto rivendicarono la loro discendenza dagli sconfitti troiani, anche dei romani. La peculiarità dei poemi omerici è che da un lato hanno per oggetto il conflitto tra due grandi partiti, i greci e i troiani, e tra due grandi eroi, Achille ed Ettore, dall'altro che in tale lotta non prendono le parti del vincitore, riconoscendo piuttosto in misura eguale allo sconfitto il suo diritto alla dignità e all'onore. Il perdente Ettore non appare agli occhi del cantore meno eroico del vittorioso Achille, anzi, quasi quasi la simpatia dell'ascoltatore/lettore sembra piuttosto andare al troiano battuto che non al greco, ragione per cui i romani, più tardi, non ebbero alcuna difficoltà a considerarsi eredi della distrutta Troia e dei suoi eroi. Nell'*Iliade* la questione del diritto e del torto, della colpa e dell'innocenza, del carnefice e della vittima, viene lasciata senza risposta, sollecitando in tal modo il lettore/ascoltatore a sviluppare un suo proprio giudizio, a decidere lui stesso la diatriba storica. Già l'«epilogo» dell'*Oresteia* proposto da Eschilo quale materia di discussione sul palcoscenico, per una volta indipendentemente dall'intera teoria politica, mostrava appunto che la vittoria del vincitore, Agamennone, finisce per trasformarsi in sventura.

Questo «spirito agonale» dei greci ha trovato la sua prima originaria espressione nell'*Iliade*: la vita in società significa lotta e chiunque prenda parte a un conflitto è parte della verità dell'intero che in questa lotta viene esperita, si genera a partire da essa per poi subito mettere capo, a sua volta, a nuovi conflitti. Nella guerra di Troia due partiti combatterono l'uno contro l'altro e la vittoria di una delle parti diede l'avvio al processo di decadenza degli Atridi, mentre Enea trovò una nuova patria in Italia (a quanto pare nella parola «Etruria» è nascosta etimologicamente la radice «Troia»). L'espressione di Eraclito così volentieri citata in tempi storici assai più lontani, e cioè nell'ambito dell'educazione e della formazione spirituale classica nazionalisticamente pervertita del diciannovesimo secolo, «guerra come padre di tutte le cose», rientra in questo contesto: «polemos» è sì la guerra, ma anche propriamente la lotta in generale, il conflitto, la competizione. L'aver realizzato l'opposto apertamente dichiarato rispetto all'essenza dell'autocomprensione collettiva, dell'identità culturale di una società capace di accordarsi concettualmente su un universo di divinità pluralistico e ricco di vita, questo è il «merito» dell'*Iliade*'.

Sempre quello «spirito agonale» trovò, al culmine dello sviluppo della cultura ateniese, un rappresentante che più di ogni altro greco ha segnato e sfidato provocatoriamente il pensiero europeo, del quale non è tramandata una sola riga e che nondimeno segna l'inizio della filosofia «moderna» e cioè

non per *quello* che *dice*, bensì per *come* pone le sue *domande*: Socrate. Socrate, come è noto, ci è stato tramandato quasi esclusivamente quale uno dei più importanti protagonisti dei dialoghi di Platone, il suo allievo più importante. Non vi è bisogno qui di affrontare la questione del grado maggiore di fedeltà al Socrate storico dei primi dialoghi platonici rispetto a quelli più tardi, in cui si trasforma in una sorta di figura fittizia di Platone, come sostengono i filologi. Nel "contenuto" delle sue asserzioni il Socrate tramandato per iscritto è essenzialmente una creazione di Platone, veicola la filosofia platonica². Dal punto di vista della storia della filosofia ciò assume una funzione simile a quella della figura di Cristo con la cui nascita calcoliamo l'inizio «del nostro computo del tempo».

Socrate segna la linea di discriminazione tra la filosofia «presocratica» e la nostra, quella moderna, che ha il suo inizio con Platone, riguardo alla quale Christian Meier, nella sua opera su Atene, asserisce che rappresenta a buon diritto «il lascito più significativo di questa Atene». E questa linea divisoriana consiste in un modo di esercitare la filosofia radicalmente diverso da quello «presocratico». Quello che Socrate praticò fu un filosofare pubblico e dell'opinione pubblica. Negli anni Venti del quinto secolo Socrate era una personalità conosciuta in tutta la città; si intratteneva per le strade, nelle piazze e nei mercati coinvolgendo in modo intrigante nelle discussioni filosofiche i cittadini liberati dalla necessità delle occupazioni più umili grazie ai loro schiavi. Questo carattere pubblico del filosofare costituisce l'inizio della filosofia moderna, rappresentando in certo qual modo il correlato della scoperta e dell'invenzione della politica. Si deve però aggiungere che Socrate venne a trovarsi coinvolto nello sviluppo di un vasto movimento che era sorto insieme alla polis democratica e che nella storia della filosofia è noto sotto il nome di «sofistica». I sofisti insegnavano tra l'altro quelle virtù pratiche necessarie per avere successo nella società della polis. In primissima posizione troviamo la retorica, visto che tenere discorsi in pubblico costituiva una necessità vitale. Erano inoltre esperti di diritto e di leggi, li si potrebbe definire quasi come i primi insegnanti di «educazione civica» (oppure di «educazione civica della polis»). Che i sofisti si facessero pagare per i loro insegnamenti è da un lato un fatto ovvio, dall'altro suscitò la presa in giro e lo scherno di Socrate.

Non è possibile immaginarsi in modo sufficientemente drammatico la situazione storica della polis del quinto secolo, precipitata nel vortice della politica dallo spirito del porre in dubbio ogni questione di interesse pubblico, una situazione che è senz'altro paragonabile ai rivolgimenti contemporanei, alle «nuove oscurità» e alle diffuse insicurezze dei nostri giorni. Una volta che la via delle vecchie forme di ordine, di gerarchia e di legittimità monarchiche, protette dalla religione e accettate acriticamente, era stata abbandonata, su che cosa si doveva fondare l'ordinamento? Che cosa poteva ancora tenere insieme una società, se tutto era a disposizione di tutti sulla base delle opinioni e della maggioranza e della libertà di decisione? Che cosa rendeva tale una legge se in qualsiasi momento era possibile metterla in dubbio,

discuterla e annullarla nella successiva assemblea della polis e se questa procedura si ripeteva in ogni città del piccolo universo dell'Attica e del Peloponneso, se quindi ovunque valevano leggi diverse all'interno della medesima *koiné* culturale? L'idea di una costituzione, che noi in Germania in modo molto efficace abbiamo chiamato «legge fondamentale»³, dovette innanzitutto essere inventata, scoperta. Atene, non solo da questo punto di vista la più importante delle polis, passò in pochi decenni attraverso differenti forme di governo; nulla appariva realmente sicuro e pensato per durare nel tempo. Si pose la questione (pubblicamente) se in assoluto potesse darsi qualcosa di indipendente dal tempo, dalla rispettiva polis, dalle imprevedibili decisioni prese a maggioranza dai cittadini, una conformità a leggi valide per tutti gli esseri umani socializzati, norme di comportamento, una virtù (o delle virtù) della dimensione politica, in breve un'etica della politica. Anche la monarchia, l'ordinamento gerarchico, «pre-politico», era stata una forma di ordinamento; conosceva leggi e funzionava sulla base di statuti scritti e regole. Ma l'ordinamento politico ebbe da quel momento in poi, e ha fino a oggi, una ulteriore caratteristica da soddisfare: doveva essere un ordinamento giusto, le leggi dovevano essere leggi giuste. Giuste però significava essere riconosciute e accettate dai cittadini che dovevano vivere sotto di esse. La giustizia sola era la base dell'accettazione, della legittimità. E d'altro canto l'agire politico stesso richiedeva delle norme, la già citata etica, giacché la giustizia non può essere qualcosa di statico, fissato per iscritto, bensì deve essere praticata giorno per giorno.

Uno dei più grandi sofisti fu ritenuto l'ateniese Protagora. Al colloquio tra lui e Socrate Platone ha dedicato un dialogo che va sotto lo stesso nome e nel quale Protagora stesso ha modo di esprimere il suo pensiero in modo relativamente esaustivo. In tal modo è stata tramandata almeno una parte della sua «dottrina». Al centro del dialogo viene a trovarsi un racconto di Protagora, un mito, che potrebbe essere definito *il* «mito fondante della democrazia»⁴. Allorché gli dèi diedero vita alle creature terrestri, incaricarono Epimeteo di dotarle di differenti facoltà naturali: i forti non erano perciò allo stesso tempo veloci, i deboli invece ricevettero una corazza naturale o la capacità di rapidi movimenti, agli esseri viventi di minori dimensioni furono messe a disposizione tane nel terreno come alloggio protettivo oppure furono date loro delle ali o altro ancora. Ma quando si venne agli esseri umani non vi erano più facoltà da distribuire. In aiuto di un Epimeteo perplesso accorse il fratello Prometeo e rubò agli dèi il fuoco e la scienza. Gli esseri umani, dotati così di qualità originariamente riservate ai soli dèi, si costruirono degli alloggi, inventarono gli abiti, l'arte, la religione e così via. Ma poiché vivevano isolati gli uni dagli altri, non facevano altro che cadere vittime degli animali. Quindi finirono per edificare delle città, in cui poterono sì proteggersi dagli animali ma in cui il fatto di vivere stretti gli uni agli altri fu causa di conflitti: «Quando si erano riuniti però, si offendevano l'un l'altro, poiché ad essi mancava l'arte civile [corsivo mio]», tanto che Zeus, il quale si ri-

teneva responsabile di questa progenie, inviò il suo messaggero Hermes «per portare agli esseri umani *pudore* [= costumanza, *ethos*] e *giustizia* [= senso della giustizia, *dike*], in modo che questi servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità d'amicizia». Etica e giustizia sono quindi le colonne portanti di una comunità politica. Un ordinamento che non sia giusto non è un ordinamento vero e proprio, cioè politico, e allo stesso modo un agire che non si orienti sulla base di norme morali non merita il nome di agire civile, politico. Ma non è ancora tutto, e ciò che segue costituisce il «punto saliente» nel racconto di Protagora, quello che solo fa del mito una parabola sulla democrazia: Hermes domanda infatti a Zeus se debba concedere *dike* ed *ethos* (facoltà sulla base delle quali poi, questa la conclusione sottintesa, sarebbero dovuti emergere i leader capaci del popolo) solo ad alcuni esseri umani, allo stesso modo in cui le altre abilità e capacità erano state distribuite in modo diseguale (l'esperto di medicina è competente per «molti profani», e nessuno può padroneggiare tutte le arti). La risposta di Zeus a tale domanda fu un no inequivocabile: queste qualità vanno distribuite «a tutti», «poiché non potrebbe esistere alcuna città, se solo pochi avessero parte a esse, come ad altre arti». E Zeus aggiunse anche, con un'asserzione che suona scioccante: «Istituisce, dunque, a nome mio una legge per la quale sia messo a morte come peste della città chi non sappia avere in sé pudore e giustizia». Quindi *ethos* e senso di giustizia non sono solo irrinunciabili caratteristiche del politico, qualità che ciascun cittadino della polis deve possedere: esse vengono chiaramente elevate al rango di assiomi antropologici. Il famoso *zoon politikon* di Aristotele, secondo cui l'uomo è uomo completo soltanto in quanto cittadino di una polis, membro di una comunità politica, è già contenuto nel mito fondante della democrazia (ateniese). Essere uomo e soggetto di autodeterminazione democratica, cioè responsabile per sé e per la comunità, basandosi sul «rispetto morale», come viene tradotto talvolta *aithos*, e su un ordinamento giusto, *dike*, è sinonimo del politico. In tutti i campi della vita sociale vale, con le necessarie differenziazioni, si capisce, la specializzazione: sulla qualità di una costruzione deve giudicare il capomastro e solo chi s'intenda della materia; lo stesso vale – sono questi gli esempi utilizzati nel racconto di Protagora – per la scienza medica o le altre abilità artigianali, le «arti». «Qualora, invece, si accingano a deliberare su questioni relative alla capacità politica», conclude Protagora, «che si impenna tutta sulla giustizia e sulla saggezza, è ragionevole che tutti vengano ammessi, poiché si ritiene necessario che ognuno sia partecipe di questa dote, o non potrebbero esserci città alcune». Più rozzamente formulato: nel campo della politica che, come già detto, poté essere pensata dai suoi scopritori/inventori solo come «politica democratica», non si danno specialisti; ognuno è equiparato all'altro perché ha ricevuto dagli dei entrambi i doni: del senso di giustizia e di comunità. Sul fatto che Socrate non si accontenti di tutto ciò e inizi a porre le sue penetranti domande critiche proprio a questo punto, torneremo tra breve.

Ancora una frase conclusiva intorno ai sofisti ingiustamente segnati da una cattiva reputazione, loro che furono i protagonisti della prima forma di illuminismo, quella greca. Nella classica storia della filosofia del Windelband viene asserito riguardo a loro⁶:

Che però sulla base di tali principi fondamentali la teoria dei sofisti finì per mettere capo a una critica comprensiva della situazione esistente e alla richiesta di profondi sovvertimenti della vita sociale e statale, di ciò esistono diverse testimonianze. Già allora si fece strada il pensiero secondo cui tutte le differenze giuridiche tra gli esseri umani poggiassero esclusivamente su ordinamenti convenzionali e che la natura richiedesse eguali diritti per tutti. Licofrone desiderava l'eliminazione della nobiltà, Alcidamante e altri combatterono in tale senso contro la schiavitù, Falea avanzò la richiesta dell'eguaglianza di possesso e dell'educazione per tutti e Ippodemo sviluppò per primo i principi basilari di un ideale di stato conforme a ragione. In tale contesto emerse addirittura l'idea di una equiparazione dei diritti politici tra uomini e donne.

Ma torniamo alla figura e al significato di Socrate. Lui stesso è divenuto un mito, non da ultimo grazie alla sua morte, trasfigurata da Platone in un'apoteosi⁶. La sua morte, provocata dal giudizio di condanna emesso a maggioranza democratica dai membri ateniesi votanti del tribunale popolare, sulla base dell'accusa di traviamiento della gioventù, introduzione di nuovi dèi e, soprattutto, offesa della comunità cittadina, ha posto la ricerca storica davanti a parecchi enigmi. Egli è anche, su questo sono tutti concordi, un marchio d'infamia per la «democrazia», per gli uni una prova a sfavore della democrazia in assoluto (prima di tutti per Platone), per gli altri un avvertimento a guardarsi da troppa e troppo diretta autodeterminazione e dalla predisposizione della democrazia alla demagogia. Ma la logica politica che sta dietro tale condanna, a mio giudizio, è stato in grado di illustrarla per la prima volta in modo convincente solo l'acuto pubblicitista americano I.F. Stone⁷. Secondo la sua interpretazione Socrate era diventato, attraverso la sua radicale messa in discussione dell'idoneità dei cittadini ateniesi alla democrazia, attraverso l'ironia (storicamente identificata con il suo nome) con cui parlava degli uomini di Stato più importanti del suo tempo (Temistocle, Milziade, Pericle), ma anche attraverso la sua amicizia personale con alcuni dei nemici più in vista della democrazia ateniese, particolarmente nella fase della decadenza a seguito della catastrofica guerra, quasi una sorta di esponente della «destra», cioè di coloro che intendevano nuovamente rovesciare il governo democratico ristabilito a fatica dopo la caduta del «consiglio dei trenta», una pernicioso dittatura. E quale critico e nemico della democrazia, che per di più, come riferisce Platone, durante il suo processo si presentò con provocatoria arroganza (quale giusta pena per se stesso propose al tribunale una pensione statale a vita visti i suoi meriti nei confronti della polis come insegnante), venne condannato a morte. Non spetta a me esprimere un giudizio riguardo a tale vicenda. Personalmente trovo convincente l'argomentazione di Stone, consi-

derando anche che lui stesso fu un grande «socratico»⁸. Tutto ciò non modifica minimamente il significato e la funzione di rottura di Socrate nella storia del pensiero europeo, per filosofia e politica in eguale misura. Infatti tale significato va individuato nel metodo del suo contegno e non nei contenuti che motivano le sue prese di posizione (che noi comunque, come già detto, conosciamo solo attraverso Platone).

A uno degli aspetti del metodo filosofico socratico è già stato fatto riferimento: Socrate fece del discorso in pubblico il mezzo per la ricerca della verità. Dall'altro lato il suo modo di presentarsi è quello di chi pone domande, non quello di chi voglia dare insegnamenti servendosi di una filosofia sistematica e di una costruzione di pensiero ponderata e chiusa. A differenza dei sofisti, che insegnavano, trasmettevano un sapere, Socrate mise in discussione ogni tipo di sapere mediante domande sulla sua certezza. Era capace di disorientare e di instillare l'incertezza nell'animo dei suoi interlocutori, rendendoli persino furiosi e aggressivi, ma lui stesso «sapeva di non sapere». Questo interrogare metodico svolgeva una sorta di «funzione maieutica»: si prefiggeva di far emergere dagli interlocutori quello che giaceva inarticolato nell'intima profondità del loro essere, lasciar trovare a loro stessi le risposte costringendoli all'esattezza, alla riflessione critica sui pregiudizi condivisi o sulle opinioni apparentemente chiarificatrici. Socrate insisteva inflessibilmente sulle definizioni, particolarmente sulle definizioni di quel bene e di quei valori su cui poggiano giudizi e opinioni: il bene, il male, il bello, la giustizia, la verità. Non si deve necessariamente essere d'accordo con le definizioni sviluppate nel corso del dialogo e poi, per lo più verso il termine dello stesso, nuovamente poste in dubbio, ma si può e si deve imparare dalla metodica dell'insistenza socratica sulla precisione definitoria quale presupposto di ogni giudicare e opinare che soltanto in seguito si trasforma in opinioni fondate.

Quanto al contenuto, è infine di estrema importanza «metodica» il fatto che Socrate applichi le sue tanto temute domande quasi sempre a questioni di rilevanza politica. Non nel senso di sollecitare i suoi interlocutori a prendere posizione su una determinata questione politica del giorno, bensì in quello di chiarire criticamente domande fondamentali e principi base del politico. Proprio perché la politica democratica, la democrazia politica presuppone l'esistenza di cittadini con opinioni, capaci di formulare giudizi, Socrate considera suo dovere rivolgere le sue domande a questi cittadini spesso all'apparenza così sicuri di sé e così privi di spirito autocritico, che sono convinti in sostanza di sapere che cosa siano, ad esempio, la giustizia, la virtù, il coraggio. E in tali occasioni risulta sempre che tutti costoro non sanno poi così bene di che cosa in realtà stiano parlando, che nutrono sì solide convinzioni, ma che, se interrogati al riguardo, non sanno giustificarle. Passi per i semplici cittadini della polis, ma se ciò tocca i maestri politici, i sofisti, allora lo scherno di Socrate non conosce più limiti.

Una di queste domande politiche fondamentali concerneva il problema se la virtù si potesse insegnare e, quindi, si potesse apprendere. Ma non una

qualche virtù, o la «virtù come tale»: si trattava piuttosto esplicitamente della virtù del politico, di ciò che nel racconto mitologico sulla creazione di Protagora veniva definito *aïthos* e *dike*. Nel dialogo *Menone*⁹ si afferma che queste richiedono «quella capacità e quella virtù mediante cui gli uomini governano bene la loro famiglia e il loro stato, si prendono cura dei propri genitori e parenti, sanno accogliere e congedare cittadini e stranieri come devono delle persone per bene». In tale contesto Socrate non lascia alcun dubbio sul fatto che a suo parere la virtù del cittadino sia la più alta tra tutte le virtù. Evidentemente sussiste una diretta connessione tra il modo in cui noi trattiamo genitori, parenti e amici, come ci comportiamo nei loro confronti, come gestiamo la nostra economia domestica, l'*oikos*, e il nostro comportamento politico pubblico. *Aïthos*, che con una certa goffaggine viene tradotto con 'contegno morale' oppure 'pudore', fa riferimento quindi allo stesso modo alla solidarietà interumana, alla decenza, alla sincerità, alla disponibilità a prestare aiuto quali virtù politiche. Senza queste ultime non può esistere una comunità. La questione relativa all'insegnamento, ovvero alla possibilità di imparare tale virtù, resta infine senza risposta. Sul piano empirico però Socrate richiama l'attenzione sul fatto che i figli di almeno alcuni dei grandi protagonisti della politica ateniese, Temistocle, Pericle, Tucidide, rappresentino piuttosto dei fallimenti in quanto prodotti dell'educazione paterna. Se quindi la virtù del politico si potesse insegnare, allora quelli avrebbero certamente cercato di insegnarla. Oppure – a tale conclusione ci invita l'acuto e malizioso Socrate – questi presunti grandi protagonisti non erano affatto così grandi, e forse le virtù che consentirono loro di porsi alla testa di Atene non furono affatto quelle che giocano un ruolo decisivo nella dimensione del politico? L'attualità o l'attualizzabilità del metodo socratico di domandare, di continuare a domandare, di ricercare, della rottura ironica rispetto a verità apparentemente immutabili, e soprattutto la sollecitazione a trarre in prima persona le conclusioni, può qui emergere con chiarezza.

Ho sottolineato il fatto che il significato del filosofare socratico consiste nel suo carattere pubblico e nella sua metodologia, che ci esorta alla precisione, alla proibità, alla chiarezza. Già solo questi rappresentano dei requisiti che è difficile soddisfare, in particolare poi se debbono essere richiesti costantemente per qualsiasi opinione o giudizio. In verità questi requisiti costituiscono una sorta di sventura per il cittadino che si vede a cagione di ciò costretto ad affidarsi a opinioni e giudizi di altri in cui nutre fiducia, e dei quali crede che siano in grado di motivare le proprie posizioni. Ma la sovranità popolare non può affatto evitare, in una sorta di condanna della sua assenza, di porre i suoi cittadini di fronte alla sfida di dover sviluppare per sé un'opinione fondata intorno a tutte quelle questioni che concernono la società nel suo insieme o aspetti parziali di essa. Che senso avrebbe qualcosa come un referendum se non sulla base di questa premessa reclamata per primo da Socrate e in modo così radicale, in un certo qual modo «giornalmente» nell'agorà dell'opinione pubblica?

La metodologia di Socrate nei termini di un filosofare pubblico sulle questioni fondamentali della comunità-polis contiene a sua volta una premessa dell'autocomprensione politica che chiede di essere ancora chiarita. Socrate visse in prima persona e insegnò un atteggiamento politico che innanzitutto non ha nulla a che vedere con le posizioni concrete che giorno per giorno adottò o non adottò¹⁰. È l'atteggiamento che noi oggi, con le parole di Ernst Bloch, definiremmo «camminare a testa alta»: questo atteggiamento non ha rispetto verso nessuna delle autorità della vita pubblica solo perché è «autorità», come nel caso dei grandi uomini. Lo stesso vale per i grandi nomi dell'opinione pubblica, i popolari sofisti. La mancanza di rispetto può essere naturalmente un «vizio», un atteggiamento di scherno, distruttivo. Perché mai non si dovrebbero prendere ad esempio grandi uomini, una volta verificatene le credenziali, e portare loro rispetto, concedere loro la propria ammirazione e imparare da loro? Certo, la propria grandezza può anche consistere nel fatto che si riconosca nella propria modestia la grandezza altrui. Nel mondo dell'arte, ad esempio, accade spesso che grandi musicisti, pittori, poeti e scrittori sappiano con esattezza chi siano i veri grandi maestri. Nel caso della mancanza di rispetto di Socrate si tratta però di un atteggiamento diverso: è l'atteggiamento della critica nel senso che Foucault credette di poter individuare solo a partire dall'illuminismo. Socrate invece segna l'inizio in assoluto dell'illuminismo (benché noi, come ricordato, non dovremmo far mancare, prima di lui e intorno a lui, il nostro rispetto storico nei confronti dei sofisti), di un atteggiamento di insubordinazione, di indipendenza spirituale, che soddisfa in modo radicale il requisito avanzato da Kant di avere il coraggio di servirsi del proprio intelletto. Nello stesso tempo questo atteggiamento socratico di irrispettoso e costante interrogare non era/è collegato a un'arroganza intellettuale, per rammentare qui il modo in cui si potrebbe fraintendere la ricorrente assunzione socratica secondo cui tutti noi non sappiamo nulla. Il non sapere socratico va di pari passo con un altro requisito centrale: il conoscere se stessi come fine ultimo della filosofia. Inteso come virtù politica ciò significa che ciascuno deve sottoporre a verifica i propri motivi, interessi, capacità e scopi nel momento in cui, come gli viene richiesto, anzi, come gli viene assegnato per via divina quale compito in quanto cittadino della polis, venga a occuparsi della cosa pubblica. «Conosci te stesso»: questo centrale imperativo filosofico di Socrate, politicamente inteso e ben ponderato, una sorta di autoesame in relazione alla domanda se io sia all'altezza di questa o quella funzione o posizione all'interno della comunità, è un elemento costitutivo dell'etica politica, rappresenta un requisito etico posto a ciascun politico, allora come oggi. Anche Socrate si pose la domanda relativa in riferimento al suo filosofare e motivò il suo rifiuto ad assumere un incarico ufficiale con le parole:

In quale dei due casi faccio di più per la città, nel caso in cui io come singolo divengo attivo politicamente oppure nel caso in cui mi sforzo di rendere capaci di fare ciò un numero il più possibile grande di esseri umani? (Senofonte, *Ricordi di Socrate*)

L'atteggiamento politico quindi viene richiesto anche a educatori, insegnanti, filosofi, ai critici delle faccende pubbliche, e non si riduce a un requisito che deve essere soddisfatto solo da chi agisca direttamente a livello politico. Non è solo costui a dover sottostare all'*ethos* e alla giustizia, tutti noi siamo stati dotati per mano di Zeus di entrambi i doni, che non rappresentano semplicemente dei «doni» ma abilità che vanno sviluppate in base alle nostre disposizioni naturali, mediante sforzi continui, e vanno guadagnate con un lavoro ininterrotto su noi stessi. La politica come autodeterminazione non può esistere in modo semplificato, senza questi sforzi del pensiero critico, compresi i pericoli che talvolta sono connessi con il «camminare a testa alta». La morte stessa di Socrate, non la sua condanna, ma la sua sottomissione a questo giudizio, viene a far parte di tale atteggiamento. Socrate, come riferisce Platone, avrebbe potuto sottrarsi senza problemi all'esecuzione della condanna a morte, mediante la fuga; alcuni amici avevano predisposto tutto, e altri nella sua situazione l'avrebbero fatto ancor prima. Se però fosse fuggito, avrebbe tradito la sua stessa dottrina secondo la quale le leggi di Atene andavano rispettate. Che ritenesse ingiusta la condanna, ebbe modo di asserirlo esplicitamente nel suo discorso di difesa, ma accettò il metodo attraverso cui era stata formulata. Ciò che conta in regime di sovranità popolare, nella democrazia-polis, è esclusivamente il metodo a cui i cittadini si sono affidati per prendere le loro decisioni attraverso un'aperta discussione, argomentazioni e contro-argomentazioni. I metodi sono i principi, il «principio fondamentale» che non può essere leso anche a prezzo di un singolo atto di ingiustizia. Un giudizio erroneo può, per lo meno in teoria, essere revocato e corretto (anche se ciò non vale per una condanna a morte già eseguita). L'ordinamento giuridico è la condizione della giustizia, l'ordinamento del potere non lo è. La fuga di Socrate avrebbe significato sottrarsi «arbitrariamente» all'ordinamento giuridico ateniese, decretandone quindi in linea di principio la fine.

Nella storia spirituale tedesca esiste un caso paradigmatico paragonabile alla vicenda socratica, che non di rado viene citato in modo del tutto insensato quando si parla del conflitto tra ordinamento/osservanza della legge da un lato e spirito umanitario lesivo delle regole dall'altro. Un conflitto per lo più apparente alla cui base però si trova un problema da prendere sul serio. Si tratta del comportamento di Goethe in occasione dell'occupazione di Mainz, che ebbe modo di seguire nelle vesti di ministro a Weimar nel 1793, e dove riuscì a salvare la vita di un giacobino minacciata dalla massa irata dei controrivoluzionari grazie al suo energico intervento, anche se questi era politicamente un oppositore della campagna prussiano-weimariana e, probabilmente, si era addirittura macchiato di qualche delitto politico. Goethe giustificò a posteriori il suo comportamento con le parole, per le quali molti fino ai giorni nostri se la sono avuta a male: «Io preferisco compiere piuttosto un'ingiustizia che sopportare il disordine»¹¹. Questo atteggiamento e le sue motivazioni corrispondono in modo abbastanza preciso a quelli di So-

crate nei confronti dell'ordinamento della polis. In un senso profondo e serio Goethe ebbe modo di vivere e mettere in pratica questo atteggiamento dell'interrogare critico nei confronti della realtà esistente confidando a un tempo nelle forze protettive di un ordinamento a noi familiare della creazione, del quale vengono a far parte anche l'ordinamento politico e la cura della dimensione politica.

TAVOLA CRONOLOGICA

499-494	Rivolta ionica
490	Maratona
482-480	Costruzione della flotta (Temistocle)
480	Salamina
472	<i>I persiani</i> (Eschilo 525-456)
462	Destituzione dell'aeropago; Pericle
458	<i>Oresteia</i> (Eschilo)
460-445	Prima guerra del Peloponneso
447-438	Costruzione del Partenone
442	<i>Antigone</i> (Sofocle)
431-404	Seconda guerra del Peloponneso
429	Morte di Pericle
428	Pubblicazione dell'opera storica di Erodoto (484/430)
425	<i>Edipo re</i> (Sofocle)
424-404	Tucidide (445/396) redige <i>La guerra del Peloponneso</i>
416	Distruzione di Melo
415	<i>Le troiane</i> (Euripide)
413	Sconfitta di Atene in Sicilia
404	Capitolazione di Atene: oligarchia dei Trenta
403	Ristabilimento della democrazia
399	Esecuzione di Socrate
427-347	Platone
384-322	Aristotele
360-336	Filippo regna sulla Macedonia
336-323	Alessandro Magno

4. Attualità politica di Platone

SOCRATE: Ma eccoci così arrivati [...] Io dirò ugualmente però, mi dovesse pur la parola sommergere, come rumorosa risata di onda, nel ridicolo e nella vergogna. Esamina dunque ciò che sto per dire.

GLAUCONE: Parla!

SOCRATE: A meno che negli Stati non divengano re i filosofi, o coloro che oggi si dicono re e sovrani non divengano veri e seri filosofi, e che non si vedan riuniti in un solo individuo il potere politico e la filosofia, a meno che d'altra parte quei molti, che oggi separatamente tendono all'uno e all'altra, non siano assolutamente eliminati, non vi sarà rimedio alcuno ai mali degli Stati, Glaucone mio, e neppure, quindi, a quelli dell'umanità, [...]. Ecco ciò che oramai da tempo esitavo a dire, vedendo come sia estremamente paradossale a dirsi.¹

Chi parla di Socrate non può tacere di Platone, particolarmente se si tratta di chiarire quello che i greci nel quinto secolo a.C. hanno tematizzato come atteggiamento politico e che rappresenta la nostra eredità politica fino a oggi. La filosofia europea – di certo un caso particolare nel contesto delle culture mondiali – ha conosciuto il suo inizio e il suo punto d'avvio con la filosofia post-socratica intesa come riflessione sull'essenza del politico, dell'autodeterminazione degli esseri umani in una dimensione comunitaria, quella della polis. Un'osservazione di Platone, che fino a oggi non è stata ancora veramente compresa, concerne la connessione tra il funzionamento di una comunità organizzata e le dimensioni fisiche, ovvero l'estensione quantitativa che conviene alla comunità stessa. Platone insiste su di una cifra di cinquemilaquaranta famiglie², un numero che ricava dalla considerazione «dei mesi e della rivoluzione annuale dell'universo». Noi ora possiamo lasciare da parte tale asserzione dogmatica, ma non il punto di vista fondamentale, per noi di notevole importanza, secondo cui la trasparenza³ di un'unità politica costituisce una condizione essenziale dell'agire politico responsabile. Per dirlo con le parole delle *Leggi*: una tale limitazione della grandezza serve «per la promozione dell'amicizia e della confidenza reciproca con noi stessi,

e in genere di ogni tipo di rapporto con gli altri». Tra l'altro, Aristotele nella *Politica* ha fatto riferimento esplicito a questa idea della trasparenza, prendendo inoltre in considerazione specificamente anche le dimensioni territoriali⁴.

L'estensione territoriale e una popolazione che ammonta a diversi milioni costituiscono il terreno infetto su cui prospera la politica come astrazione, slegata dagli esseri umani concreti, non più percepibili come concittadini, e che permette la nascita di classi politiche le quali, a loro volta, cadono nella tentazione, strutturalmente già prevista, di considerare come prova del loro successo, in politica soprattutto, se non esclusivamente, i risultati quantitativi conseguiti (si veda cap. 6). Una tale politica cela in sé il pericolo che anche i cittadini vengano indotti a sviluppare una «falsa coscienza» e valutino poi in modo positivo il loro governo e lo sostengano quando la comunità, lo «Stato», anch'esso solo astrattamente vissuto, riesca a «cavar fuori» il più possibile nella lotta competitiva con altri Stati. All'appello, lanciato dall'alto, a riportare «a casa nel Reich» una qualche porzione lontana di terra, ad annettersi una provincia confinante o ad acquisire una colonia, corrisponde poi «dal basso» la richiesta dell'uomo forte, del grande condottiero e duce capace di realizzare tutto ciò. Per resistere a questa doppia tentazione, alla pressione dal basso come pure a quella esercitata dalla logica di potere della concorrenza tra Stati, Platone ha avanzato la pretesa, più spesso derisa che presa sul serio, secondo cui i re dovrebbero divenire filosofi. Solo la filosofia può insegnare alla politica quali debbano essere le priorità della dimensione politica, come, ad esempio, la formazione spirituale e l'educazione dei suoi cittadini.

L'intenzione del politico che ha intelletto, diciamo, non è [più correttamente bisognerebbe dire: dovrebbe essere] ciò che direbbero i più quando affermino che il bravo legislatore deve voler quanto è più possibile vasto lo Stato in funzione del quale dà le sue buone leggi e ricco quanto è più possibile di oro e d'argento posseduti.⁵

Il «politico che ha intelletto» è la figura su cui punta Platone e che, come già in passato, rappresenta il problema della politica, la quale, nonostante qualsivoglia enfatico ricordo della scoperta del politico attraverso l'autodeterminazione democratica, non può tuttavia esistere senza una classe politica, senza una guida – quali che ne siano le modalità – limitata temporalmente e controllata. Com'è possibile assicurare che soltanto (o per lo meno prevalentemente) «chi ha intelletto» si dedichi alla carriera politica e assuma incarichi pubblici? La radicale teoria greca del quinto secolo presupponeva un'ipotesi educativa ad ampio raggio che fu messa in pratica sia dai sofisti che da Socrate. Tutti erano tenuti a procurarsi una formazione che li rendesse anche capaci di giudicare. Socrate, a questo riguardo un po' meno radicale, si aspettava, almeno da coloro che intendevano intraprendere una carriera politica, che si sottoponevano a una sorta di test attitudinale autocritico attraverso il

processo filosofico della conoscenza di se stessi, allo scopo di appurare se intendevano veramente servire in modo altruistico il popolo, cioè promuovere la sua formazione spirituale e la sua educazione, oppure se non fossero in gioco piuttosto interessi privati di autorealizzazione personale, nel qual caso avrebbero dovuto tenere le mani lontane dalla politica. Platone poi, come conseguenza delle esperienze negative vissute dalla democrazia ateniese nel suo radicalismo democratico, avanzò la proposta secondo cui i filosofi avrebbero dovuto «assumere il potere», sempre che i re a loro volta non fossero divenuti filosofi. Altrimenti avrebbero dovuto farsi da parte e rinunciare alle loro cariche: senza una fondazione filosofica dell'esercizio del potere, che da un lato conduca a fissare le priorità dell'agire pubblico e dall'altro presupponga un autoesame, non sarebbe stato possibile intravedere «la fine ai mali degli stati, addirittura, del genere umano». Come si sa la catena delle sventure politiche da allora, e cioè a partire dalla catastrofe della politica greco-ateniese e dalla guerra del Peloponneso, non ha conosciuto interruzione alcuna, provocando più danni per l'umanità di quanti ne abbia evitati, generando o facendo esplodere guerre, sofferenze e conflitti in misura assai maggiore di quanti non siano i periodi di pace che è riuscita a garantire.

Si osservi però, riguardo a questa posizione, con quanta cura venga formulata, quanto Platone fosse evidentemente consapevole della enormità delle sue asserzioni: egli intende in tal modo «dirlo però ugualmente», anche se si aspetta di essere sommerso, come da un'ondata, «nel ridicolo e nella vergogna». E una tale ondata di «ridicolo» giunge fino ai nostri giorni, tanto più che l' ammonimento sinistro di Platone, perché di ciò si tratta in effetti, è stato interpretato riducendolo alla richiesta di una «dittatura dei filosofi» oppure, come diremmo oggi, degli «intellettuali». Al riguardo viene però spesso trascurato il fatto che i potenti in particolare «dovrebbero divenire veri e seri filosofi» allo scopo di saper porre le domande essenziali, da un lato per poter raggiungere quel grado di autoconoscenza che costituisce il presupposto del dominio sugli altri, dall'altro per essere in grado di riconoscere ciò che ha effetti positivi sulla collettività, quali siano gli scopi verso cui indirizzarla. E questi non sarebbero naturalmente poi quelli dell'espansione economico-militare-politica, bensì quelli che portino a un miglioramento del livello materiale di vita dei cittadini e all'apprendimento delle arti e delle scienze. «Qual è il miglior governo?», si domanda Goethe: «Quello che ci insegna a governarci da soli»⁶. Figure esemplari di una tale grandezza filosofica capace di tradursi in «buon governo» possono essere considerati Marco Aurelio, Abraham Lincoln e il «padre fondatore» della Repubblica Cecoslovacca Thomáš Masaryk, personalità le cui domande guida per l'agire politico avrebbero potuto esser formulate da Socrate come segue: «Chi è l'uomo, che cos'è la verità, in che cosa consiste la storia?»⁷. Che in pratica nessuno dei leader politici soddisfatti anche solo approssimativamente le elevate pretese poste dai primi filosofi della politica non dimostra in alcun modo la loro estraneità al mondo, poiché indicare parametri di riferimento è uno dei compiti della filosofia politica.

Gli attuali rappresentanti della classe politica non potrebbero essere più lontani da quegli standard, a tal punto che già la domanda: in che misura si distinguano per conoscenza di se stessi e capacità politico-culturale di individuare delle priorità, scivola loro addosso come acqua su una superficie cutanea in gomma. Ciò non dipende necessariamente dalle loro individualità, bensì piuttosto dalle modalità costitutive di una democrazia rappresentativa ad ampia estensione geografica e quindi a trasmissione, se non addirittura a struttura portante, mediatica. La figura tipica dell'uomo politico contemporaneo (europeo-americano) è quella del «populista strategico», un tipo che «utilizza le sue capacità intellettuali per raggiungere i suoi scopi e per il suo profitto, prestando orecchio a tal fine alle "opinioni popolari" e riscuote i suoi dividendi conformandosi al mercato delle opinioni»⁸. Tale genere di politico è un camaleonte dell'arte della messa in scena, nel «caso ideale», come l'ex presidente americano Reagan, dotato di un rivestimento epidermico in teflon a cui non resta attaccato nulla, continuamente alla ricerca di temi di cui impadronirsi per assicurarsi l'attenzione pubblica. È servitore di diversi padroni finché questi gli lasciano intravedere una chance di poter emergere, prende posizione il meno possibile ed è ideologicamente intercambiabile. Carriera politica quale occupazione principale significa:

accordare le proprie convinzioni primarie a quelle della base locale o regionale di un partito mediante «un duro lavoro», che prevede l'accollarsi di tutta una serie di piccoli incarichi a titolo onorifico e con notevole dispendio di tempo, finché non si sia diventati «capaci di maggioranza», non si venga cioè prescelti quali candidati o detentori di un qualche mandato. Riusciti così nell'impresa di divenire rappresentanti di un volere politico collettivo nonché membri di un corrispettivo «organismo (più o meno) elevato», ci si trova ad avere un problema costante: nella realizzazione delle intenzioni politiche e nell'assicurarsi ulteriori avanzamenti di carriera (o per lo meno nello sforzo per mantenere le cariche e gli onori già raccolti) si viene a dipendere dal favore e dalla benevolenza di altri.⁹

Questa dipendenza dai favori di altri significa lo sviluppo (una predisposizione naturale dovrebbe però essere possibilmente già presente) di capacità socio-comunicative adatte alla propria autorappresentazione sul palcoscenico mediatico e nei rapporti con la classe socio-politica, le «cricche e le combriccole», all'interno delle quali si desidera emergere. La distanza dalla filosofia come scuola formativa del politico qui non è più misurabile neppure in anni luce. Una delle molte ragioni di questo mutamento radicale, che vogliamo ricordare ancora una volta, consiste nel problema, «da imputare a noi stessi» in quanto non riconosciuto né teoricamente né praticamente nella sua portata, della distanza, e cioè della connessione tra democrazia ed estensione geografica. Negli Stati democratici di grandi dimensioni i cittadini si sono trasformati in pubblico che «viene a trovarsi durevolmente al di fuori della vita pubblica», «impegnando buona parte del suo (presunto) agire politico nel dare segni di gradimento o di disapprovazione in concomitanza alle entrate

in scena dei politici-attori»¹⁰. La distanza tra elettori ed eletti, governati e governanti, produce necessariamente fenomeni di estraniamento, facendo della politica uno spettacolo, dei politici attori sulla scena pubblica e dei cittadini un pubblico plaudente oppure disapprovante. In un modo deformato, si può proprio dire, perverso, l'attuale politico-attore riproduce così un elemento che era già presente nella tragedia classica come luogo di scoperta della dimensione politica e della sua rappresentazione discorsiva, senza che però, contemporaneamente, al teatro venga restituito (o da esso venga riconquistato) il suo ruolo di «specchio» critico-autocritico, che ancora conservava per gli elisabetiani nell'Inghilterra di Shakespeare: «mostrare alla virtù i suoi lineamenti, al vizio la sua immagine, e all'età e al corpo del tempo la loro forma e impronta» (*Amleto*, atto III, scena ii). La grande invenzione della rappresentanza, della democrazia rappresentativa, che costituisce un merito e una conquista storica soprattutto della Rivoluzione americana del diciottesimo secolo, la quale cercò in tal modo di dare una risposta moderna a questa problematica della distanza, non comportò tuttavia la sua soluzione storica: questo compito ci è affidato ancora o di nuovo. Come è noto, nel frattempo il mondo politico statunitense ha addirittura assunto il ruolo guida nella trasformazione dell'autodeterminazione democratica in uno spettacolo televisivo che a sua volta deve concorrere con dozzine di altri canali TV, registrando quote di audience in calo, realmente e in forma di partecipazione alle elezioni.

Nell'età contemporanea dovrebbe essere stato quasi certamente Max Weber l'ultimo che agli inizi dell'epoca mediatica intraprese il tentativo, da definirsi quasi disperato – sulle orme di Platone duemila anni prima – di riflettere in modo sistematico e normativo sulle qualità e le qualifiche dei politici di professione, fissando parametri di riferimento che potessero resistere all'onda montante della pura ricerca populistica degli effetti e della superficialità a misura di media. Già nel 1915, nel corso della prima guerra mondiale, aveva scritto in riferimento alla classe politica tedesca: «Ho come l'impressione che ci governi un'orda di pazzi»¹¹. Nella sua conferenza del 1918, *Politica come professione*, vede nei parlamentari inglesi (e il parlamento inglese era considerato notoriamente da sempre come «la madre di tutti i parlamenti»), nient'altro che «un gregge ben disciplinato di votanti», constatando come negli USA «si fronteggino partiti del tutto privi di carattere, pure e semplici organizzazioni per la caccia di posti». Egli parla con rabbioso disprezzo dei politici moderni e della loro «vanità: il bisogno di apparire quanto più possibile in primo piano», del modo in cui in assoluto la vanità, indotta dal sistema di rappresentazione basato sui media, si riveli come la «nemica mortale» dell'etica dell'agire politico. L'uomo politico va soggetto al pericolo crescente «sia di trasformarlo in attore che di prendere alla leggera le responsabilità per le conseguenze delle sue azioni preoccupandosi solo dell'impressione suscitata, [...], ambire alla luccicante apparenza del potere anziché al potere reale». Weber censura aspramente «il gloriarsi da parvenu del potere e il vanesio rispecchiamento di se stessi nella sensazione di pote-

re»; svela «quale debolezza interna e senso di impotenza si nasconde dietro questi gesti boriosi ma del tutto vuoti» in quanto «prodotto di una alterigia estremamente povera e superficiale verso il senso dell'agire umano»¹². È difficile oggi sottrarsi all'impressione che venga tirato il freno d'emergenza normativo su un treno che già allora conosceva un'accelerazione sempre più rapida e che oggi è praticamente impossibile fermare o deviare verso un binario di marcia più lento. «La politica è un forte e lento trapanare di tavole dure», si asserisce verso la fine del saggio citato.

Lentezza, precisione, pazienza fanno parte, secondo Weber, delle qualità irrinunciabili, delle virtù dell'uomo politico. Weber ha inoltre formulato tre imperativi rispetto ai quali un politico va commisurato:

Passione, senso di responsabilità, lungimiranza. Passione nel senso di «concretezza», cioè dedizione appassionata a una «cosa concreta» [...], responsabilità nei confronti appunto di questa cosa [...] e la qualità psicologica decisiva del politico, del colpo d'occhio, della capacità di far operare le realtà su di sé con raccoglimento interiore e con calma, quindi della distanza nei confronti di cose e persone.

Se riflettiamo su questo atteggiamento politico, riconosciamo la sua intima relazione di parentela con il Platone sia storico che filosofico. Dal punto di vista filosofico l'appello di Platone si propone di tenere distinti apparenza ed essenza, di non cadere nella miope agitazione febbrile dell'apparente attualità, nei giudizi formulati frettolosamente e nelle decisioni prese sulla base di essi (il concetto weberiano di «sterile eccitazione» ripreso da Simmel), quindi mantenere rispetto alle cose una distanza riflessiva, critica, comprenderle a partire dalla loro vera essenza, che di certo non è quella delle realtà nude e crude della politica di potere. Questi due atteggiamenti sono imparentati politicamente, poiché il pensiero del filosofo greco, come pure quello del sociologo tedesco, fu motivato dal disagio causato dalla situazione socio-politica della rispettiva comunità, i cui destini entrambi cercarono di influenzare, ma che infine entrambi credettero di poter servire meglio e con maggiore e più durevole efficacia ponendosi a distanza critica dall'impegno diretto: mediante una scienza politica, cioè concepita come posta al servizio del bene comune. Weber, dopo una breve «apparizione straordinaria» sulla scena politica, fece ritorno alla sua cattedra universitaria, divenendo uno dei maestri di pensiero della nazione ben al di là dei confini nazionali e della dimensione quotidiana. Platone, che mediante diverse «incursioni» nella polis del siracusano Dionisio aveva sperato di trovarvi un buon campo di sperimentazione per la sua idea della buona politica (e di un sovrano dotato di una formazione filosofica), trasse da questo insuccesso una conseguenza che avrebbe dovuto acquisire un'importanza decisiva a livello di storia mondiale: fondò nel 399 la prima «Accademia»¹³.

Con l'Accademia, quale spazio aperto al discorso libero e critico, luogo di un interrogare esclusivamente orientato alla ricerca della verità e della ri-

elaborazione sistematica del sapere acquisito, venne data vita a un'istituzione che ha segnato non solo la storia europea, il suo «profilo di pensiero», ma che è divenuta il simbolo esemplare della dimora del sapere e dell'erudizione, conoscendo nel frattempo variazioni molteplici a livello mondiale. Si trattò di un'innovazione, una «invenzione» sociale che, allo stesso modo di quella della polis-democrazia prima di essa, fu tutt'altro che naturale e ovvia, benché noi oggi non potremmo immaginarci affatto delle società prive di accademie, cioè di università. L'Accademia platonica restò in vita pur sempre quasi mille anni: venne chiusa solo nel 525 dall'imperatore Giustiniano. La prima università «moderna» nacque settecento anni più tardi a Bologna sulla scorta dello stesso spirito ispiratore che Platone le aveva infuso, e a partire da allora ha preso il via la sua «marcia trionfale». Intorno alla prima Accademia ad Atene scrive riassuntivamente uno storico¹⁴:

Un giardino nella cornice di uno dei più bei paesaggi dell'Attica, una piccola schiera di persone molto dotate e con idee affini. Volendo indicare una cifra si potrebbe dire che assai difficilmente l'Accademia dovrebbe aver avuto più di una ventina di membri. Tra di loro troviamo i migliori matematici e scienziati della natura dell'epoca che mettono a disposizione le loro nuove e stimolanti scoperte. Al centro si trova Platone. Il moto del suo pensiero mette le ali all'Accademia ed egli riceve importanti stimoli da essa. Filosofia e scienza vengono a trovarsi in costante contatto, conducono un vero dialogo. In tal modo l'Accademia platonica, nella quale l'idea di una tale istituzione venne per la prima volta realizzata, divenne l'ideale di tutte le accademie ed università.

L'Accademia viene a trovarsi fin dall'inizio in una relazione di tensione critica rispetto alla politica. Il tardo Platone si occupò sì, come ci è stato tramandato da più fonti, in particolare di matematica, di geometria e di rapporti tra i numeri, ma nonostante ciò continuò a prendere parte attiva ai destini di Atene. Che la condanna e la morte del suo maestro Socrate non potessero ritenersi propriamente una pagina gloriosa della democrazia radicale, anzi che questa fosse piuttosto da mettere in discussione, tutto ciò non abbisogna di una particolare spiegazione. Nell'Accademia platonica vennero discusse e sviluppate senza dubbio teorie «antidemocratiche», o per lo meno «critiche della democrazia». La *Politeia* di Platone e l'opera tarda, *Nomoi*, traggono da ciò la loro origine. Ma l'eredità storica più significativa dell'Accademia consiste nell'istituzione di un rapporto metodico con la politica, con la comunità politicamente costituita. È il rapporto della distanza critica e la conquista di uno spazio «indipendente dallo Stato» dedicato alla riflessione sul presente e sul futuro della società e della sua configurazione politica. Fino a oggi l'università si è nutrita, e continua a nutrirsi, di questo modo d'essere e di comprendersi, per la prima volta realizzato da Platone, e che a sua volta bisogna continuare a conservare e a riaffermare indipendentemente dagli specifici «contenuti». Nelle sue accademie la società, la politica tollerano uno spazio libero per l'esercizio del pensiero, della ricerca e del sa-

pere, senza il quale sarebbero destinate alla rovina. Le università non sono istituzioni per l'acquisizione di un'elevata formazione specialistica, bensì luoghi della formazione spirituale, della sperimentazione culturale, della libera curiosità incline alla ricerca. Uno Stato che indirizzi la ricerca contenutivamente in una precisa direzione, verso scopi concreti, mediante finanziamenti mirati, mette in gioco le chance dell'innovazione, lega l'intelligenza accademica al guinzaglio delle finalità pragmatiche, dell'accrescimento del suo potere, delle sue esportazioni, del suo potenziale concorrenziale tecnologico-industriale. Non è questo che fu, e che vuole, l'Accademia, non è questo ciò che duemila anni fa volle e realizzò, e questo va contro il suo modo odierno di concepirsi ancora e pur sempre obbligato verso quell'ideale di impegnata libertà da obiettivi, benché Stato e società facciano di tutto per «aggiudicarsi» le università, per annettersele, annullando così ogni distanza critica.

Politicamente, nel senso stretto e parziale della parola, le moderne università si sono piegate però con sufficiente frequenza alle richieste dello Stato, tradendo la loro dignità, come ha fatto, ad esempio, l'*academic community* europea in occasione della prima guerra mondiale. Ma ancora più frequentemente si è levato dall'università lo spirito del rinnovamento, dell'illuminismo, della resistenza alla unidimensionalità del dominio, sia da parte dei docenti che degli studenti. Le dimensioni di autonomia reale che una società concede alle sue università, l'ampiezza della facoltà di critica esercitata dagli scienziati che è disposta a tollerare, costituiscono i metri di misura della capacità di tali società di avere un futuro.

Ma lo stesso vale, viceversa, dal punto di vista delle università stesse, le quali meritano di fregiarsi del nome nobile di accademie solo quando siano in grado di sviluppare quel sapere critico, mettendolo a disposizione della società politica, che esse e solo esse sono in grado di elaborare sulla base delle condizioni materiali di lavoro. I privilegi debbono essere guadagnati giorno per giorno. Il modo di vita e di lavoro accademico sono privilegi che devono essere «ripagati» con la moneta della critica, con la formulazione di sfide, di provocazioni, come ci ha insegnato l'interrogare socratico. L'università è provocazione e metodo nello stesso tempo. Le risposte devono venire dalla società attraverso un agire politico basato sullo spirito del «senso di giustizia» e del «pudore morale», *dike* ed *ethos*, diritto e decenza. Ogni forma di agire contiene una componente di rischio, di effetti ignoti, da cui deriva il comandamento dell'etica dietro al quale si nasconde la metodica dell'agire.

Nessuno ci sgraverà dal compito di trovare le risposte: all'autodeterminazione, alla democrazia non vi è alcuna alternativa se non la soluzione autoritaria e dittatoriale della rinuncia all'uso della propria ragione. Ciò era stato compreso già nel sesto secolo avanti Cristo, quindi cento anni prima dell'«Atene classica», da un greco non ateniese, Esopo, ed espresso in una favola, imitata e rielaborata in continuazione fino ai giorni nostri, giacché l'insegnamento in essa contenuto deve essere sempre imparato *ex novo*:

Fioriva Atene sotto giuste leggi; ma l'eccessiva libertà sconvolse gli antichi freni e dilagò in licenza. [...] le rane, che già libere sguazzavano per le natie paludi, in grande strepito chiesero a Giove un re, che con la forza regolasse i loro facili costumi. Il padre degli dei, scoppiando a ridere, gettò dall'alto un travicello che, piombando nello stagno, fece un tonfo tale, da spaventare quella genia tremante quanto querula [...]. Ed il re rimase a lungo sprofondato nella mota; quando una rana, sporto il capo ed annusato il re, chiamò le amiche. Lasciato presto ogni timore tutte ripresero a nuotare e a saltare in insolente gara sopra il legno [...]. Dopo averlo insozzato in tutti i modi inviarono a Giove nuovi messi chiedendo un altro re, visto che il primo s'era già dimostrato un buono a nulla. E Giove mandò un'idra, che con dente crudo le divorava a una a una [...]. Pur di nascosto supplicaron Giove di volerle salvar da tanta pena; ma il dio rispose: – Non voleste il buono; adesso è giusto che abbiate il cattivo. – Ed anche voi concittadini – disse Esopo – contentatevi di questo, perché non v'abbia a capitare il peggio.¹⁵

5. La guerra del Peloponneso

La storia, vecchia più di tremila anni, delle culture, dei popoli, delle forme di dominio e infine degli Stati dell'Europa si presenta come una serie quasi ininterrotta di guerre. Periodi di pace, cioè periodi in cui non siano state condotte guerre in qualche zona del continente, dove con guerra s'intenda l'applicazione politicamente organizzata della violenza, appaiono come brevi pause di respiro, eccezioni alla regola. Certamente, ci sono state regioni nelle quali si sono avuti dieci, trenta o anche cent'anni di pace, ma in questo caso si tratta di regioni in cui le operazioni di guerra quale "prosecuzione della politica mediante altri mezzi" furono spostate alle periferie, in modo che il bacillo stesso fosse mantenuto in vita, la malattia venisse posta solo provvisoriamente sotto quarantena. La guerra avrebbe potuto esplodere nuovamente in qualsiasi momento nei rispettivi centri. Anche la pace europea più recente, quella successiva al 1945, segue questo modello. Solo chi voglia tapparsi gli occhi illudendosi in modo così astorico, e cioè con la credenza secondo cui i paesi balcanici non appartenerebbero all'Europa, potrebbe negare il ritorno della guerra nel nostro continente.

E però, nonostante il dato di fatto statisticamente e cronologicamente innegabile della perennità della guerra, vi sono state in realtà solo tre guerre che hanno segnato culturalmente e spiritualmente la storia europea, e che quindi a loro volta si distinguono qualitativamente da tutte le altre che noi definiamo correntemente e storiograficamente, in modo corretto, guerre. Si tratta della guerra di Troia, della guerra del Peloponneso e della prima guerra mondiale.

La guerra di Troia, indipendentemente da quando e come abbia realmente avuto luogo, se nella forma di un unico conflitto della durata di dieci anni oppure come una serie di scontri armati tra le città greche e la città di Ilion (Troia), che controllava le vie di mare davanti a quella che più tardi verrà detta Asia Minore, e cioè in un periodo compreso tra il 1300 e il 1200 a.C., sarebbe rimasta ignota se non fosse stata immortalata poeticamente nell'*Iliade*

di Omero, redatta tra i cinquecento e i quattrocento anni più tardi da uno o più aedi, e poi nella sua continuazione, l'*Odissea*. «Ciò che resta però, quello lo fondano i poeti» (Hölderlin): soltanto grazie all'*Iliade* la guerra di Troia ci è «rimasta» nelle sue vesti di «documento fondante» dell'Europa. Ciò però non significa nient'altro che l'Europa è nata mitologicamente e spiritualmente nella guerra, attraverso una guerra. Abbiamo già avuto modo di fare riferimento a una delle caratteristiche specifiche di questo *epos*: il suo carattere dialogico, l'imparzialità del poeta/aedo. Qui ci interessa piuttosto la guerra stessa, il mondo di eroi creato da Omero, che ha lasciato la sua duratura impronta sull'autocoscienza europea e sulle sue mitologie. Da questa guerra sorse l'Europa, è attraverso di essa che entrò in una dimensione storica. Nell'ampio orizzonte temporale di Goethe il presente europeo aveva inizio con la caduta di Troia, e furono i tre millenni fino alla (allora attuale) guerra di liberazione greca e alla battaglia di Missolonghi che egli pose a base del *Faust* come unità di tempo e spazio: «Chi non sa darsi ragione / di tremila anni e passa / resti al buio, pivellino, / viva sol di giorno in giorno» (*Divano occidentale orientale*). Il fascino esercitato sul pubblico fino ai giorni nostri dal tesoro di Schliemann (e certamente non soltanto a causa della sua più recente cinquantennale odissea), l'interesse per gli scavi sulla collina di Troia che arriva fin sulle prime pagine di serie riviste politiche rinviano all'origine dell'Europa, presente senza soluzioni di continuità nel nostro inconscio, attraverso quella guerra così lontana nel tempo. Se ci atteniamo alla constatazione che questa guerra senza la poesia sarebbe stata dimenticata, addirittura, per usare una formulazione molto azzardata, che non avrebbe forse avuto luogo, che essa, quindi, sia al tempo stesso una creazione dell'*Iliade*, ci avviciniamo a un importante "segreto", che viene a cozzare contro la concezione positivista della conoscenza della verità e risulta di difficile accettazione: è soltanto l'interpretazione di un avvenimento che lo rende davvero un avvenimento, lo predispone per noi storicamente e politicamente. Non soltanto i "poeti" fondano ciò che resta, essi fondano allo stesso modo il come e il che cosa di ciò che resta. Nella misura in cui l'autore o gli autori dell'*Iliade* raffigurano questo conflitto "realmente esistente", oppure "realmente esistito", come un conflitto voluto dagli dei, determinato dalle loro rivalità, esso acquista davvero realtà, gli dèi stessi diventano reali, così reali proprio come gli avvenimenti cantati e descritti. La domanda "moderna" inerente i fatti storici reali che stanno alla base della narrazione omerica è sì legittima, ma alla fin fine non coglie nel segno della vera storia, produce soltanto una quantità di sapere oggettivo storico morto e inutilizzabile. Allo stesso modo in cui la constatazione archeologica del fatto che il tesoro di Schliemann proviene da uno strato diverso da quello della guerra troiana non toglie nulla del suo fascino, ed esso continuerà ad essere comunque identificato per sempre con quella – appunto in un senso superiore – "reale Troia".

L'altro significato, cui qui ugualmente si può solo accennare, della guerra di Troia come una delle tre guerre qualitativamente importanti per l'Europa,

è rintracciabile nella sua prosecuzione narrata nell'*Odissea*: giacché con la figura di Ulisse l'autore di questo secondo fondamentale poema europeo dà vita a un personaggio con il quale, per la prima volta, fa la sua comparsa in termini mitologici, sulla scena della storia, l'europeo "moderno". È Ulisse, l'astuto, lo scaltro, l'intellettuale, l'illimitatamente curioso, disposto a varcare ogni confine, l'avventuriero, il conquistatore, il distruttore delle culture primitive che vengono a trovarsi sul suo cammino, colui che non ha più timore degli dèi, l'eroe di una mentalità completamente nuova che si lascia totalmente alle spalle l'*Iliade*. A "spiegazione" di questa innovazione ricca di conseguenze, caratteristica dell'uscita dal mondo arcaico dell'epoca mitica e dell'inizio, o della prima comparsa, di ciò che noi oggi chiamiamo "coscienza", mi faccio partecipe dell'affascinante argomentazione e dimostrazione dello psicologo Julian Jaynes, che ha analizzato il passaggio dall'*Iliade* all'*Odissea* nei termini della distruzione di un determinato tipo umano ancora caratterizzato dal funzionamento equilibrato di ambedue le metà del cervello, quella empirico-razionale e quella immaginativo-olistica, equilibrio che non si dà oggi per quasi nessun essere umano. La "coscienza" nacque mediante lo sviluppo unilaterale della parte sinistra del cervello e nello stesso tempo attraverso l'eliminazione, dapprima di massa, poi limitata a singoli casi, di tutti i restanti, e in casi singoli costantemente riemergenti, «bicameralisti» (in quanto cosiddetti «pazzi» oppure «geni»)¹. Non si deve necessariamente andare alla ricerca di una spiegazione convincente per il fenomeno *Iliade* e *Odissea*, oppure accettare quella qui proposta, per riconoscere comunque che quell'evento della guerra di Troia, nella forma in cui ci è stato tramandato e cioè come un mito che fonda un'identità, o più correttamente, la totalità di un intero universo mitologico, ha svolto una funzione costitutiva nella storia europea.

La seconda delle guerre sopra citate è quella del Peloponneso. Quello che per la guerra di Troia è stato Omero, per quella del Peloponneso sarà Tucidide, con la non piccola differenza che noi sappiamo molto intorno a questo autore (anche se parecchio è incerto e in parte leggendario) e che la guerra a cui la narrazione di Tucidide si riferisce sarebbe stata tramandata anche se tale autore non fosse esistito, solo in modo ben diverso e piuttosto marginale. Attraverso Tucidide, però, questa particolare guerra diviene in una certa misura la "madre di tutte le guerre", nel senso della sua specifica interpretazione: è quest'ultima che ha "fatto storia", non la guerra di per sé. Essa ha condotto a una storiografia basata su una prospettiva realpolitica e di politica di potenza, a una sorta di visione del mondo politico che a sua volta si è trasformata in realtà, facendo della sua narrazione un "manuale di politica" che le generazioni successive, prima i romani in epoca imperiale, poi i mitteleuropei moderni del quindicesimo e sedicesimo secolo, per arrivare fino al nostro presente, studiarono e utilizzarono per giustificare a loro volta la loro *Realpolitik* di potenza². Tucidide colloca la guerra da lui vissuta e analizzata nella tradizione risalente alla guerra di Troia, la cui vicenda (utilizzando soprattutto Omero come fonte) prepone al suo resoconto, osservando «che la

guerra di Troia fu veramente più importante di quelle precedenti», che quindi nei secoli trascorsi a partire da quella data (almeno otto) non era più accaduto niente di decisivo fino alla sua epoca, all'epoca di Tucidide, e che quella guerra però risulta in confronto «inferiore a quelle di ora» (I, 10).

Si noti: qui qualcuno, con sguardo acuto e visionaria lungimiranza, riconosce nell'esplosione di un conflitto – che in un primo tempo appare del tutto inoffensivo, come una qualsiasi ricostruzione storiografico-cronologica può mostrare, uno scontro armato tra due blocchi di alleati alla periferia delle rispettive sfere d'influenza, assicurate su base contrattuale – che si tratta di ben altro che di una delle molte guerre. E decide di diventare il cronista fedele, imparziale di questa guerra appena iniziata, decisione che gli viene resa più facile giacché la sua città natale, Atene, al cui fianco dapprima intendeva schierarsi politicamente, ovvero come capo militare, lo aveva esiliato a causa di divergenze d'opinioni. E così dà inizio alla sua narrazione scrivendo in terza persona.

Tucidide di Atene descrisse la guerra tra ateniesi e peloponnesiaci, come combatterono tra di loro cominciando subito al suo sorgere e immaginandosi che sarebbe stata grande e la più importante di tutte quelle combattute fino allora. Lo deduceva dal fatto che le due parti si scontrarono quando entrambe erano al culmine della loro potenza militare e vedendo che il resto della Grecia si univa all'uno o all'altro dei due contendenti, e gli altri ne avevano l'intenzione. Certo questo è stato il più grande sommovimento che sia mai avvenuto tra i greci e per una parte dei barbari e, per così dire, anche per la maggior parte degli uomini. Giacché era impossibile investigare perfettamente gli avvenimenti precedenti alla guerra e quelli ancora più antichi, per via del gran tempo trascorso, e, a giudicare dalle prove che esaminando molto indietro nel passato mi capita di riconoscere come attendibili, non li considero importanti né dal punto di vista militare né per il resto. (I, 1)

Con l'eccezione, come abbiamo detto, della pre-storica guerra di Troia. Soltanto la terza delle guerre europee, la prima guerra mondiale, trovò a sua volta un cronista così perspicace subito dopo l'esplosione del conflitto: mentre tutti i contemporanei nella loro cecità non facevano che prendere partito esultanti, Karl Kraus diede inizio, similmente a Tucidide, al più grande dramma di guerra di tutti i tempi, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, già nel primo inverno di guerra 1914-15.

Spesso si è attirata l'attenzione sul fatto che Tucidide sarebbe stato il primo storico in senso scientifico, «il metodico, il ricercatore, il razionalista, il critico e l'elaboratore delle fonti», facendo di tale caratteristica, per così dire, quasi un attributo lessicale dello stesso Tucidide. Non vi è ragione di rivedere tale giudizio o di metterlo in dubbio. Il cronista stesso, anche questo per la prima e unica volta nella sua epoca, si è professato cultore della metodicità:

I fatti concreti degli avvenimenti di guerra non ho considerato opportuno raccontarli informandomi dal primo che capitava, né come pareva a me [una formulazione questa che si trova ripetutamente in Erodoto, il vecchio maestro e predecessore criticato di Tucidide], ma ho raccontato quelli a cui io stesso fui presente e su ciascuno dei quali mi informai dagli altri con la maggior esattezza possibile. Difficile era la ricerca, perché quelli che avevano partecipato ai fatti non dicevano tutti le stesse cose sugli stessi avvenimenti, ma parlavano a seconda del loro ricordo o della loro simpatia per una delle due parti. (I, 22)

Non si deve però tralasciare al riguardo il fatto, sottolineato soprattutto da Wolfgang Schadewaldt, che Tucidide si colloca in una tradizione storiografica che trae le sue origini dalla poesia e dal mito, ma non dagli "annali", e cioè dalla tradizione delle registrazioni cronologiche prevalentemente delle imprese dei dominatori. Ciò fa della apparentemente sobria, moderna *Storia della guerra del Peloponneso* una grande opera d'arte, che proprio per questo riesce a presentare in modo così incisivo e convincente una grande verità, quella del potere e della politica degli interessi quali cause scatenanti della guerra. E però questa non è (e non può esserlo) la verità, quanto piuttosto, sebbene possa sembrare paradossale, la verità che finisce per imporsi in modo storicamente schiacciante come spiegazione della "madre di tutte le guerre" e che ha fatto conquistare all'opera di Tucidide il rango di manuale della politica, un testo giustificatorio per tutti i politici realisti.

Innanzitutto un breve riferimento alle vicende fattuali⁴. Dalla vittoria, ai limiti del miracolo storico, delle polis greche alleate contro lo strapotere del gigantesco impero persiano nelle battaglie di Maratona (490), Salamina (480) e Platea (479), erano emerse due grandi potenze egemoniche regionali, da un lato Sparta come potenza terrestre e militare, dall'altro Atene come potenza marinara. La militaristica e conservatrice Sparta dominava il Peloponneso mediante un sistema federativo regolato da un patto tra le parti; la democratica Atene, aperta al resto del mondo, sviluppò presto una supremazia imperiale sopra l'Attica e le numerose città costiere e isolane. L'attrattività di Atene per le classi inferiori della restante Ellade si basava non da ultimo sulla sua forma di vita e sulla sua costituzione democratica. Essa si giocò però ben presto questo vantaggio in termini di popolarità a causa di una arrogante politica di potenza che si autocelebrò mediante l'edificazione dell'Acropoli e trovò la sua figura centrale in Pericle, come capo di fatto (formalmente non era che uno dei dieci "strateghi" e doveva essere riletto regolarmente). La guerra contro l'impero persiano era stata appena vinta, quando si manifestarono le prime tensioni tra le città ancora alleate. Già nel 460, cioè meno di venti anni dopo, deflagrò la cosiddetta prima guerra del Peloponneso, che fu caratterizzata dal fatto di essere combattuta e condotta alla periferia e cioè da e tra i rispettivi alleati delle due parti e non, in prima persona e direttamente, dalle potenze egemoniche. Dopo quindici anni di guerra relativamente innocua si giunse a un accordo cinquantennale di pace tra Atene e Sparta, con il quale entrambe avevano modo di garantirsi le rispettive zone d'influenza e la

cui equità non può essere messa in dubbio. Entrambe avevano interesse alla pace, entrambe avevano solo qualcosa da perdere con la guerra. Ma l'invidia reciproca e la sfiducia permase, in particolare perché la cosiddetta pace di Nicia (445) garantì ad Atene una fase di crescita economico-culturale senza eguali, che oscurava la grandezza di tutte le altre città greche, mentre Sparta, rispetto ad essa, finì per essere superata da ogni punto di vista, eccetto come potenza militare terrestre. Perché questa pace, al cui mantenimento ambedue le parti nutrivano un fondato interesse e per la cui salvaguardia era stato addirittura, innovazione di primo rango nella storia universale, istituito un tribunale arbitrale nel caso di eventuali conflitti, perché questa pace venne rotta dopo soli quindici anni, è una domanda che ha continuato a occupare la storiografia antica. Qui non posso trattarla neppure per sommi capi. Tucidide comunque inizia la sua cronaca con lo scoppio di questa seconda guerra del Peloponneso. Alla fine vi fu sì formalmente un vincitore, Sparta, ma entrambe le parti in guerra, compresi i loro alleati, uscirono rovinate dal conflitto: la guerra fratricida era durata quasi trent'anni (431-404). In conclusione le città greche, completamente indebolite e impoverite, furono annesse alla Macedonia sotto Alessandro, più tardi detto il Grande, nel suo impero mondiale.

Il contributo epocale dello storico Tucidide non consiste soltanto nel fatto di aver redatto una cronaca anno per anno della guerra con apparente distaccata neutralità e fredda obiettività, bensì di aver fornito una spiegazione che non si accontenta delle motivazioni e degli argomenti esplicativi addotti dai protagonisti. Al contrario, Tucidide giunse alla conclusione che quelle motivazioni, di cui offre un resoconto esaustivo, così come vennero esposte dalle figure guida e dagli inviati diplomatici innanzi alle rispettive assemblee popolari (nella maggioranza delle città, ma soprattutto in quelle di parte ateniese, erano i cittadini a poter decidere "democraticamente"!), non corrispondevano alle vere cause della guerra. Ancor più importante: di queste vere cause della guerra la maggior parte dei protagonisti non erano neppure del tutto coscienti. In realtà, secondo Tucidide, in gioco non furono l'onore, il rispetto degli accordi presi, oppure la contrapposizione tra democrazia (ateniese) e militarismo (spartano), bensì pretese di dominio e di potere in concorrenza tra loro, la contrapposizione tra potenza terrestre (Sparta) e potenza marittima (Atene), il controllo egemonico di alleati più deboli e le controversie provocate tra questi alleati dall'altra grande potenza. La storia, la politica degli «Stati», qui delle polis, viene vista come un gioco infinito e violento per la conquista del potere. Non si tratta di «valori», bensì di «interessi», non di ideali, ma di puro e semplice dominio, non di ragione contro torto, bensì del diritto del più forte. Il potere fa il diritto, non viceversa. Gli esseri umani soggettivamente possono pure avere altri motivi, sia nella veste di cittadini chiamati al voto, sia in quella di portavoce prescelti della loro città: in realtà, oggettivamente, non fanno che rendere esecutivi gli interessi di potere e le leggi che reggono l'esercizio del potere. E laddove tali leggi non

vengano rispettate, la loro politica, la loro strategia, vanno incontro al fallimento.

Può darsi che tutto ciò oggi non suoni particolarmente interessante e che si sia indotti nella migliore delle ipotesi a tributare in silenzio a questo storico la propria stima. Leggere Tucidide, però, nel contesto della storiografia greca da un lato e della tragedia greca dall'altro, in quanto ulteriore forma di rielaborazione dell'esperienza della guerra, consente di aprire prospettive più inquietanti o più stimolanti. Per quanto concerne il primo contesto (e qui mi affido al già citato Wolfgang Schadewaldt), possiamo rilevare, ad esempio mediante il confronto con Erodoto, che il tipo di interpretazione storica proposto da Tucidide costituisce una «gigantesca riduzione», la riduzione dell'intero processo storico ad alcuni parametri geostrategici e di politica di potenza. È proprio questo riduzionismo a farci sembrare tale storiografia politica così moderna e a consentirci di riconoscere nelle sue anche le nostre categorie, in quanto categorie analitiche di una metodologia realistica che consente di penetrare dall'«apparenza» all'«essenza», di riconoscere dietro il mondo dei fenomeni le leggi regolari motrici e «oggettive», in modo che i protagonisti in primo piano sul palcoscenico della storia risultino nient'altro che «maschere caratteristiche» degli interessi collettivi che essi credono di guidare e determinare, potendo però avere davvero successo solo a condizione di rappresentare le leggi oggettive e gli interessi materiali delle loro rispettive società. La nostra «scienza delle relazioni internazionali», ad esempio, consiste nell'esplicita elaborazione analitica di strutture e conflitti all'interno del sistema mondiale degli Stati sulla base di un tale tipo di leggi, tralasciando ampiamente gli interessi personali e le motivazioni dei protagonisti. Tucidide ci ha aperto gli occhi su questo modo sobrio di considerare gli avvenimenti. Il correlato di questa categorialità analitica è costituito dalla prassi politica: nella misura in cui la politica di potenza è stata qui definita e determinata in modo così convincente e con tale evidenza empirica quale essenza della politica (estera), è divenuta per le generazioni successive una categoria guida, nonché principio di giustificazione della prassi. Il disincanto nei confronti dei modelli di lettura mitologico-poetici della storia e della politica realizzato da Tucidide non ha messo in luce, insomma, la verità della politica come conquista del potere, conservazione del potere, timore di perdere il potere (come in Machiavelli, a lui essenzialmente affine)⁵, bensì solo una verità, una verità ridotta, unidimensionale, che però è stata elevata e promossa a massima del proprio agire e presentata come assoluta da «protagonisti interessati», soprattutto dai rappresentanti e beneficiari della concezione moderna dello Stato. Questa verità ridotta prese forma nel momento della fuoriuscita dell'uomo europeo dalla sua epoca mitologica (e come conseguenza della distruzione del «cervello bicamerale»), conoscendo poi il destino della *self-fulfilling prophecy*: la considerazione della realtà politica attraverso categorie di potere ha condotto all'edificazione di tale realtà nella forma di un agglomerato di potere, che a sua volta

può essere compreso analiticamente nel modo più adeguato ricorrendo alle categorie di potere e interesse (risalenti a Tucidide).

In tal modo Tucidide non solo ha modificato il nostro modo di percepire i contesti mondiali storico-politici, mediante il suo radicale riduzionismo razionale, ha modificato anche la realtà stessa di questo mondo, in quanto i protagonisti della sfera politica, del politico, si comportano e agiscono loro stessi come se il potere fosse l'unica moneta di scambio con cui si possano saldare i conti. In nessun episodio della *Guerra del Peloponneso* tutto ciò viene messo in rilievo, e così brillantemente e succintamente narrato, come nel *Dialogo dei Melii* (v, 84-116)⁶, testo a ragione famoso. E non è certamente un caso se Tucidide in generale e il *Dialogo dei Melii* in particolare godettero di una congiuntura interpretativa favorevole tra i filologi classici tedeschi e gli storici dell'antichità nell'epoca del Terzo Reich, venendosi a rispecchiare nell'opera storica del nostro la presunta «lotta storica mondiale» del Reich tedesco (dove naturalmente dietro la potenza marittima Atene veniva individuata l'Inghilterra e nella infine vittoriosa Sparta la potenza terrestre della Germania)⁷.

Questo tipo di interpretazioni di Tucidide sarà pure stato dettato da particolari forme patologiche di interesse, ma che egli sia stato giudicato in modo errato da coloro che nella *Guerra del Peloponneso* hanno visto un manuale di *realpolitik*, in special modo di politica estera realistica degli Stati⁸, lo si può evincere da una lettura che non si limiti a dare rilievo ai calcoli politici di potere delle élite dominanti, bensì cerchi di cogliere questa «prima cronaca di guerra» nella sua globalità. Allora emerge, in effetti, un atteggiamento dell'osservatore Tucidide molto diverso da quello di un presunto cronista freddo e sobrio. L'affermazione del grande filologo classico Karl Reinhardt, secondo cui in Tucidide il «non detto» è una componente costitutiva della sua opera, risulta palese specialmente in quelle descrizioni che non potremmo definire altrimenti che terribili, nelle quali la forza di penetrazione e il «messaggio» da esse veicolato deriva dal fatto che qui gli eventi vengono «soltanto», semplicemente riportati. Ma ogni lettore attento comprenderà quale sia il giudizio dell'autore intorno ai protagonisti e alle loro azioni, alle conseguenze della politica realistica di potenza. Prendiamo un qualsiasi brano della *Storia*:

Passò la notte inosservato presso il tempio di Ermes, che dista circa sedici stadi da Micalesso, e di giorno assalì la città, che non era grande. Piombando sui cittadini che non si guardavano e non si aspettavano che, così lontani com'erano, qualcuno risalisse la costa ad assalirli, conquistata la città, visto che le mura erano deboli, in certe parti persino cadute e altrove costruite troppo basse; e le porte erano aperte perché tutti si sentivano sicuri. I traci, piombati su Micalesso, saccheggiarono le case e i templi e uccisero gli uomini senza risparmiare l'età tenera o avanzata, ma ammazzando alla rinfusa tutti quelli che incontravano, donne e fanciulli, e inoltre le bestie da soma e tutti gli altri esseri viventi che vedevano: ché la stirpe dei traci, che sono i barbari più sanguinari, quando piglia coraggio è assetata di sangue. E allora sorse un disordine non piccolo e si presentò agli occhi ogni forma di strage; piombati su una scuola di fanciulli, la più grande del luogo, in cui i fanciulli erano entrati da poco, li

fecero a pezzi tutti quanti. E questa disgrazia che piombò su tutta la città non fu inferiore a nessun'altra, anzi, fu più di ogni altra inaspettata e terribile. (VII, 29)

Oppure prestiamo ascolto a questo passaggio (relativo alla ritirata degli ateniesi dalla catastrofica campagna militare siciliana):

Era una cosa terribile, non a considerare un lato soltanto della loro situazione, cioè il fatto che partivano dopo aver perso tutte le navi e che invece delle grandi speranze di una volta erano in grande pericolo loro stessi e la loro città, ma anche nell'abbandonare il campo ciascuno provava impressioni penose alla vista e alla mente. Ché, siccome i morti non erano sepolti, quando uno vedeva un cadavere di uno dei suoi cari, piombava in un dolore misto a paura, e quelli che venivano abbandonati ancor vivi, feriti e ammalati, infliggevano ai vivi un dolore ancora maggiore e parevano più sventurati degli uccisi. Volgendosi alle suppliche e alle lacrime rendevano indecisi i parenti, implorandoli di portarli via e invocandoli a uno a uno, se mai vedevano uno dei compagni o dei parenti. Pendendo dal collo dei compagni di tenda che ormai partivano, e seguendoli fin dove potevano, restavano poi indietro, se a qualcuno venivano meno le forze e le membra, non senza aver invocato gli dèi e non senza gemiti. Sicché l'esercito, pieno di lacrime e di incertezza, non riuscì a partire facilmente, sebbene lasciasse una terra nemica; e, dei mali, alcuni già sofferti erano troppo grandi per poterli piangere, mentre altri incombevano nell'incerto futuro. (VII, 75)

E un terzo brano ci fa tornare con il pensiero ai massacri più terribili dei giorni nostri:

ammazzavano tutti i nemici che trovavano. E, fatti uscire dalle navi tutti quelli che avevano persuaso ad imbarcarsi, li giustiziarono; andati al tempio di Era, convinsero circa cinquanta persone, tra i supplici che vi erano, a sottostare al giudizio, e li condannarono a morte tutti quanti. Ma la maggior parte dei supplici, che non fu persuasa, quando vide l'accaduto si dette la morte nel tempio, gli uni agli altri, e alcuni si impiccarono agli alberi, altri si ammazzarono come ciascuno poté. E per la durata di sette giorni in cui Eurimedonte, arrivato con sessanta navi, si fermò a Corcira, i corciresi uccisero tutti quelli che consideravano loro nemici: a quelli che avevano abbattuto la democrazia rivolgevano appunto questa accusa, ma alcuni altri perirono anche per inimicizie personali, e altri che erano in credito di denaro furono uccisi dai loro debitori. Si usò ogni genere di morte e quello che suole accadere in casi simili avvenne tutto quanto, e si andò anche più in là, ché il padre uccise il figlio; e alcuni venivano trascinati fuori dal tempio e furono uccisi accanto a esso; altri infine morirono perché erano stati murati dentro il tempio di Dioniso. (III, 81)

Soltanto in un'occasione Tucidide rinuncia alla sua posizione di cronista sobrio, parlando esplicitamente di «ogni forma di corrompimento dei costumi», che, quale conseguenza della «sete di potere con la sua bramosia e la sua ambizione», ha invaso l'intero mondo ellenico: la sfiducia diviene una virtù pubblica, lealtà e fedeltà acquistano il valore di stupidità e scempiaggi-

ne, gli sciocchi si prendono il proprio con la violenza, i «deboli di spirito» trionfano sugli intelligenti, e ciò in entrambe le parti (III, 82 sgg.).

Ciò che però Tucidide fondamentalmente "passa sotto silenzio", per consentire al lettore di disporre della medesima distanza che nel descriverli ha posto tra sé e gli avvenimenti, era la verità relativa ai risultati della politica di potenza come emerge *de facto*. Certo furono commessi da entrambe le parti molteplici errori tattico-politici e strategici; quel che alla fine resta, però, è il fatto che qui due antagonisti spingono la logica della politica di potenza fino alle sue estreme conseguenze, finendo così per cadere in rovina insieme ai loro alleati satelliti. Tucidide è quindi contemporaneamente lo scopritore del potere quale principio propulsore della necessità storica e il "disvelatore" dell'altra verità, e cioè che una politica di potenza conseguente, realistica, pensata fino in fondo e condotta alle sue conseguenze ultime ha esiti letali. E sono sempre – in senso storico reale se seguiamo la sua cronaca – gli intelligenti uomini di Stato a cui riesce di distogliere in continuazione i loro popoli dal desiderio di pace. "Istintivamente" gli spartani, come pure gli ateniesi con il loro autogoverno democratico, erano a favore di una soluzione pacifica dei conflitti. Ma da un lato il lungimirante Pericle, che aveva riconosciuto l'inconciliabilità tra impero marittimo e dittatura militare spartana, riuscì a convincere i suoi concittadini di questa "analisi politologica", dall'altro i demagogici rappresentanti dei sostenitori dell'alleanza con Sparta si appellarono all'«onore» dei cittadini soldati e li spinsero alla guerra. E ogni qualvolta i cittadini avevano l'impressione che si fosse andati troppo oltre, i propagandisti della guerra, avidi di gloria, riuscivano nell'impresa di conquistarli nuovamente alla logica della politica di potenza. Così si vede, ad esempio, il tanto lodato Pericle dire esplicitamente al popolo che tutti i cittadini ateniesi sono partecipi della costruzione dell'impero e che l'odio che in tal modo la polis si è guadagnata avrebbe distrutto tutto se non fosse stato mantenuto sotto controllo mediante ulteriori repressioni.

Né dovete credere che ora si lotti per una cosa sola, per la libertà o la schiavitù: al contrario, anche riguardo alla perdita dell'impero, anche riguardo al pericolo che vi deriva da tutte le inimicizie che voi avete sollevato col comandare. Dal comandare voi non potete più tirarvi indietro, anche se qualcuno, spaventato dalla presente situazione, per ignavia vorrebbe farlo, sostenendo la parte dell'uomo onesto. Voi possedete in questo potere quasi una tirannide: esercitarla può sembrare ingiusto, ma abbandonarla è pericoloso. (II, 63)

Analoghe parole d'ordine finalizzate al prolungamento del conflitto (e qui si palesa di nuovo l'attualità del modo di comprendere la storia basato sul principio della politica di potenza di questo autore greco) furono diffuse dalla classe dirigente nazista verso la fine del Terzo Reich: «Guai a noi se i russi, dopo tutto il male che gli abbiamo arrecato, finiranno per vincere questa guerra...».

Questa attualità è però la conseguenza di una riduzione del politico, divenuta storicamente gravida di conseguenze, a un'unica dimensione, a un'uni-

ca motivazione, a un'unica categoria analitica e prassiologica, quella del potere. La scienza delle relazioni politiche tra gli Stati è così semplice che, per dirla con un'espressione polemicamente affilata, è possibile «padroneggiarla» dopo due o tre semestri di studi universitari di politica internazionale: allora la si chiama «riduzione della complessità». Noi non possiamo ritenere Tucidide responsabile di questo stato di cose, o per esprimerci più correttamente: attraverso il suo silenzio, il suo «non dare voce» a ciò che aveva compreso sulle conseguenze distruttive della politica di potenza, della *realpolitik*, esige troppo da noi, i suoi discendenti e lettori. Metodologicamente Tucidide rimane nondimeno un riduzionista, però ad altissimo livello, e solo in ragione di ciò conviene continuare a farne sempre oggetto di discussione.

Per far emergere ancor più chiaramente questa critica al riduzionismo, come formidabile esempio di chiarificazione scientifica, possiamo imboccare un altro percorso di ricerca della verità nel bel mezzo della catastrofe, della drammatica e strisciante autodistruzione del mondo ellenico, in particolare del miracolo ateniese. Il secondo capitolo è stato dedicato al tema della scoperta e dell'esperienza discorsiva della dimensione politica sul palcoscenico, nella forma della tragedia. Come all'inizio della breve classicità ateniese viene a trovarsi l'*Oresteia* di Eschilo, quella grande "illustrazione" mitologica dell'autodeterminazione cittadina, della "democrazia", così negli anni della decadenza incontriamo nuovamente i tragediografi nella loro veste di ricercatori delle cause, questa volta però delle cause dei malanni della società e non della sua nascita istituzionale. Nell'anno 425, quattro anni dopo la grande epidemia di peste ad Atene, della quale era caduto vittima (probabilmente) anche Pericle, venne messo in scena per la prima volta *Edipo re* di Sofocle. La vicenda si svolge a Tebe, colpita da una inspiegabile e terribile epidemia contro la quale nessuna supplica rivolta agli dei produce risultati. Alla fine il re di Tebe, Edipo, ordina di interrogare un indovino e l'oracolo di Delfi, promettendo misure radicali sulla base del verdetto. Ne risulta che il suo predecessore sul trono, re Laio, era stato assassinato, ma il suo uccisore non era mai stato trovato né punito. Una storia, quindi, di vicende passate non rielaborate e superate, questa era la ragione dell'imperversare della peste a Tebe. Edipo, con il suo fanatismo per la verità, va al fondo della cosa, e si scopre che lui stesso è l'assassino, che Tebe era sì governata con successo e bene, ma da un criminale⁹.

A differenza del «riduzionista» Tucidide, nel dramma di Sofocle viene messa in scena una verità così complessa e piena di contraddizioni che quest'opera è rimasta fino a oggi uno dei pochissimi monumenti alla dimensione tragica dell'esistenza umana. Ma proiettato sul piano politico, *Edipo re* mostra che anche il leader politico di maggior successo, più famoso e popolare può essere fonte di sventura, laddove il riferimento al grande uomo di Stato evidentemente va inteso nel senso seguente: ha cercato Pericle di soddisfare il criterio socratico della conoscenza di se stessi? È stato veramente un grande leader? Non ha forse trascinato il popolo di Atene, con i suoi argomenti presentati in modo così convincente, in questa guerra funesta? E sul-

l'altro versante, il popolo rappresentato sulla scena dal coro non è forse corresponsabile della grave sciagura che ha colpito la polis, perché non si è mai occupato della propria storia come di quella di Pericle, e cioè ha vissuto alla giornata, non servendo la verità, bensì le smanie di conquista del mondo e di dominio, allontanandosi così dagli dèi? È una società opportunistica, dedita alla rimozione del proprio passato quella che Sofocle tratteggia nel secondo decennio della guerra. Ma non è noto se i cittadini di Atene gli prestarono ascolto, o se compresero il senso delle sue domande.

Nell'anno 416 gli ateniesi avevano occupato la città di Melo, rimasta neutrale (l'avvenimento diede a Tucidide l'occasione di scrivere il citato *Discorso ai Melii*), e uccisero tutti gli abitanti maschi; donne e bambini vennero venduti come schiavi. Un anno dopo venne messa in scena per la prima volta ad Atene *Le Troiane* di Euripide, un unico grande canto di lamento delle donne della distrutta Troia in cammino verso la prigionia, ovvero la schiavitù greca. Il *demòs*, il popolo, non si accorse probabilmente del fatto che gli veniva messo davanti uno specchio in cui guardarsi: così come voi ieri avete trattato Melo, potrete a vostra volta essere trattati in futuro (e così doveva accadere poco più di dieci anni dopo), se non vi renderete conto che questa guerra non ha alcuno scopo o fine razionale ma che è stata generata solo da stupidità, vanità, sete di gloria e boria maschile. Nessuna legge storico-universale sulla contrapposizione tra "potenza terrestre" e "potenza marittima", o quali che siano le false dottrine riduzionistiche dell'analisi razionale. Quanto più si cerca di liberarsi da questa falsa razionalità, esponendosi alla complessità delle cause della guerra (e la "stupidità" in tutte le forme in cui si manifesta è complessa!), maggiori sono le chance di riuscire nell'impresa di evitare la catastrofe. Essa non venne evitata; l'opportunità d'individuare la verità, offerta dai tragediografi, non venne percepita. A differenza della «dottrina» di Tucidide, non lo è stata fino ai giorni nostri, oppure solo in modo limitato. Non da ultimo proprio per questo motivo dovremmo cercare di correggere questo grande errore storico.

6. Astrazione e dominio

Heiner Müller, che più di ogni altro drammaturgo tedesco contemporaneo si è interrogato intorno all'attualità delle grandi mitologie greche, vedeva in Ulisse ed Edipo due figure centrali nelle quali si può cogliere il grande sviluppo distorto, l'unilateralità del modo razionalistico occidentale di vedere il mondo e distruggere la natura. Con Ulisse, nel *Filottete*, fa la sua comparsa sulla scena «una nuova specie, l'animale politico», che nutre in sé l'«orribile pensiero secondo cui il valore intrinseco di un funzionario morto non è inferiore a quello di uno vivo, o addirittura superiore». Ulisse apre la strada alle conseguenze «dell'emancipazione degli esseri umani dalle condizioni naturali, alla bomba a neutroni»¹. In modo simile, l'autoaccecamento di Edipo viene interpretato come il momento della nascita del pensiero puro, astratto, di un universo che rinuncia al reale a favore della pura *ratio*, un universo del pensiero irresponsabile, assoluto, della pura ragione («[...] che dolce è abitare/dove il pensiero abita, da tutto lontano», si legge nel testo citato). Sofocle caratterizza, nelle figure del *Filottete* e dell'*Edipo re*, il dualismo nascente tra teoria e prassi mediante l'eliminazione della dimensione sensibile, l'«astrazione» della ragione e la ricostruzione del mondo a partire da questa «pura ragione», la cui «formulazione più radicale è costituita dal fungo atomico di Hiroshima». Müller parla qui di un'«impronta romana di Sofocle [...] con lo sguardo rivolto verso la guerra di Troia quale deviazione sanguinaria della storia che doveva condurre alla fondazione di Roma, e avrebbe posto fine all'era della Grecia». Ulisse ed Edipo assumono il valore, secondo il commento di Wolfgang Emmerich, «di incarnazioni della "pura ragione" in extremis, che ha determinato i destini della civiltà europea in modo decisivo fino ai limiti della barbarie»², laddove il procedimento dell'«astrazione» costituisce l'elemento conoscitivo chiave per la descrizione della modernità.

L'eliminazione della dimensione sensibile e l'astrazione, quali procedimenti che si muovono in direzione opposta rispetto alla scoperta della libertà e all'autodeterminazione dei cittadini della polis nella fase della sua auto-

distruzione a seguito della guerra del Peloponneso, sono però nello stesso tempo correlati del dominio. Dobbiamo pensare insieme astrazione e dominio, riconoscerne la reciproca appartenenza: il dominio di esseri umani su altri esseri umani come ripiegamento del politico, oppure come permanente pericolo immanente allo stesso, va di pari passo con la fuoriuscita dell'umanità dalla condizione di natura e con la sottomissione della natura a leggi astratte. Wolfgang Schadewaldt rinvia alla parentela tra il riduzionismo storico-politico del puro calcolo di potere razionale di Tucidide e il riduzionismo scientifico che Democrito aveva sviluppato con la sua teoria degli atomi, sulla scorta di Parmenide³. Entrambe queste forme di riduzionismo costituiscono a un tempo astrazioni e forniscono categorie di dominio che, a partire da quel momento, condizioneranno il nostro mondo, se addirittura non lo domineranno. Nel momento in cui questo «demone» di una visione del mondo razionalistica e orientata al dominio è stato fatto uscire «dalla bottiglia», la realtà stessa si modifica, quella realtà per l'appunto che è reale solo nella misura in cui noi siamo in grado di comprenderla categorialmente. Essa ci appare solo in quanto disponiamo delle categorie conoscitive per comprenderla, cioè in quanto siamo nella condizione di coglierla linguisticamente e definirla. Fino a che Sigmund Freud non scoprì nel dramma di Sofocle l'immagine primaria di un «complesso di Edipo», un tale «complesso di Edipo» non esisteva, proprio perché non disponevamo dei concetti atti a coglierlo. Soltanto ora possiamo riconoscerlo retrospettivamente in molteplici costellazioni letterarie del passato, benché possiamo lasciare aperta la questione se Freud, in tal modo, abbia veramente rintracciato una struttura umana basilare. Qualcosa di analogo vale anche per la scoperta da parte di Tucidide del primato della potenza, del potere nelle relazioni tra le diverse società. Solo attraverso lui e il suo apparato concettuale la politica di potenza è divenuta reale, giacché era così stata riconosciuta e poteva essere a sua volta strumentalizzata e applicata. Tucidide ha realizzato la sua opera irreversibile di disincanto del mondo del politico appena poche generazioni dopo la sua scoperta. Ha affondato lo sguardo nelle leggi e nella regolarità della politica, dando ad esse una formulazione, rendendo possibile il loro insegnamento e apprendimento: «La mancanza del favoloso in questi fatti li farà apparire, forse, meno piacevoli all'ascolto, ma se quelli che vorranno investigare la realtà degli avvenimenti passati e di quelli futuri (i quali secondo il carattere dell'uomo saranno uguali o simili a questi) considereranno utile la mia opera, tanto basta» (I, 22). Non sono né gli dèi (tesi di cui gli esseri umani «fino a Tucidide» per così dire erano convinti) a guidare i destini dei popoli, né gli esseri umani, discutendo nelle loro assemblee democratiche, a determinare autonomamente il loro futuro sulla base di libere decisioni. Sono i grandi leader, nella misura in cui prestino consapevole attenzione alle ferree leggi della politica di potenza e siano in condizione di metterle in pratica, perché ad esse dobbiamo sottostare tutti. Chi per cecità o ostinazione vi si oppone, finirà per trascinare il suo popolo con sé nell'abisso. L'arte della conduzione politica con-

siste nella conoscenza delle grandi ed eterne leggi della lotta per il potere e nella relativa "opera di convincimento" esercitata sui governati.

Con Tucidide, e solo a tale scopo vi si fa qui nuovamente riferimento, veniamo a trovarci all'inizio della politica come astrazione. Il conflitto strutturale tra potenza marittima e potenza terrestre rilevato dal grande storico greco nessuno poté mai coglierlo a livello di percezione sensibile; fu soltanto il risultato di un lavoro di astrazione storico-scientifico sul "concetto". Fu questa, per dirlo con parole moderne, la prima acquisizione conoscitiva sociologica in assoluto, la quale consiste nella formulazione di una legge a un tale livello e grado di astrazione che non può essere esperita empiricamente, ma solo fondata in termini logico-razionali. E si trattò con ogni probabilità della legge politica di maggior successo tra tutte quelle elaborate scientificamente che vennero formulate dai successori di Tucidide. Per l'autore della *Guerra del Peloponneso*, Pericle fu il più grande dei leader del suo tempo in quanto era stato in grado di cogliere con acume la legge della politica di potenza che si nascondeva dietro il conflitto con Sparta e, sulla base appunto di tale conoscenza, fu capace di trascinare in guerra, con la sua forza di persuasione e ostinazione, i pacifici ateniesi, convincendoli del carattere strategico dell'inimicizia con Sparta. Destinata a restare nel mondo delle ipotesi è la domanda se, qualora non fosse stato colto così "prematuramente" dalla morte, non avrebbe saputo condurre la guerra in modo meno avventuroso di quanto non fecero i suoi eredi politici. *De facto* Pericle, e con lui il suo teorico occulto, Tucidide, ha aperto la porta a quella politica strategica di potenza e degli interessi statuali, dal punto di vista della quale il popolo è destinato a rimanere una massa in stato di minorità, nel migliore dei casi una massa da educare, per lo più una massa acclamante, materiale disponibile in funzione del raggiungimento di scopi "più elevati". Ciò che qui e in seguito viene prodotto in termini di scienza sociale è un sapere del dominio, l'astrazione dalla molteplicità e varietà delle relazioni sociali, soprattutto quelle tra diverse società, la distillazione di verità che risulteranno rilevanti in termini di indicazioni operative per l'azione solo per i leader, l'élite e le classi politiche. Allo stesso modo in cui è possibile trovare una giustificazione per la tesi, in apparenza assurda, dell'esistenza di una linea di continuità Edipo-Hiroshima, si può, a mio giudizio, istituire un parallelo tra Pericle/Tucidide e il mondo della guerra fredda di oggi. (A proposito: Sofocle, nella sua figura di Edipo, ha identificato il Pericle idealizzato da Tucidide quale responsabile della grave crisi della democrazia ateniese).

Questa tradizione che ci conduce fino alla modernità ebbe inizio già nell'antichità romana con la lettura della *Guerra del Peloponneso* nei termini di un manuale di (detto con parole moderne) politica estera, ossia dell'arte di governo. Da tale fonte trasse ispirazione, tra gli altri, lo storico romano Plutarco, le cui *Vite parallele*, assieme agli scritti del successore di Tucidide Senofonte, costituirono i testi esemplari, le letture d'obbligo per l'educazione dei principi a partire dall'epoca moderno-rinascimentale e fino al termine

del diciottesimo secolo. E alle strategie di politica estera, ai parametri di giudizio, alle visioni del mondo di tale modernità degli Stati hanno continuato ad attenersi le classi politiche dell'epoca post-rivoluzionaria europea dei secoli diciannovesimo e ventesimo sulle orme di monarchi e principi ormai privati del loro potere. Tra tutti i grandi mutamenti sociali introdotti in epoca moderna, il modo di concepire la politica estera – oggi diremmo: il sistema internazionale –, la "visione del mondo" ad esso relativa risulta essere la componente che ha subito il minor numero di modifiche. Noi siamo ancora seguaci di Tucidide, sia nelle vesti di osservatori analitici sia nella pratica della diplomazia. Entrambi i ruoli vanno di pari passo, si sviluppano parallelamente al di là delle differenze critiche rilevabili.

«Astrazione e dominio» è il tema di questo capitolo. Si tratta, prima di tutto, esclusivamente della forma esteriore attraverso cui l'astrazione propria del discorso politico si è potentemente e produttivamente manifestata in senso storico: la politica estera. Benché sia grande la tentazione di continuare a sviluppare questo plesso tematico ancora in riferimento alla guerra del Peloponneso nelle sue vesti di massima catastrofe europea prima del ventesimo secolo, preferiamo spostarci sul terreno, a noi più familiare, della storia moderna e contemporanea. Al riguardo, la questione di fatto di cui qui si tratta appare relativamente semplice, solo nel dettaglio il problema diviene complesso, si differenzia e acquista connotati contraddittori. La questione di fatto: così come fu scoperta per la prima volta da Pericle/Tucidide ed elevata al rango di legge della dimensione politica, del politico, ha preso piede tra i governanti una visione del mondo suscettibile sì di modificazioni in corrispondenza delle diverse circostanze storiche, ma comunque specifica della dimensione del dominio. Tale visione si differenzia chiaramente da altre, reali o possibili che siano: geografiche, culturali, religiose, climatologiche ecc. La *Weltanschauung* specifica del dominio raffigura il mondo esclusivamente, o comunque prevalentemente, quale sistema di coordinate di rapporti di potenza. La cartina del mondo che il dominio politico sviluppa mentalmente consiste in una rete di aggregati di potere, laddove a ciascuno di essi viene attribuito tanto peso a seconda della quantità di potenza che può essere posta sul suo piatto della bilancia: potenza militare, economica, ideologico-culturale, esattamente in questo ordine. Osservando che questa cartina del mondo va soggetta a continui mutamenti a seconda delle particolari circostanze storiche, intendevo fare riferimento tra l'altro al fatto che solo pochi decenni fa, ad esempio, le dimensioni della popolazione rappresentavano un importante fattore di potenza, mentre oggi costituiscono piuttosto un elemento di debolezza, di im-potenza. Questa cartina del mondo consiste inoltre in regioni all'interno delle quali una potenza relativamente piccola o media può rappresentare, rispetto ai suoi vicini, una grande potenza. Infine, questa cartina mondiale delle potenze, a differenza soprattutto di quelle geografiche, viene a trovarsi in continuo movimento, giacché i suoi "continenti" si spostano ininterrottamente, aumentano di dimensione o diminuiscono, e paesi interi scom-

paiono, oppure altri fanno la loro prima comparsa e possono raggiungere una posizione di primo piano. Le superfici marine prive di terre, per proseguire nel confronto con le mappe geografiche, non sono certo di grandi dimensioni sulla carta delle potenze politiche, nondimeno esistono, e cioè laddove si verificano i cosiddetti vuoti di potere, presunte zone prive di potenze, oppure situazioni di squilibrio. Un paese diviene troppo forte rispetto al vicino, Stati si uniscono in alleanze e si mettono in concorrenza per acquisire nuovi potenziali alleati, e chi non si associ a nessuno dei blocchi verrà trattato nei termini di un vuoto di potere e posto innanzi alla minaccia di doversi decidere per gli uni o per gli altri (così accadde anche ai Melii in Tucidide...).

Questa cartina mondiale, questa "immagine del mondo", viene disegnata a partire dalla prospettiva a volo d'uccello del dominio: la distanza da cui i dominatori gettano il loro sguardo sul "mondo" e quella da cui percepiscono l'esistenza del proprio popolo si differenziano solo quantitativamente e non qualitativamente. Infatti il dominio, il potere di esseri umani su altri esseri umani, si nutre della distanza creata tra il "sopra" e il "sotto", deve distaccarsi dal mondo dei "dominati", astrarre, sia pure in contemporanea presenza di un meccanismo variegato di riassicurazione legittimatoria poggiante su una rete verticale di feedback. La storia del dominio ha prodotto una gran quantità di tecniche di distanziamento, ritualizzate dai governanti che, dopo la constatazione fisiologica, piuttosto tardiva, secondo cui nelle vene dei monarchi e dei nobili non scorre affatto sangue blu (allorché la prima testa di monarca venne tagliata), hanno subito modifiche piuttosto nella forma che nei contenuti. Non procederemo qui a una loro ulteriore analisi. Ma al distanziamento del dominio corrisponde la prospettiva dell'astrazione: gli esseri umani sono esseri che vanno dominati, sia come sudditi che come elettori da adulare a intervalli regolari, e sono i metodi del dominio esercitato su di loro che condizionano quella prospettiva. Gli esseri umani vengono percepiti in termini prevalentemente quantitativi, soppesati, misurati, coinvolti nei calcoli di potere del dominio. Allo stesso modo funziona la prospettiva a partire dalla quale si guarda all'universo degli Stati, un gioco del dominio sugli esseri umani mediante astrazione dalla loro singola individualità, solo che qui, a livello delle macro-relazioni di potenza, non si astrae più dai singoli bensì da tutte le altre caratteristiche attraverso cui le diverse società si distinguono tra di loro assumendo le proprie specifiche peculiarità. L'astrattezza sublimata, privata della dimensione sensibile, che si sottrae alla realtà delle relazioni interumane, viene formulata da Hegel nel modo seguente:

L'agire del dominio consiste nel non essere legato ad alcun determinato esseri, alla generale singolarità dell'esserci in assoluto, alla vita.⁴

Nella carta politica mondiale delle grandi e piccole potenze non trovano posto le culture, le religioni e le lingue degli esseri umani viventi in società, la pluralità di etnie e razze, delle diverse tradizioni e modi di vita. Il dominio

non si è mai interessato di tutto ciò, e nel caso abbia nutrito un interesse al riguardo, è stato di tipo esclusivamente strumentale. Nella delimitazione delle sfere di dominio, e con maggiore rigidità a partire dalla "pace di Westfalia" del 1648, i detentori del potere non si sono mai preoccupati se i confini da loro tracciati andavano a sovrapporsi trasversalmente a forme più antiche di vita comunitaria, se separavano ciò che in precedenza aveva fatto parte di una unità, oppure se finivano per porre sotto il proprio dominio unitario realtà che non necessariamente desideravano trovare posto sotto un unico tetto. Tutte le cosiddette "nazioni" sono state partorite da progetti razionali o di dominio e la loro coscienza nazionale, ammesso che in qualche luogo ce ne fosse o ce ne sia una, è sempre stata il prodotto di un'opera di indottrinamento spirituale e di una "costrizione debole". Nel caso della suddivisione dell'Africa nell'ultimo quarto di secolo, questo vecchio metodo di fissazione di "claims", di sfere d'influenza, fu applicato a un intero continente: si prese una grande cartina geografica - così accadde nel corso del Congresso di Berlino del 1884-85 -, un righello e una robusta matita. Il continente che in tale occasione venne suddiviso (tra l'altro allo scopo di non far nascere alcun "vuoto") nessuno degli egregi signori presenti l'aveva mai visitato, conosciuto, per non parlare poi delle persone i cui destini venivano così sanzionati. Astrazione e dominio. Dopo la seconda guerra mondiale venne ripetuta questa procedura che di per sé era stata già applicata in un'epoca più lontana, assai più lontana del 1648, con la suddivisione (o l'unificazione) delle sfere di dominio sulla base di interessi dinastici. Shakespeare inizia la sua tragedia dedicata a re Lear, psichicamente cieco nel suo potere assoluto, con l'arbitraria suddivisione del suo paese tra le sue figlie. Allorché i Medici, nel quindicesimo secolo, vennero a trovarsi all'apice della loro potenza, che a suo modo costituiva una forma di potenza mondiale, fecero dipingere alle pareti del loro gabinetto, nella sede del governo, il Palazzo della Signoria, una serie di cartine regionali che unite insieme raffiguravano il mondo. Qualcosa di simile il visitatore trova nelle stanze da lavoro private di Filippo II all'Escorial, dalle quali egli reggeva veramente le sorti di un impero universale sul quale «non tramontava mai il sole» (il che sarà commentato più tardi con scherno da Georg Christoph Lichtenberg: «Tutto dipende però da quello che il sole nel suo cammino finisce per vedere»). Nel corso della conferenza di guerra del 1943-45 i cosiddetti tre grandi si divisero tra loro questa volta (quasi) l'intero pianeta, tracciarono confini la cui esistenza non poteva essere giustificata nel modo più assoluto da alcun argomento storico-sociologico o d'altro genere, con la sola eccezione delle sfere di dominio; e laddove non apparve possibile condurre in porto l'impresa con cippi confinari, si giocò con destrezza con le percentuali piene dell'«influenza» sui rispettivi governi. E ancora una volta nessuno degli egregi signori conosceva l'oggetto dell'impresa, i paesi e le genti con cui avevano a che fare. Solo del potere e delle sue leggi, così come era stato tramandato, insegnato e ripetutamente messo in pratica dalla tradizione iniziata con Tucidide, capivano qualcosa: dominio mediante astrazio-

ne. Più tardi, negli anni Sessanta e Settanta, nel quartier generale della NATO a Bruxelles si trovavano cartine geografiche del mondo, certamente dal punto di vista artistico molto meno pretenziose delle loro antenate fiorentine o spagnole, ma più chiare dal punto di vista politico: tutti i paesi a regime comunista erano colorati in rosso, i fedeli paesi occidentali in blu e i vili-opportunisti paesi neutrali coperti da un tratteggio.

In assoluto, i lunghi decenni della guerra fredda possono essere considerati come un periodo dominato dalla più estrema forma di semplificazione della carta geografica del dominio mondiale. Essa fu sempre semplice, astratta, irrealista quanto basta, anche se le azioni di coloro che la crearono, la presero in consegna e la adattarono ai loro interessi e alle mutate circostanze, ebbero conseguenze per lo più terribili. Ma nell'epoca del bipolarismo la riduzione aveva raggiunto un livello di assurdità insuperabile. Retrospectivamente possiamo solo dirci fortunati (nient'altro che fortunati!) se ce la siamo cavata ancora un volta, se quei grandi esperti in astrazioni non hanno fatto saltare in aria il mondo intero. Un aspetto del riduzionismo astratto del mondo politico, che ammette solo pochi parametri apparentemente plausibili e calcolabili, è costituito dalla parallela impossibilità da parte degli attori in campo di cogliere tutte le forme di complessità, le differenziazioni, le contraddizioni, insomma dalla loro cecità. Questo mondo astratto vive delle sue dissolvenze, dell'illusione della sua razionalità, che è soltanto la razionalità della propria costruzione del mondo. Il ministro degli esteri americano Henry Kissinger utilizzò, per descrivere le due superpotenze durante la guerra fredda, l'immagine di:

due ciechi armati in una stanza che si muovono a tastoni mentre ciascuno dei due pensa di essere mortalmente minacciato dall'altro giacché il nemico disporrebbe di un'ottima vista. [...] Naturalmente anche due ciechi armati chiusi in una stanza possono con l'andare del tempo provocare gravi danni l'uno all'altro, per non parlare poi della stanza.⁵

È di per sé evidente che in un mondo a tal punto privato di ogni dimensione sensibile, consistente in astratti rapporti di forza, le unità agenti siano soltanto aggregati di potere (nella modernità: gli Stati) e che non vi sia più alcuno spazio per le categorie costitutive del politico, per la giustizia, la libertà, l'etica, le quali sono corpi estranei. Qui conta solo «l'interesse», come lo chiamò la dottrina della ragion di Stato del diciottesimo secolo. «L'interesse degli Stati» impone questo e «ordina» quello; una politica «ragionevole» è caratterizzata proprio dal fatto che non si lascia guidare dalle motivazioni «pre-razionali» di un'etica interpersonale, che essa pone la ragion di Stato al di sopra dei bisogni vitali e delle convinzioni morali dei singoli. Nella dottrina dello stato dell'assolutismo europeo questo approccio conoscitivo razionalistico ha trovato la sua forma relativamente più pura di espressione⁶, ma le sue radici affondano nell'antichità.

Mentre quella carta geografica mentale del mondo (a volte addirittura dipinta o disegnata) costituisce il prodotto in un certo senso naturale dell'esperienza del dominio a distanza sugli esseri umani, sui popoli e su interi continenti, la sua elaborazione abbisognò tuttavia degli sforzi compiuti, in ogni epoca e sotto i più diversi regimi, da un'intelligenza al servizio dello Stato e del dominio. Soltanto l'azione comune degli intellettuali e dei potenti ha reso possibile conferire a quelle astratte immagini del mondo la loro legittimazione, la loro coerenza spirituale, la loro forza ideologica, facendo del punto di vista dei governanti il punto di vista dei sudditi. Quelli che intendevano essere solo gli educatori dei loro principi finirono per essere invece quelli che giustificavano le loro azioni. Machiavelli, il più grande di loro, per lo meno nella storia moderna europea, come è noto si è messo, in piena consapevolezza, al servizio dei signori del suo tempo e della sua "polis", la piccola repubblica di Firenze. Sapeva, per la verità, di non dire loro nulla di nuovo, a ogni buon conto non nel *Principe*, consapevole piuttosto di dare forma e voce sistematica, e adeguatamente contestualizzata, a quello che essi comunque pensavano e facevano. Da quel momento in poi l'avrebbero fatto non solo con la "coscienza tranquilla" ma anche con idee chiare e un consapevole calcolo, non più o prevalentemente solo in modo istintivo, pescando nella riserva vecchia di secoli degli istinti di dominio. Le tecniche dell'esercizio del potere e della creazione di distanza potevano ora essere imparate grazie al *Principe*.

Il dato di fatto storico che questo testo venne tenuto in scarsa considerazione e poco utilizzato dai governanti non è un argomento a sfavore della tesi di Machiavelli circa la correttezza delle leggi intorno alla conquista del potere, la sua conservazione e la sua perdita. Esso può essere spiegato piuttosto in virtù del fatto che ai potenti non andò particolarmente a genio veder messi in piazza e svelati i loro segreti professionali. È noto che circa duecento anni dopo un machiavellista particolarmente privo di scrupoli, Federico II, non da ultimo per questo motivo fu indotto a scrivere un *Anti-Machiavelli*. Paradossalmente "approfittarono" di Machiavelli - e si vuole significare l'intera classe intellettuale orientata al servizio dello Stato - piuttosto i governati, gli oggetti del dominio. Ciò che i ceti dominanti infatti non capirono, probabilmente ciò che non erano in grado di capire, fu che la scoperta delle leggi del potere, in quanto leggi, veniva ora sviluppata nel senso del riconoscimento della loro validità sovrastorica: opporsi a leggi della natura umana e della società si rivela privo di senso; queste leggi devono essere conosciute e ad esse bisogna sottomettersi. Ma questo sarebbe solo il versante negativo e più debole delle conseguenze che ebbe il disvelamento delle leggi della politica per un più «vasto pubblico». Decisivo fu piuttosto l'effetto disciplinante indotto dalla divulgazione delle leggi della grande politica. Nella misura in cui gli intellettuali, primi tra tutti gli storici, poi a seguire gli studiosi di diritto pubblico, i filosofi e infine una pubblicistica politica in rapida crescita nel diciannovesimo secolo, descrivevano la politica estera degli Stati, il cittadino lettore venne per così dire fatto entrare nei gabinetti dei governanti, poté (o

credette) di poter comprendere i loro discorsi, l'autorappresentazione della loro prospettiva di dominio, e si fece convincere dalla loro logica, così come gli veniva spiegata dagli esperti, o meglio: impietri, per così dire, di rispetto innanzi alle vaste dimensioni astratte della politica mondiale. Ne fu affascinato e introiettò la logica del dominio, si identificò con i suoi leader lungimiranti, che erano in grado di dominare con lo sguardo i destini dei popoli. Nell'ambito della cultura tedesca esisteva a tale scopo l'istituzione dello *Stammtisch* ('tavolo degli avventori abituali'), in paesi climaticamente più felici la «piazza» politicizzante degli uomini, in altri il *pub*, oppure l'osteria, in ogni caso non erano organismi politici eletti quelli in cui veniva discussa con passione l'astratta politica mondiale dei grandi capi di Stato. Mentre Pericle dovette persuadere personalmente i suoi concittadini ateniesi sull'agorà riguardo la sua più ampia visione politica mondiale, nell'epoca moderna europeo fu una pubblicistica storico-politica a svolgere per gli Stati il compito di delimitare l'ambito della grande politica, entro cui il pubblico nazionale poteva esercitare la discussione razionale. In tale contesto ciascun cittadino (le donne erano ovviamente escluse dal discorso), in particolare dopo il post-rivoluzionario diciannovesimo secolo con le sue storiografie nazionali, venne promosso, per così dire, al rango di suo proprio «principe», gareggiando con i governanti nel rispondere alla domanda su quale fosse il modo migliore per «lo Stato» di rappresentare i propri interessi. Tutti conoscevano approssimativamente le regole tutt'altro che complicate delle prospettive strategiche mondiali e si atteggiavano a miniesperti di politica estera.

Nella sua celebre prolusione accademica del 1895, in cui si trova l'altrettanto famosa frase: «Se l'unificazione della Germania doveva essere la conclusione e non l'inizio di una politica tedesca di potenza mondiale, allora dobbiamo avere ben chiaro che una tale unificazione non è stata altro che un gesto giovanile che la nazione ha compiuto in età avanzata e che sarebbe stato meglio non compiere a causa dei suoi costi elevati», Max Weber⁷ rifletteva intorno all'opera di educazione del popolo che andava compiuta da parte della classe dominante e dei suoi assistenti intellettuali («ideologici»), i propagandisti, nelle loro funzioni di comunicatori e di chiarificatori. Il criterio della «maturità politica» di una classe guida sarebbe la sua «capacità di porre di volta in volta i permanenti interessi di *potenza* economici e politici della nazione al di sopra di ogni altra considerazione». Diffondere e trasmettere tutto ciò verso il basso richiede, come detto, un'opera di educazione, poiché gli «istinti» della «massa» sono piuttosto orientati alla quotidianità, alla pace che ai grandi progetti dei grandi.

L'opera di astrazione dai forti interessi materiali va compiuta mediante un'educazione politica che faccia perno sulla sublimazione della propria esperienza concreta (così era possibile, nel periodo precedente alla prima guerra mondiale, da tedesco odiare «i francesi» considerando il fatto che non se ne era mai visto uno in faccia, e viceversa), e attraverso una politica del conflitto che tenda a fomentare lo sviluppo di un «sentimento di appar-

tenenza collettiva, un «noi», a creare una identità nazionale. Lasciamo la parola a Weber:

Una cosa soltanto è vera: nel caso di quelle nazioni in cui la dipendenza della loro fioritura economica dalla loro collocazione nello scacchiere del dominio politico non viene loro giornalmente posta innanzi agli occhi, gli istinti relativi a questi interessi specifici non trovano posto tra le vaste masse della nazione che devono combattere con le necessità della sopravvivenza quotidiana; sarebbe ingiusto pretenderlo da esse. [Soltanto] in momenti di particolare importanza, in caso di guerre, il significato della potenza nazionale viene percepito consapevolmente da loro. In tempi normali però questo istinto politico scompare sotto la soglia della coscienza delle masse.

Non è poi così lontano il tempo in cui i fautori della guerra fredda ci hanno impartito la loro lezione all'Est così come all'Ovest, mettendoci in riga con successo per quasi mezzo secolo grazie all'argomento del pericolo di una guerra, messo in circolazione da ambedue le parti, e alla politica del confronto.

Cento anni fa Max Weber guardava colmo d'invidia all'Inghilterra, la cui classe politica e i cui ideologi storico-politici dell'impero⁸ erano riusciti nell'impresa di trasformare non solo la classe borghese ma anche il proletariato politicamente riluttante in cittadini dello Stato consapevoli della sua potenza: questo sarebbe il risultato, piuttosto che di «un lavoro economico di educazione», di un «momento *politico*: la *risonanza del ruolo di potenza mondiale* che pone lo Stato in continuazione di fronte a grandi compiti di politica di potenza e sottopone i singoli a uno stato cronico di addestramento politico che da noi viene percepito in modo acuto solo in caso di minaccia dei confini». Nei nostri anni Novanta in Germania dominava una situazione simile a quella osservata con occhio critico da Weber: nessun confine era più minacciato, l'esercito pareva, dopo lo scioglimento delle forze armate della ex Repubblica Democratica Tedesca, non aver più alcuna funzione da svolgere, i cittadini levavano appelli alla creazione di una «repubblica federale senza esercito» e quando i militari dei grandi Stati membri della NATO si misero in marcia con l'autorizzazione dell'ONU per la seconda guerra del golfo nel 1991, il governo dovette rifiutare la sua partecipazione sotto la massiccia pressione di un'opinione pubblica impegnata e far buon viso all'accusa secondo cui i tedeschi sarebbero stati dei «lavativi». Naturalmente un tale stato di cose non poteva essere accettato in modo permanente e negli anni successivi i cittadini tedeschi sono stati investiti da un martellamento sia pubblicistico che storico-politico-scientifico⁹, e non da ultimo anche politico, finalizzato a sostenere la tesi secondo cui il proprio governo doveva infine smetterla con la sua politica di comoda assenza sotto la protezione degli «americani», assumendo in prima persona responsabilità a livello di politica mondiale e divenendo finalmente «adulto». Max Weber aveva formulato il dilemma del necessario addestramento all'astrazione del pensiero della politica di potenza mondiale in modo così attuale che, senza alcun dubbio, i no-

stri governanti e i loro intellettuali potevano identificarsi con esso e trovarvi una conferma delle proprie posizioni: «Decisivo anche per il *nostro* sviluppo è se una politica di vasto respiro riesca a porci innanzi agli occhi di nuovo il significato delle grandi questioni della politica di potenza». Proprio questo è quanto i politici tedeschi oggi cercano di realizzare, guardando con invidia ai loro/nostri vicini presso i quali, evidentemente, l'opera di educazione alla politica mondiale è già stata realizzata con successo, e per i governanti risulta più facile recitare la loro parte sul proscenio mondiale con il sostegno del proprio popolo.

Sulla base di tutti gli argomenti presentati è possibile formulare una regola orientativa (provvisoria) che potrebbe suonare come segue: «L'ampiezza e l'intensità del rifiuto da parte di una società di sottostare al suo possibile ruolo di potenza costituisce il metro di misura della sua maturità politica». Naturalmente con ciò non si intende alcun tipo di astinenza a livello politico mondiale, di chiusura, di isolamento, bensì piuttosto il rifiuto di una politica da potenza mondiale, di una politica al livello astratto e distanziato della concorrenza globale o regionale, che tra l'altro venga determinata da valori così astratti, posti al di là di qualsivoglia dimensione di esperibilità sensibile o dei bisogni reali delle popolazioni governate, valori come il prestigio nazionale, l'onore, la fedeltà, l'orgoglio, il salvare la faccia.

Se, ad esempio, il governo della Repubblica Federale Tedesca, a partire dall'inizio degli anni Novanta, intraprende tutti gli sforzi possibili allo scopo di divenire membro permanente del consiglio di sicurezza dell'ONU, ebbene, per un tale scopo non esiste alcuna giustificazione dotata di una sia pur minima plausibilità, eccetto che, e ciò è di sufficiente peso psico-logico: i membri di questo governo tedesco, i suoi diplomatici e gli alti burocrati godrebbero immediatamente di maggior considerazione sul cosiddetto parquet internazionale, li si corteggerebbe di più, li si tratterebbe finalmente alla pari con i vecchi concorrenti Gran Bretagna e Francia, li si libererebbe una volta per tutte dalle stigmate della macchinazione di due guerre mondiali, gli si concederebbe l'accesso nel club più esclusivo della politica mondiale. Non si vuol dire che non si tratti al riguardo di «buoni motivi», possono spiegarsi senza fatica con le categorie della psicologia spicciola. Il tentativo di creare un meccanismo d'identificazione tra governati e governanti, al di là delle differenze di classe, e una identità nazionale mediante il ricorso al prestigio di potenza politica mondiale è vecchio per lo meno quanto la storia dello Stato nazionale, in quanto tecnica di dominio rispetto ad altri soggetti, e così antico quasi quanto l'invenzione della politica stessa.

L'asserzione secondo cui il rifiuto di una politica estera o di potenza sarebbe il metro di misura della maturità politica, ossia l'indice della democraticità, naturalmente deve essere modificata e differenziata a livello empirico. Così si verifica, ad esempio, il fenomeno osservato negli USA dello scarso interesse degli elettori per la politica estera del proprio governo. Con l'eccezione di gravi crisi internazionali, e in questi casi vale ugualmente la tendenza ge-

nerale secondo cui i cittadini si aspettano dal loro governo che si chiami fuori il più in fretta possibile dalla lite che percepiscono come estranea. Un «disinteresse» di tal genere non sarebbe assolutamente paragonabile a un attivo rifiuto di sostegno *post festum*. La neutralità della Svizzera o della Svezia non è veramente comprensibile senza tener conto della profonda presenza della democrazia nella loro cultura politica, così come quasi tutti gli osservatori furono del tutto sorpresi dall'incredibile successo dell'iniziativa referendaria per l'abolizione dell'esercito svizzero (35,6 per cento nel novembre 1989). Anche l'opposizione contro un "ruolo mondiale" in Germania merita di essere interpretata come un segno incoraggiante di civiltà e consapevolezza civile.

«Dominio e astrazione» significa sia "astrazione mediante dominio" che "dominio mediante astrazione": il dominio viene riprodotto e si riproduce attraverso l'eliminazione dal discorso politico di qualsivoglia dimensione sensibile, e viceversa una tale sublimazione, e cioè la formazione, sottratta a qualsivoglia forma di verificabilità, di opinioni e giudizi inerenti oggetti astratti quali «equilibrio delle potenze» o «sicurezza strategica», costituisce il presupposto per il dominio di esseri umani su altri esseri umani che a loro volta compaiono solo nelle vesti di grandezze statistiche, quali elettori (oppure nella forma di risultati di sondaggi), quindi in modo astratto. La critica del binomio "dominio e astrazione" può però assumere solo la forma della loro sovversione attraverso la riconquista di un'autocoscienza civile da un lato e la costruzione di strutture caratterizzate da responsabilità individualmente esperibili dall'altro.

Dopo avere concluso questo capitolo, ho scoperto casualmente un breve testo del grande filosofo della religione Martin Buber, il quale (la mia intima soddisfazione è comprensibile, credo) spiega la guerra fredda con l'astrattezza della politica, criticandola, e, allo scopo di superarla, lancia un appello a cominciare «dal veramente concreto, dalla vita fattuale degli uomini fattuali che è stata truccata pesantemente e incrostata dall'illusoria esteriotà politica». Sotto il titolo *Astratto e concreto*¹⁰, afferma:

Malgrado l'imponente fenomeno dei gruppi di Stati in lotta accanita tra di loro esistono ancora quelli, gli esseri umani. Se essi [...] iniziano a dialogare tra di loro, non più nella veste di contadini in azione sul campo di battaglia, bensì in quanto se stessi entro lo spazio della realtà umana, verrà dato inizio a uno di quei piccoli cambiamenti che possono mettere capo a una trasformazione dell'intero essere.

Quale rimedio contro l'astratto «politicismo», Buber si dichiara favorevole a una politica del dialogo concreto tra gli esseri umani. È l'atteggiamento o l'etica della concretezza sovversiva, del dialogo nel contesto empirico-sensibile dei bisogni, degli interessi e dei conflitti umani, che costituisce il vero opposto, la contraddizione incuneata nel dominio, nell'interpretazione astratta del mondo e dell'agire ad essa corrispondente.

7. «Small is beautiful»

L'astrattezza del dominio può essere colta non solo mediante categorie sociologiche e psicologiche, essa possiede anche una dimensione ampiamente ignorata sia dalla teoria che dalla prassi politica, una dimensione «fisiologica», vale a dire geografica. Dobbiamo quindi rivolgere parimenti la nostra attenzione al problema dei rapporti tra dominio e spazialità, o detto altrimenti, tra democrazia e dimensioni socio-geografiche¹. Tanto maggiore è l'estensione spaziale di una comunità politica (in termini più recenti, uno Stato), e/o più numerosa la sua popolazione, quanto maggiore è necessariamente la distanza dai governanti, dalla classe politica, dal gruppo dei corrispondenti rappresentanti, e tutto ciò indipendentemente dal tipo di Stato o di governo. Tale situazione può essere modificata solo in misura assai limitata anche dalle moderne tecnologie della comunicazione, che ci fanno credere di essere direttamente sul posto quando i grandi della terra si rivolgono a noi con i loro discorsi: è una forma di comunicazione a senso unico, il contrario esatto del dialogo, piuttosto la riaffermazione della distanza esistente. Il dominio vive della distanza e storicamente l'espansione, sia essa territoriale o relativa all'incremento del numero dei sudditi, è sempre stata nell'interesse della conservazione del potere. In senso inverso, però, tutto ciò significa che la «democrazia», la partecipazione e l'autodeterminazione politica con il superamento della distanza finisce anche per condurre alla rottura delle grandi unità politiche, degli imperi e degli Stati di grandi dimensioni, a meno che non si riesca a sviluppare metodi e forme mediante i quali si renda possibile una dialettica tra unità e pluralità, tra estensione geografica e pluralità politica di piccole unità autodeterminatisi.

Questo sembra essere stato il caso della Grecia del sesto e quinto secolo: la colonizzazione del Mediterraneo orientale, realizzata dalle città attiche e del Peloponneso, dall'Asia Minore fino alla Sicilia, avvenne mediante la fondazione di nuove polis che a loro volta disponevano dei propri ordinamenti autonomi, «costituzioni», sia pure restando collegate attraverso la lingua e la

cultura di matrice ellenica con le «polis madri», ovvero con la «madrepatria» (il che non escludeva l'eventualità di «guerre civili»). La vittoria, invero del tutto impossibile dal punto di vista delle categorie militari, sopra il gigantesco esercito e la flotta dell'enorme impero persiano rappresentò il trionfo della forza delle piccole unità autonome sulla rigida grandezza di un astratto dispiegamento di potere. I greci sapevano per quale motivo combattevano e furono in grado, grazie alle loro strutture democratiche, di incanalare la fantasia creativa dei loro migliori cittadini nella strategia difensiva più efficace, mentre sul versante persiano contava solo il comando di uno solo e l'ubbidienza delle masse in stato di minorità. Nel contesto delle precedenti argomentazioni intorno alla filosofia politica degli antichi greci si era già avuto modo di menzionare il fatto che Platone, ad esempio, aveva un'idea molto precisa delle dimensioni ideali di un'unità autonoma, di una polis. Con la scomparsa del mondo greco e la fondazione dell'impero mondiale, di breve durata, di Alessandro, la consapevolezza di questa problematica è andata perduta finendo per essere completamente dimenticata. Certo, questo non vale per l'esperienza storica reale: dall'impero romano in via di disintegrazione emersero ovunque nell'Europa occidentale e, fino a un certo punto, anche in quella centrale e centro-orientale le città come repubbliche cittadine, a loro modo riallacciandosi, nella misura in cui si trattava di città libere, alla forma di governo della polis greca. Stranamente questa esperienza della città medievale e della prima modernità non ha prodotto alcuna filosofia o teoria politica capace di darne una formulazione universale e con la possibilità di essere impiegata a fini di orientamento ideologico, nel senso dell'autodeterminazione e dell'autonomia nei confronti del dominio dinastico.

Propriamente, la problematica delle dimensioni e dell'autodeterminazione, ossia delle dimensioni e della libertà, verrà riscoperta solo nel diciottesimo secolo, retrospettivamente considerato: all'alba della Rivoluzione francese. Per Rousseau, il pionieristico e influente precursore intellettuale della sovranità popolare radicale e dell'eguaglianza politica, non vi era alcun dubbio che il presupposto di quest'ultima fosse lo Stato cittadino ristretto e trasparente, con in più una popolazione socialmente, e relativamente, omogenea. Solo in tale contesto ci si potevano attendere e si potevano mettere in pratica «fratellanza», consenso e un'attiva partecipazione di tutti i cittadini. Caratteristico è però questo rimando storico al passato: «Allo stesso modo in cui anticamente le città greche resistettero al gran re, e più recentemente l'Olanda e la Svizzera hanno resistito alla Casa d'Austria», i piccoli Stati repubblicani sarebbero significativamente più stabili, vitali e maggiormente capaci di resistenza che non gli Stati territoriali a governo centralizzato. Rousseau aggiunge che, nel caso questi ultimi si rivelassero inscindibili, rimarrebbe per lo meno «un espediente: ed è di non tollerarvi una capitale, di far risiedere alternativamente il governo in ogni città, e di adunarvi anche a turno le assemblee del paese»².

Per Montesquieu, assai ferrato in storia greca e romana, era ovvio che le virtù auspicabili per una comunità libera e ben governata, quali il rispetto delle

leggi, il senso della comunità, la moderazione, l'eguaglianza, fossero realizzabili più facilmente in una repubblica che si estendesse su un piccolo territorio.

È nella natura della repubblica che essa non abbia che un ridotto territorio: diversamente, essa non potrebbe sussistere. In una grande repubblica, vi sono delle grandi ricchezze, e di conseguenza poca moderazione negli spiriti: troppo grandi sono infatti gli incarichi da affidarsi nelle mani di un solo cittadino; gli interessi divengono particolari; un uomo si accorge dapprima che può essere felice, grande, glorioso, senza la patria, e ben presto che può essere unico e grande sulle rovine della patria. In una grande repubblica, il bene comune è sacrificato a mille considerazioni; è soggetto alle eccezioni, dipende da cause accidentali. In una repubblica piccola, il bene pubblico è più apprezzato, è meglio conosciuto, è più vicino a ciascun cittadino; gli abusi sono meno diffusi, e di conseguenza meno facili da proteggere.³

Non sarebbe del tutto corretto asserire che le due grandi rivoluzioni della fine del diciottesimo secolo, quella americana e quella francese, abbiano trascurato del tutto queste considerazioni dei loro ispiratori spirituali. Entrambe ebbero senz'altro, nelle rispettive prime fasi rivoluzionarie, una realistica possibilità di tradurle in pratica; nella rivoluzione americana si giunse perfino a una loro parziale realizzazione. Normalmente noi identifichiamo la Rivoluzione francese con la nascita del moderno Stato nazionale, cioè quell'ulteriore forma di sviluppo dello Stato territoriale che ha per oggetto la nazione (in Francia definita a livello politico, nel resto d'Europa prevalentemente a livello culturale ed etnico): il nazionalismo, il cui superamento ci appare ancora impresa difficile, quale uno dei prodotti collaterali della rivoluzione. In realtà, però, tutto ciò non è storicamente vero; al contrario, è esistita un'alternativa rivoluzionaria allo Stato nazionale: richiamarla alla memoria e riflettervi oggi è più che un mero lusso archivistico. Soltanto chi nella storia indaga e prende sul serio anche le possibilità rimaste irrealizzate è in grado di plasmare il futuro nei termini di una decisione potenziale tra diversi progetti concepibili e realizzabili. Allora nacque nei circoli della sinistra giacobina lo slogan «*municipaliser l'Europe*», la prospettiva di un'Europa delle comunità che avrebbe dovuto subentrare all'Europa degli Stati territoriali. «E che cosa c'è di male», scrive nel 1792 un repubblicano radicale in un libro che tratta di questa prospettiva di dissoluzione della Francia, «nell'aver realmente ottantatré repubbliche, basta che noi siamo felici!». La storica Hedwig Hintze che ha ricostruito questa vicenda omessa o rimossa (un lavoro che a sua volta fino a oggi è stato ampiamente ignorato dalla storiografia rivoluzionaria), afferma, riguardo ai retroscena europei di tali riflessioni intorno a un'Europa delle comunità destatalizzate, delle piccole repubbliche:

Il federalismo dei popoli costituiva un'idea assai diffusa e comune nel diciottesimo secolo, un'idea che non era campata completamente in aria ma che si radicava in un sentimento di coappartenenza e comunione europea anche se limitato a cerchie ristrette di intellettuali. Esisteva una sorta di repubblica so-

vranazionale delle lettere e dei dotti che non si occupava affatto delle lotte per la conquista dei troni, in una fase in cui l'odio tra i popoli, che più tardi avrebbe avvelenato il nazionalismo, era un fenomeno ancora relativamente ignoto. Così anche la Rivoluzione francese nelle sue prime manifestazioni è segnata da uno spirito umanitario e pacifistico. Se il movimento federalista significava intraprendere il tentativo di fondere le piccole patrie territorialmente limitate sulla base dello spirito della volontarietà nella grande patria Francia, una tale Francia doveva a sua volta costituire una famiglia nel consesso delle altre famiglie dei popoli. Il nazionalismo ai suoi primi passi voleva divenire immediatamente internazionalismo fino a sognare una patria comune europea o addirittura una patria per tutta l'umanità.⁴

Questi pensieri provenienti innanzitutto dalla Francia incontrarono a est del Reno orecchi molto interessati e pronti a prestare loro ascolto. Le reazioni tedesche al 1789 sono senz'altro note, vi sarebbe da aggiungere, sotto la rubrica *municipaliser l'Europe*, solo un pezzetto di storia spirituale tedesca poco ricordato e di grande attualità. Certamente, i pubblicisti tedeschi, i poeti, gli scrittori e i filosofi sul momento ebbero reazioni prevalentemente entusiastiche. Dopo l'occupazione napoleonica e le esperienze fatte con il potere d'occupazione francese tale entusiasmo rivoluzionario si trasformò in retorica della liberazione nazionale. Ma vi fu anche una seconda tradizione di pensiero che aveva origini simili a quella dei federalisti francesi (e svizzeri!), sub-nazionali, regionali o comunali. Essa venne fondata in Germania facendo ricorso a una diversa linea argomentativa: nello «stato di bisogno» del frazionamento tedesco in piccoli staterelli, la virtù della pluralità politico-culturale doveva essere riconosciuta e presentata in termini positivi. Nondimeno essa condusse a una conclusione molto simile, e cioè la sovversione del concetto di Stato nazionale mediante l'orientamento in direzione di una molteplicità di piccole unità organicamente sviluppate. Friedrich Schiller, per esempio, giustificò l'esplicito rifiuto di uno stato nazionale o unitario tedesco ricorrendo all'argomento della superiorità di rango della cultura rispetto alla politica di potenza, degli interessi e della violenza. «La maestà dei tedeschi non ha mai poggiato sul capo dei suoi principi», scrisse nell'abbozzo *Grandezza tedesca* del 1797. «Essa è una grandezza etica, vive nella cultura e nel carattere della nazione, che è indipendente dai suoi destini politici». «Non è questa dei tedeschi la grandezza / Se di spada vincere [...] Vittoria più nobile ha colto / chi la scintilla della verità brandisce / Chi gli spiriti stessi libera» (invece che liberare soltanto dalla tirannia politica). Un'altra motivazione politica critica verso l'idea di uno stato tedesco unitario venne proposta da Wilhelm von Humboldt: se dai tanti Stati tedeschi dovesse sorgere un grande Stato tedesco, nessuno potrebbe più impedire

alla Germania come Germania di diventare uno stato imperialista, ciò che nessun vero tedesco può volere, dato che si conoscono bene i vantaggi conseguiti in linea spirituale e scientifica dalla nazione tedesca, fino a che non ebbe una tendenza politica d'espansione verso l'esterno, mentre non è ancora dimostrata come tale tendenza agirebbe in questo riguardo.⁵

Diversa ancora appare la posizione del poeta, e qui in particolare del ministro di Stato di Weimar, Goethe, che nella pluralità politica intravedeva la condizione della fioritura culturale e del reciproco influsso fecondo, e per il quale nel grande Stato era insita la tentazione della potenza militare e della politica di aggressione, in opposizione alla quale puntò sul suo piccolo ducato di Weimar quale "modello alternativo". Il primato della cultura e della formazione spirituale, come pure l'impegno dei socialmente privilegiati per il miglioramento materiale dei governati, erano per Goethe possibili (anche se non garantiti) specialmente in piccole unità politiche. Dal suo grande modello politico, il cancelliere di Osnabrück Justus Möser, aveva imparato:

Se rivolgiamo la nostra attenzione alla grande fama raggiunta dalle molte piccole repubbliche greche alla ricerca del perché piccole cittadine, che oggigiorno non verrebbero degnate neppure di menzione, godessero di così grande considerazione, dobbiamo ammettere che la ragione di ciò va individuata nell'aver ciascuna di esse creato la sua propria costituzione religiosa e politica e nell'aver, con l'ausilio di essa, dispiegato le proprie forze fino al raggiungimento di una straordinaria grandezza. [...] Istituzioni di dimensioni talmente ridotte non possono essere realizzate in grandi dimensioni. Esse costituiscono semplicemente l'esito felice di piccole città; e così il governo dovrebbe cercare di risvegliare a nuova vita questo spirito. Forse così finiremmo per avere anche noi i nostri Soloni e Licurghi [...]. Come sarebbe gradevole per i viaggiatori incontrare in ogni tappa del loro viaggio un particolare tipo di esseri umani ed in ogni porto una nuova Tahiti! Quanti filosofi desidererebbero mettersi in viaggio per prendere visione delle molteplici opere d'arte degli esseri umani!⁶

Le citazioni mostrano come in quella fase storica europea di sommovimenti, che trovò nella Rivoluzione francese la sua espressione più drammaticamente esasperata, vennero prese in considerazione anche altre prospettive oltre a quella della repubblica territoriale nazionale. Sono certo che un'accurata indagine nell'ambito delle diverse storie nazionali, che siano quelle del Sud, del Nord oppure dell'Est Europa, potrebbe portare alla luce tradizioni simili in seguito. Nel contesto dell'attuale crisi dello Stato territoriale nazionale proprio questo tipo di memorie storiche divengono nuovamente significative direttamente o indirettamente, oppure possono essere rese politicamente significative. La riscoperta delle regioni sub-nazionali rappresenta un fattore altrettanto indicativo al riguardo, tanto quanto le memorie, in più luoghi risvegliate a nuova vita, della storia cittadina autonoma, di tradizioni solo apparentemente dimenticate, come quella della rete sovranazionale delle città anseatiche. Dovrebbe essere solo questione di tempo perché trovi una sua articolazione e si faccia sentire a piena voce l'opposizione contro una Grande Europa di Maastricht centralizzata, burocratizzata e anonima, sempre che questa appunto trovi una sua articolazione e non consista semplicemente in reazioni emozionali manipolate demagogicamente che si servono di un vocabolario nazionalistico. In quest'ultimo caso il risultato sarebbe catastrofico e potrebbe

avere come conseguenza conflitti simili a guerre civili. Nel primo caso, quello di una reazione articolata, il ricorso ai punti di vista della filosofia politica dello Stato potrà essere d'utilità non solo a livello argomentativo ma anche, e assai di più, a livello normativo. Giacché quello che muoveva e motivava tutti quei filosofi della politica, senza alcun dubbio, fu la preoccupazione relativa alla libertà autodeterminata, la libertà repubblicana.

Nel corso della Rivoluzione americana si verificò un confronto politico estremamente fruttuoso con le tesi di Rousseau e in particolare di Montesquieu, ma anche con le esperienze della polis della Grecia classica. I «padri fondatori» americani si posero costantemente la domanda di come poteva essere individuata una forma politica che garantisse una durevole e sicura protezione istituzionale della libertà, senza per questo arrivare alla tirannia di una maggioranza su una minoranza (di cui la Grecia aveva fornito esempi scoraggianti), e di come libertà e unità potessero essere coniugate insieme in modo da poter mantenere in vita pluralità e diversità, senza che la comunità politica finisse per frammentarsi in gruppi rivali e concorrenti. Parecchi dei famosi *Federalist Papers* di Hamilton, Madison e Jay, che rappresentano una sorta di primo commentario alla costituzione, si misurano esplicitamente con la problematica delle dimensioni di una democrazia. Che si trattasse di ideologia giustificatoria oppure di autentica convinzione (questi articoli fornivano, come è noto, argomentazioni a sostegno della nuova costituzione federale in via di ratifica), James Madison in ogni caso vedeva nell'estensione della repubblica americana addirittura una garanzia di libertà, poiché solo tale ampiezza di dimensioni poteva impedire che frazioni o partiti intolleranti, che su base locale potevano senz'altro riscuotere successo, fossero in grado di imporsi anche a livello nazionale («Federalist», n. 10). Ma – ed è questo l'aspetto di maggiore significato storico – il confronto critico con l'alternativa tra Stato unitario e un'alleanza meno stretta tra singoli staterelli portò all'individuazione di due principi poi fissati nella costituzione: il principio del sistema rappresentativo (invece della democrazia diretta di matrice greca) e il principio del federalismo. Qui ci interessa soprattutto il secondo, in quanto nel suo voler conciliare a livello teorico particolarità e unità può difatti rappresentare la «quadratura del cerchio». A livello teorico, in quanto nel federalismo è insita una tensione costante che, nel caso in cui si riveli non più supportabile, conduce o allo scioglimento dell'unione politica federativa oppure allo svuotamento del principio stesso a favore delle gestioni centralizzate. Quest'ultimo fu il destino del federalismo americano, che ad ogni buon conto non seppe evitare una delle più sanguinose guerre civili della storia, e anche quello del ben più recente federalismo repubblicano tedesco, successivo alla seconda guerra mondiale, ispirato dall'esempio americano, quantunque sotto la superficie apparentemente centralizzata dello Stato federale americano l'identità dei singoli Stati sembra piuttosto assopita che non politicamente morta e anche nei Länder tedeschi si nasconda ancora più capacità d'iniziativa autonoma di quanto in apparenza, al momento, si possa supporre.

In che misura gli USA assunsero un ruolo paradigmatico per l'Europa nella soluzione del problema costituzionale della libertà mediante la combinazione tra una struttura politica trasparente e un ordinamento territoriale degli Stati, ci viene testimoniato da uno dei libri ancor oggi più acuti sull'America, redatto da Alexis de Toqueville negli anni Trenta del diciannovesimo secolo, dopo aver soggiornato due anni negli USA e nel quale descrive la democrazia come la futura forma organizzativa delle comunità civilizzate. L'aristocratico francese osservava, sul problema delle dimensioni e della libertà, che:

Presso le piccole nazioni, l'azione dello Stato si fa sentire ovunque; lo spirito di miglioramento discende fino ai minimi particolari: il popolo, essendo a causa della sua debolezza, poco ambizioso, rivolge quasi tutti i suoi sforzi e le sue risorse verso il benessere interno invece di dissiparli in vani fumi di gloria [...]. Le piccole nazioni sono dunque sempre state la culla della libertà politica ed è avvenuto che molte di esse abbiano perduto la libertà ingrandendosi, ciò che mostra chiaramente quanto questa libertà dipendesse più dalla piccolezza del popolo che dal popolo per se stesso. La storia del mondo non ci dà l'esempio di una grande nazione che sia restata molto tempo repubblica, [...]. Tutte le ambizioni fatali alle repubbliche ingrandiscono con l'estendersi del territorio, mentre non si accrescono nella stessa misura le virtù che le devono combattere [...]. Sarà dunque lecito affermare, in linea generale, che niente è più contrario al benessere e alla libertà degli uomini che gli imperi troppo grandi. [...] Così come il desiderio del potere vi è più ardente che altrove fra gli uomini volgari, l'amore della gloria vi è anche più sviluppato in alcune anime, che trovano nel plauso di un gran popolo un fine degno dei loro sforzi, e adatto ad innalzarle in certo modo al di sopra di se stesse. [...] Se al mondo non ci fosse- ro che piccole nazioni, l'umanità sarebbe sicuramente più libera e felice...

Con una sorta di realistica rassegnazione però Toqueville aggiunge: «ma non si può però evitare che esistano nazioni di grandi dimensioni»⁷. O forse sì?

Così, se ritorniamo alla Rivoluzione americana, troviamo un parallelismo degno di attenzione tra quello che in Europa venne elaborato da parte di alcuni radicali, e cioè la «comunalizzazione» dell'Europa, e le riflessioni, strettamente imparentate con queste considerazioni, del terzo presidente degli USA e democratico radicale, Thomas Jefferson. L'autore della Dichiarazione d'Indipendenza, con la sua affermazione epocale: «all men are created equal», aveva redatto, preliminarmente ai suoi contributi al successivo dibattito costituzionale, uno studio empirico sul suo Stato originario, la Virginia, analizzando a tal fine l'organizzazione tribale degli indiani, i quali «non si sono mai sottomessi a qualsivoglia leggi, poteri costruttivi e neppure all'ombra di un governo». Dal momento che sapevano «che società di grandi dimensioni non possono esistere senza governo», le avrebbero per tale ragione «spezzettate in piccole società»⁸. Più tardi, a posteriori si potrebbe dire troppo tardi, e cioè dopo aver espletato il suo mandato di presidente, ebbe modo di rammentarsi di ciò e si fece promotore della suddivisione politico-amministrativa delle *counties*, le «provinces», poste a livello sottostante

ai singoli Stati, a suo giudizio troppo grandi, in «wards», parola che potremmo tradurre approssimativamente con 'comunità' o 'circostrizioni scolastiche': le unità di base della partecipazione politica. Non senza enfasi nel 1824 annotò: «Così come Catone terminava ognuno dei suoi discorsi con le parole: *Carthago delenda est*, io intendo terminare ogni mia dichiarazione con l'appello: "Suddividete le province in wards"».

Hannah Arendt, che nella sua opera *Sulla rivoluzione* ha sviscerato questo capitolo spesso passato sotto silenzio del pensiero politico di Jefferson⁹, aveva riconosciuto che egli mediante lo spostamento delle energie politiche verso la base e nelle unità più piccole della repubblica sperava di garantire il mantenimento dello spirito rivoluzionario del 1776 (che a sua volta si era sprigionato soltanto da piccole repubbliche, gli stati fondatori). La costituzione aveva sì concesso e garantito ai cittadini dei giovani Stati Uniti d'America il diritto politico di essere consultati, ma non aveva messo loro a disposizione alcuno spazio concreto, chiaramente delimitato, «percepibile ed esperibile a livello sensibile» entro cui potessero agire concretamente e politicamente nella veste di veri e propri repubblicani, come nella Grecia classica lo erano state la polis e l'agorà. Nelle *wards*, in quanto «piccole repubbliche», ogni cittadino dello Stato sarebbe dovuto diventare un cittadino attivo; qui avrebbe dovuto fare esperienza del fatto

di essere una parte del governo, e cioè non soltanto una volta all'anno in occasione delle elezioni, bensì ogni giorno dell'anno: quando non vi sarà neppure un uomo nello stato che non sia membro di qualcuno dei suoi consigli, piccolo o grande che sia, quest'uomo si lascerà strappare il cuore dal petto piuttosto che lasciarsi strappare il suo potere da un Cesare o da un Bonaparte.

La Arendt commenta questo passo come segue:

Il principio basilare del sistema delle circostrizioni [...] era che nessuno si potesse dire felice senza possedere la sua parte di felicità pubblica, e che nessuno potesse essere considerato né felice né libero senza partecipare, avendone una parte, al pubblico potere.

Fu, come abbiamo detto, l'ex presidente Jefferson che formulò questo credo radicale senza trovare ancora ascolto all'epoca. Forse si trattò di una reazione autocritica e una riflessione sul suo ruolo di presidente, considerato che, ad esempio, in occasione della prima spedizione punitiva "imperialistica" della giovane repubblica, aveva inviato una flotta da guerra fin nel Mediterraneo (per combattere i pirati berberi). È storico quel che era possibile: le possibilità allora rimaste irrealizzate di una repubblica americana delle comunità, radical-democratica e non centralizzata, rappresentano un'eredità che potrà dirsi andata perduta soltanto quando cadrà nell'oblio e non sarà più oggetto di discussione. L'odierno movimento dei cosiddetti *communitarians* fa propria una parte importante di quest'eredità e inizia ad assumere il caratte-

re di una seria sfida per lo Stato federale sempre più centralizzato a partire dall'epoca del New Deal, tanto nella teoria quanto nella prassi.

Riformulata nei termini di "astrazione e dominio", per le strategie politico-strutturali ne va della riconquista di una dimensione di trasparenza, di unità politiche di piccole (o minori) dimensioni, ma non in primo luogo di maggiori chance di libertà, bensì piuttosto di condizioni per una maggiore competenza democratica. Tanto più concreta è l'esperienza vissuta del politico, quanto più reale sarà l'assunzione di responsabilità. Le responsabilità sono in ultima istanza sempre riferite a persone. Laddove, come è il caso in tutti i sistemi rappresentativi, le uniche forme di agire politico sono costituite dalla scelta del personale di governo e dalla decisione inerente la composizione della classe politica, la responsabilità si annulla già da sé. Giacché l'atto di eleggere è segreto e altrettanto segrete sono destinate a restare le nostre decisioni. Chi potrà poi, in seguito, essere chiamato a rispondere della responsabilità per la scelta di un uomo politico particolarmente inetto o per una decisione strategica fatale? Nella "politica dei comuni", invece, sia pure restando fermo il principio delle elezioni segrete, il cittadino impegnato dovrà necessariamente esporsi personalmente e farsi riconoscere, proprio perché il numero dei soggetti coinvolti nel processo decisionale è assai più limitato. Considerato da un punto di vista democratico-partecipativo tutto ciò non ha semplicemente una valenza "positiva", bensì rappresenta piuttosto in assoluto il vero e proprio ottemperamento dei doveri politici civili, la concreta esperienza vissuta della dimensione politica, del politico.

Studi comparativi sui diversi Länder mostrano come, per lo meno dal punto di vista soggettivo, un numero di gran lunga maggiore di uomini è convinto di poter esercitare un influsso piuttosto sulle legislazioni e le decisioni locali che non su quelle sovraregionali o nazionali. Anche il numero di coloro che hanno contattato un loro rappresentante politico risulta essere in tutti i Länder presi in considerazione dall'indagine incommensurabilmente superiore per i rappresentanti a livello comunale che non per i parlamentari nazionali. Il sorprendente paradosso per cui le elezioni locali sono caratterizzate da una minore partecipazione popolare al voto in confronto a quelle nazionali può trovare proprio qui una spiegazione: a questo livello le elezioni vengono percepite come meno importanti e meno foriere di risultati rispetto all'impegno personale diretto, mentre le elezioni nazionali sono circondate da un'aura da gran dramma a cui si prende parte con quella passionalità non impegnativa e allegra con la quale molti seguono una partita di calcio. Sulla base di un'accurata indagine condotta in Svezia, il massimo grado di partecipazione, informazione, effettività, disponibilità alla discussione e competenza dei cittadini, come pure un grado particolarmente elevato di rappresentatività della classe politica, si registrano nei comuni urbani con una popolazione di circa ottomila abitanti¹⁰. Stranamente questa cifra si avvicina alquanto a quella stabilita da Platone come ideale per la popolazione di una polis, e cioè cinquemilaquaranta capifamiglia.

All'asserzione normativa circa il rapporto tra dimensioni socio-geografiche e opportunità di partecipazione (e cioè, democrazia), corrispondono parimenti, con tutte le differenziazioni necessariamente implicate, sviluppi economici reali e politici su scala mondiale. I grandi imperi e Stati nazionali si sfaldano o si disintegrano da un punto di vista economico in unità di minori dimensioni: province o aree metropolitane. La Gran Bretagna ha "riscoperto" di essere il risultato dell'unione di Inghilterra, Scozia e Galles e ha avviato un processo di decentralizzazione chiamato "devolution", con instaurazione di proprie assemblee rappresentative per Galles e Scozia; di conseguenza si discute adesso di suddividere la stessa grande Inghilterra in regioni dotate a loro volta di *regional assemblies*, ristabilendo così un equilibrio con le altre due componenti di dimensioni più limitate. L'attuale ONU comprende per due terzi Stati di piccole dimensioni con una popolazione inferiore ai dieci milioni di abitanti. In tutto il mondo si osserva la tendenza all'istituzione di aree metropolitane o regioni urbane come centri di innovazione tecnologica ed economica. La conferenza dell'ONU sull'habitat del giugno 1996 è finita sulle prime pagine dei giornali nel momento in cui ha richiamato l'attenzione sulle conseguenze sociali ed ecologiche della rapida urbanizzazione della popolazione mondiale. Al riguardo viene però facilmente trascurato il fatto che qui, a un livello superiore, si riproduce la soluzione caratteristica della fase iniziale dell'epoca moderna segnata dal motto: «L'aria di città rende liberi». Infatti, per quanto catastrofiche si rivelino le condizioni di vita delle popolazioni attratte nelle zone urbane, sono pur sempre migliori di quelle che le stesse si sono lasciate alle spalle nelle campagne, e con in più, in quanto cittadini, almeno la possibilità di una partecipazione e identificazione politica minimale. La grande e rigidamente governata Cina negli anni Ottanta fu suddivisa amministrativamente in aree metropolitane con una popolazione compresa tra due e dieci milioni, aree che godono a loro volta di notevole autonomia nei settori della pianificazione urbanistica, dell'edilizia abitativa, dei trasporti pubblici, della rete stradale e delle scuole. A tali regioni negli ultimi due decenni sono state attribuite sempre maggiori funzioni, "democratizzandole" in modo crescente mediante l'elezione di governi locali. Il ministro delle Arti e dell'Informazione della giunta comunale di Singapore, con i suoi tre milioni di abitanti, ha sostenuto:

Per poter ben funzionare la democrazia deve diventare più piccola, non più grande. [...] E come la democrazia, anche il socialismo deve diventare più piccolo. Il socialismo non morirà mai perché trova riscontro nella natura dell'uomo quale essere sociale. Per molte società dell'Asia orientale non è solo la famiglia a costituire un'entità socialista, ma anche la grande famiglia e talvolta l'intero clan familiare.

Questo socialismo della "solidarietà di gruppo" dovrebbe costituire il contrappeso alla perdita di senso di solidarietà tipico della democrazia anonima di massa e ha quale presupposto strutturale l'esistenza di unità politi-

che relativamente piccole, in ogni caso dal punto di vista dei suoi protagonisti¹¹. Il filosofo della società americano Leopold Kohr circa quarant'anni or sono iniziava la sua indagine sul tema *Il crollo delle nazioni* con la constatazione provocatoria riguardante la sua "teoria dell'ampliamento dimensionale":

Tutte le forme di miseria sociale sembrano avere una sola causa alla base: le dimensioni. Anche se può suonare come una semplificazione inadeguata, questa idea è forse più facilmente accettabile se vediamo le dimensioni, ossia le eccessive dimensioni, come qualcosa di più che un problema sociale. Sembra essere il solo problema che ogni forma di creazione deve affrontare. Ogniqualvolta qualcosa va storto è perché è troppo grande.¹²

Gli scritti, in larga misura dimenticati, di Kohr meritano di essere riscoperti¹³.

Per definire il fenomeno della "grandezza", inteso quale categoria dinamica socioeconomica designante un processo di crescita in accelerazione endogena, possiamo anche utilizzare il concetto di "annullamento dei confini"¹⁴, che in tale contesto non rimanda a qualcosa che si sviluppi naturalmente, quanto piuttosto a una specifica forma fenomenica della modernità e della sua dinamica. In realtà la categoria dell'annullamento dei confini¹⁵ costituisce addirittura uno dei modelli della tradizione occidentale e del suo provvisorio punto d'arrivo finale: la società industriale. L'"annullamento dei confini" si manifesta a tutti i livelli: superamento dello stato materiale di bisogno, spostamento dei limiti imposti dall'invecchiamento, sganciamento da tutte le zavorre che potrebbero agire da fattori di disturbo della felicità individuale, come bambini o cura degli anziani e dei malati, eutanasia per cosiddetti malati inguaribili o neonati "incapaci di sopravvivere", annullamento dei confini mediante tariffe economiche e viaggi più rapidi possibili negli angoli più riposti del pianeta, scomparsa del ciclo di produzione in ambito agricolo (si veda alla voce "fragole in inverno" ecc.). In breve: annullamento dei confini anche negli spazi in cui si vive ed esperisce la dimensione politica a favore di una presunta "famiglia dell'umanità" che viene simulata via schermo. Il fenomeno dell'annullamento dei confini si trova in profonda contraddizione con una costante antropologica, con un fatto socio-fisiologico: e cioè che la nostra capacità percettiva può essere aumentata con l'ausilio di apparati, macchine e tecnologie solo al prezzo di una perdita di realtà. Il fatto che riceviamo in misura crescente "di seconda mano" le informazioni necessarie alla nostra vita porta a una insicurezza e a un disorientamento esistenziale. Non acquisiamo in alcun modo una maggiore competenza politica di giudizio, in quanto attraverso un resoconto televisivo diveniamo pretesi testimoni del dramma vissuto da famiglie africane o indiane, e cioè nella misura in cui contemporaneamente la possibilità per noi esistente di vivere una nostra esperienza social-politica "davanti alla porta di casa", di impegnarci nel nostro quartiere, nella comunità, nella regione finisce per essere stigmatizzata come provinciale e inferiore al confronto dei grandi problemi nazionali o internazionali.

Naturalmente non tutti i problemi sociali o economico-ecologici sono risolvibili esclusivamente a livello «locale»; ma qui si tratta di un riposizionamento strategico dei livelli delle soluzioni dall'"alto" verso il "basso", dall'astratto al concreto. È una delle menzogne costitutive e vitali della classe politica quella di dichiararsi costantemente a favore di una soluzione centralizzata del problema, quale che sia, in quanto sarebbe la più efficace e comprensiva, a favore dei presunti esperti e contro i cittadini impegnati. Lo spostamento delle competenze decisionali a un livello sempre più elevato fa parte della logica che ci ha portato a Maastricht-Bruxelles e ha finito per scoraggiare sistematicamente i cittadini europei. Scoraggiamento è solamente un eufemismo che sta per l'opera di invalidazione gravida di conseguenze del potenziale umano. Le grandi unità politico-amministrative contengono in sé i presupposti strutturali di questo processo di messa sotto tutela, poiché tendono a superare la pluralità formale-organizzativa degli esseri umani a livello locale o regionale mediante unificazione, standardizzazione e astrazione/annullamento dei confini. Da un punto di vista antropologico abbiamo bisogno dell'esperienza concreta dei limiti e delle limitazioni, come i neonati e i bambini in tenera età, in modo altrettanto necessario per essere in grado di orientarci generalmente nel mondo. Se queste esperienze vengono a mancare, sarà inevitabile la comparsa di gravi disturbi psichici.

Lo stesso vale per la dimensione del politico: la riscoperta, per esempio, osservabile ovunque nei grandi agglomerati urbani anonimizzati, delle vicinanze immediate alla propria abitazione con il ricorso a forme di organizzazione autonome dei tipi più diversi, soprattutto però l'identificazione socio-territoriale con un "isolato", indica questo bisogno antropologico di vicinanza, "Heimat", ma anche i limiti che siano in grado di garantire stabilità e sicurezza psicologica. In una dimensione priva di limiti siamo destinati a perdersi e costretti a cercarci una identificazione sostitutiva di carattere astratto, che poi di regola ci viene fornita in anticipo dal potere dominante, per esempio, mediante la nazione costituitasi in Stato, che rappresenta un costruito politico di potere e non una dimensione vivibile nell'esperienza. Conferire all'Europa burocratica delle grandi aree economiche un'identità europea *post factum* può portare nel migliore dei casi a un successo astratto: identificazione europea attraverso la chiusura nei confronti di culture ed etnie straniere europee. La reazione xenofoba come necessità perversa di soddisfacimento del bisogno di vicinanza è qui in una certa misura già programmata in anticipo. La quasi totale assenza di responsabilità da parte della burocrazia europea, le assurdità, sperimentate centinaia di volte, delle sue decisioni globali prese senza un qualsiasi rinvio alla dimensione empirica e senza conoscenze concrete delle enormi differenze socio-culturali sono l'espressione della distanza e dell'astrazione, come pure la fonte latente di movimenti di protesta oltremodo non auspicabili. Queste decisioni vengono prese nel contesto della società industriale capitalistica in ostinata espansione, per la quale già l'intero pianeta inizia ad essere troppo piccolo. La classe politica, che è dell'opinione, erro-

nea, che si tratterebbe di processi irreversibili dotati di una propria autonomia dinamica, fa di tutto per accelerarli. Invece di riflettere sulla funzione di servizio per l'esistenza umana svolta dall'economia e dalla tecnologia, si cerca di conformare e adattare psicologicamente e politicamente gli esseri umani ai processi di globalizzazione, facendo creder loro che la loro opposizione a progetti distruttivi per la società e l'ambiente sarebbe avversa al progresso, reazionaria o provinciale. Il sociologo di Bonn Meinhard Miegel afferma:

Regioni trasparenti, città trasparenti, aziende trasparenti, università trasparenti, ospedali trasparenti, cartelle delle imposte di dimensioni ridotte e comprensibili: tutto ciò è possibile. Chi ritiene che la trasparenza e le dimensioni ridotte siano un'espressione della mentalità piccolo borghese e sostiene che solo in città gigantesche sia possibile vivere bene, solo aziende gigantesche possano rivelarsi economicamente proficue oppure che solo in università di enormi dimensioni si possa insegnare bene, disconosce semplicemente la realtà antropologica dell'esistenza umana: limitazione. Se essa viene rispettata, la vita risulta molto più semplice di quanto non l'abbia resa la società industriale.

8. Lao-tzu, Confucio, Ashoka

Leggenda della genesi del libro Taoteking di Lao-tzu sulla via dell'emigrazione.

1.

Quando fu, e già logoro, ai settanta,
anche il Maestro ebbe voglia di quiete.
Ché nel paese ancora una volta era debole il bene
e ancora una volta più forte cresceva la malvagità.
E lui cinse i calzari.

2.

E prese su quanto aveva di bisogno.
Poco. Però, una cosa e l'altra, e c'era
la pipa che sempre fumava, la sera,
e il libro che sempre leggeva.
E, a occhio, pan bianco.

3.

Godé la valle ancora e la dimenticò
quando ai monti volse la via.
È il suo bue godeva l'erba fresca,
ruminando, con il vecchio in groppa,
a un passo che per lui bastava.

4.

Ma nel quarto giorno fra i dirupi
gli sbarrò la strada un gabelliere:
«Hai qualcosa di prezioso?», «Nulla».
E il ragazzo che guidava il bue disse: «Egli è dotto».
Tutto dichiarato, dunque.

5.

Ma quell'uomo in un suo lieto animo,
chiese ancora: «E che cosa ne ha cavato?»
E il ragazzo: «Che cede all'acqua docile,
a lungo andare, la pietra tenace.
Quel che è duro la perde, capisci?».

6.

Per andare finché c'era, di quel giorno, ancora luce
pungolava il ragazzo ora il bue.
E già dietro un pino nero scomparivano quei tre
quando improvvisamente si riscosse
l'uomo e gridò: «Ferma, eh,

7.

che storia è questa dell'acqua, vecchio?».
«Ti interessa?». Il vecchio si fermò.
«Io sono solo un gabelliere», disse,
«ma, chi alla fine vinca, interessa anche a me.
Dillo, se tu lo sai!

8.

Tu scrivimelo! Dettalo al ragazzo!
Non si può portar via certe cose con sé.
Ce n'è, da noi, di carta e inchiostro.
E anche da cena. Quella è casa mia.
È una proposta, no?».

9.

Con lo sguardo allora il vecchio scese
su quell'uomo. Giubba a toppe. Scalzo.
E la fronte tutta fitte rughe.
Oh, non gli parlava un vittorioso.
E mormorò: «Anche tu?».

10.

Per dir di no a una cortese preghiera
era il vecchio, o pareva, troppo vecchio.
E così disse forte: «Chi domanda
si merita risposta». Poi il ragazzo: «E vien freddo».
«Bene, una breve sosta».

11.

Dal suo bue scese il Saggio,
e scrissero per sette giorni in due.
Li nutriva, il gabelliere, e soltanto sottovoce
in quei giorni bestemmiava con i suoi contrabbandieri.
E il lavoro si compì.

12.

E una mattina il ragazzo porse
al gabelliere un'ottantina di sentenze.
E per qualche provvista ringraziando
per dirupi dietro il pino presero.
Più di così chi può esser cortese?

13.

Ma non solo al saggio si dia lode
che sul libro col suo nome splende!
Ché strappargliela si deve, prima, al Saggio la saggezza.
Anche sia grazia dunque al gabelliere
che la seppe volere.

Noi siamo coloro che cercano. Noi siamo coloro che domandano. Il domandare sembra essere uno degli atteggiamenti più semplici che possiamo assumere. Ma riflettendo più accuratamente ci rendiamo conto che niente è così difficile come domandare, giacché la maggior parte delle nostre domande non richiede in fondo alcuna risposta, bensì una conferma di ciò che noi crediamo già di sapere, oppure intende convincere chi interroghiamo della sua ignoranza e delle sue debolezze. La poesia di Brecht ci presenta la figura di qualcuno che domanda, di qualcuno che, incontrando un uomo saggio, ha un serio interesse a ricevere delle risposte, qualcuno che ha compreso come non sia motivo di vergogna lasciarsi illuminare da un uomo saggio. Poiché va ad onore del gabelliere non solo il fatto che chieda a Lao-tzu di venire a conoscenza del suo sapere, quanto piuttosto il fatto stesso che sia disposto a porre delle domande e ammetta la sua ignoranza con umiltà. I grandi del passato, come Lao-tzu, ci danno delle risposte soltanto se rivolgiamo loro le nostre domande, e domandare qui significa, in primo luogo, aprirsi completamente a loro, non iniziare con il "confronto critico", alla cui base sta l'assunzione che noi, per la verità, siamo altrettanto intelligenti di colui che interpelliamo e che abbiamo il diritto a un dialogo tra pari, invece di assumere dapprima l'atteggiamento umile del discente. E alla fin fine non è che poi sulla terra ci siano così tanti saggi. Non c'è niente di oltraggioso nel venerare grandi uomini, nel comportarsi nei loro confronti da discepoli. Nulla è più sterile dell'atteggiamento critico forzato nei confronti di tutto ciò che esiste di grande.

Alla ricerca di atteggiamenti esemplari per la vita pubblica e quella politica, è possibile, passando per la poesia di Brecht (che tra l'altro racconta una vicenda «attestata»), giungere fino a Lao-tzu, il filosofo cinese del quale relativamente poco è noto. Visse nel sesto secolo prima di Cristo, quindi circa due secoli dopo Omero e cento anni prima della classicità ateniese, benché quei due mondi allora non avessero alcun tipo di contatto; per questo si sarebbe dovuto attendere l'opera di Alessandro il Grande. Gli ottantuno «detti» o aforismi sono stati trascritti almeno duecento anni dopo la morte di Lao-tzu, il quale sparì da questo mondo dopo aver preso «per dirupi dietro il pino».

Non è questa la sede adatta per delucidare la filosofia, la concezione del mondo del taoismo, che tra l'altro ha assai poco a che fare con la dottrina della saggezza tramandata da Lao-tzu¹. Vorrei mettere in evidenza un solo punto: questa prima e assai profonda espressione della filosofia cinese non è pensabile senza il confronto e l'attrito con il mondo del politico. Essa costituisce, in quanto visione del mondo, a un tempo un tipo di filosofare sull'ordine sociale, sul buon governo, sulle virtù proprie di un buon capo politico: essa è filosofia politica, la cui quintessenza è già contenuta nel seguente aforisma (n. 17):

Nei primi tempi
(quando, nelle cose umane,
tutto era ancora conforme
all'azione del Principio),
i sudditi sapevano a malapena
che avevano un principe
(tanto era discreta l'azione di quest'ultimo).

Più tardi il popolo amò e adulò il principe
(a causa dei benefici [che gliene venivano]).
Più tardi lo temette
(a causa delle sue leggi),
e lo dispreggiò
(a causa delle sue ingiustizie).
Diventò sleale,
perché era stato trattato slealmente;
e perse fiducia,
perché riceveva solo buone parole,
non seguite da alcun effetto.

Quanto fu delicato
il tocco dei sovrani antichi.
Tutto prosperava
grazie alla loro amministrazione,
e il loro popolo
immaginava di aver fatto tutto
secondo la propria volontà.

Per dirlo con parole povere e un po' inadeguate: esiste un sopra e un sotto, governanti e governati, ma l'arte più elevata del governare consiste nel servire il popolo in modo tale che non si renda conto di essere governato. Deve vivere in prima persona l'esperienza della propria libertà. Il governare che è «reale», cioè visibile e percettibile e si orienta verso la realizzazione di progetti ambiziosi e grandi obiettivi, è pericoloso perché induce i governanti a imboccare la via sbagliata della fama pubblica, della strumentalizzazione del popolo in funzione di interessi egoistici di potere, ed è dannoso quando essi si immischiano continuamente nella vita dei governati a causa di tali progetti, risvegliando nuovamente ambizioni di potere che finiscono per di-

struggere la gioia della decisione autonoma entro lo spazio trasparente e ben definito della famiglia, della comunità, della regione. E i governanti, in quanto figure esemplari, debbono rinunciare a ogni forma di lusso, al possesso di beni che siano esclusivamente di natura materiale, e che in quanto tali indirizzano le energie vitali in una falsa direzione.

Dove il governo non è molto attivo
il popolo si trova in abbondanza
Dove il governo si ficca per tutto
il popolo si trova in indigenza... (n. 58)

La dinamica "sconfiante", cioè che porta all'annullamento dei confini, propria del mondo degli apparati, che nella società industrializzata ha conosciuto uno sviluppo allora certamente quasi inimmaginabile, viene anticipata da Lao-tzu mediante il concetto degli «strumenti ingegnosi»: il loro impiego porta con sé come conseguenza un numero sempre maggiore di leggi, di rivalità, di macchinazioni criminali, di guerre e così via:

Più ci sono ordinanze,
più s'impoverisce il popolo.
Più ci sono fonti di reddito,
meno c'è ordine.
Più ci sono strumenti ingegnosi,
meno ci sono prodotti utili e seri.
Più si dettano le leggi,
più si moltiplicano i ladri. (n. 57)

Gli «strumenti ingegnosi» sono però anche la causa dell'ingiustizia sociale e infine della guerra quale conseguenza della brama di gloria dei grandi che i "piccoli" seguono nell'illusoria speranza di profittarne a loro volta:

Il popolo soffre la fame
perché chi regna mangia troppe tasse
per ciò soffre la fame
il popolo è difficile a guidarsi
perché colui che regna ama strafare
e per questo è difficile a guidarsi [...]. (n. 75)

Le armi sono strumenti nefasti
di cui un principe saggio si serve
solo contro voglia, e per necessità,
perché preferisce una pace modesta
a una gloriosa vittoria.
Non bisogna giudicare
che una vittoria sia un bene.
Chi lo facesse,
mostreterebbe d'aver cuore d'assassino.

Che un simile uomo regni sull'impero,
non sarebbe opportuno... (n. 31)

Per certi aspetti si può paragonare la filosofia di Lao-tzu a quella di Jean-Jacques Rousseau con il suo appello in prospettiva a concentrarsi sull'essenziale di cui la natura rappresenta a un tempo l'esempio e la metafora. Lao-tzu rimanda a Rousseau anche per l'idea delle unità politiche limitate e trasparenti entro le quali gli esseri umani possono essere felici e soddisfatti mentre le grandi estensioni statuali finiscono per rendere i singoli estranei a se stessi.

Se io fossi il re di un piccolo Stato,
di una popolazione ristretta,
eviterei di servirmi di strumenti che moltiplicano
la forza degli esseri umani.

[...]

Anche se ci fossero navi e carri,
proibirei a tutti di viaggiare con essi.
Se ci fossero anche armi,
ne vieterei l'uso

[...]

Se paesi vicini fossero visibili ad occhio nudo,
ché si potesse udire il canto dei galli e l'abbaiare dei cani:
e però possano morire le persone in avanzata età
senza mai aver viaggiato qua e là. (n. 80)

I testi tramandatici di Lao-tzu sono difficili da comprendere e anche la più accurata delle traduzioni² comporta una notevole "riduzione della complessità", una semplificazione dovuta all'adattamento al nostro vocabolario concettuale. Le asserzioni qui stralciate relative allo Stato e alla politica costituiscono a loro volta un'ulteriore riduzione rispetto al complessivo contesto cosmologico. Soltanto se ci rendiamo conto del fatto che tali asserzioni estremamente sintetiche rappresentano e danno voce solo a uno squarcio di una complessa visione del mondo, che noi nel migliore dei casi siamo in grado di riconoscere solo nei suoi contorni, esse perdono il loro carattere di banalità non impegnative o la loro distanza dalla prassi senza importanza. "Lontane dalla prassi" lo sono veramente e, sulla base del poco che sappiamo sul Lao-tzu storico, egli non era affatto interessato a sviluppare una dottrina, alla fondazione di scuole o a svolgere un qualche ruolo politico. Piuttosto riteneva che la situazione politica del mondo fosse così desolata che solo un conseguente non far nulla, cioè il rifiuto di interventi riformatori o in genere basati su buone intenzioni, avrebbe potuto aprire la strada a una lenta rigenerazione. Ma contemporaneamente la saggezza del grande filosofo ci offre indicazioni che si muovono nella direzione di un atteggiamento politico, fissano dei parametri di un'etica politica e ci forniscono criteri pratici per l'elaborazione di giudizi. Saggezza ed esercizio del potere sembrano inconciliabili tra di loro, e tali so-

no di fatto sulla base di tutte le nostre esperienze. Se la politica richiede un agire «con passione e lungimiranza» (Max Weber), la saggezza invece presuppone la liberazione da mondanità e desideri: Lao-tzu è riuscito nel tentativo di pensare entrambe insieme, ovvero di renderle pensabili insieme.

La leggenda racconta che il trentaquattrenne Confucio, uomo proveniente da un ambiente sociale segnato dalla povertà, ma posseduto da un desiderio di conoscenza così irrefrenabile che già nella sua giovinezza si era diffusa la voce secondo cui sarebbe stato uno delle persone più dotte e colte del suo tempo, fece visita al vecchio Lao-tzu. La leggenda tace sul contenuto del loro incontro. I due grandi avevano molto in comune, e molto li divideva. L'uno era soprattutto filosofo, l'altro era invece spinto a mettere il suo stupefacente sapere al servizio della politica. Entrambi però soffrivano della situazione in cui versavano gli affari pubblici; la decadenza della politica, la corruzione dei detentori di incarichi pubblici, la vanità e l'egoismo dei governanti, la compassione per gli esseri umani sfruttati motivavano il pensiero di entrambi. Si tratta qui, e questa constatazione riveste notevole importanza, di punti di partenza per una filosofia politica, o una filosofia dallo spirito della dimensione politica, differenti da quelli che abbiamo imparato a conoscere nel caso della Grecia classica. Là era stata scoperta la politica in generale quale compito dei cittadini autonomi che si erano liberati dai loro governanti legittimati sulla base della discendenza, della tradizione o del diritto divino e che ora si governavano da soli, che dovettero "inventare" l'autogoverno, quindi la politica, e cioè fin dappriocipio come politica "democratica", come forma collettiva di organizzazione autonoma. Diversa la situazione cinese: qui non aveva avuto luogo alcuna rivoluzione, i governanti non erano stati rovesciati e i governati non erano stati chiamati ad assumere l'iniziativa personalmente, solo che gli esseri umani soffrivano per essere governati malamente da cattivi governanti e la loro domanda, come pure quella di Confucio, era: quali sono i presupposti per un buon governo, su quali principi deve fondarsi una comunità ordinata in armonia con sé e con il cosmo? A differenza dei primi filosofi greci, storicamente quasi contemporanei, che posero la questione dell'essere, la questione ontologica insomma, la filosofia di Confucio fu soprattutto filosofia morale, o più esattamente filosofia dello Stato.

Giacché la Cina era, ancora una volta a differenza del mondo greco della polis, uno Stato; certo, non uno Stato unitario nel senso proprio della modernità europea, di quello Stato territoriale strutturato militarmente che emerse dalla guerra dei Trent'anni, divenendo la condizione politico-amministrativa per il successivo sviluppo del capitalismo, quanto piuttosto una struttura statale che tendeva a scindersi in una serie di stati vassalli governati in modo relativamente autonomo in condizione di violento conflitto armato gli uni con gli altri. Ma l'idea dello Stato come istituzione amministrativa gerarchica risulta essere presente in Cina più di duemila anni prima che in Europa. La conquista, tuttavia rivoluzionaria, di Confucio consistette nel voler legittimare questo Stato esclusivamente da un punto di vista etico: non storico in quan-

to "istituzione tradizionale", non religioso attraverso una legittimazione per grazia divina del sovrano, non dal punto di vista della *Realpolitik* come costruito di potere e funzione della brama umana di potere (o della brama di potere di singoli esseri umani), bensì senza alcun compromesso come istituzione votata alla promozione e allo sviluppo della moralità umana:

Zigong domandò del governo. Il Maestro disse: «Cibo a sufficienza. Soldati a sufficienza. Fiducia del popolo». Zigong chiese: «Se è inevitabile, a quale di queste cose si può rinunciare per prima?». «Fa' a meno dei soldati». Zigong disse: «Se è inevitabile a quale delle altre due si può rinunciare per prima?». «Fa' a meno del cibo. Da sempre, tutti debbono morire. Se il popolo non ha fiducia, manca la base» (XII, 7).¹

Che debbano esistere governi è per Confucio un fatto indiscutibile e che a un autogoverno da parte del popolo non venga dedicato nemmeno un pensiero, anche questo dobbiamo accettarlo. Ma all'interno di questo quadro, che abbraccia l'ordine cosmico di cielo e terra e degli esseri umani, laddove Stato e società risultano essere strutturati gerarchicamente, e in cui la famiglia quale suo microcosmo costituisce un'immagine riflessa dell'ordine complessivo, restano aperte opzioni e possibilità strutturali significative. La dottrina in senso stretto politica di Confucio, a prima vista, dà un'impressione di relativa semplicità. Di due vecchi imperatori egli afferma in breve e con chiarezza: «Essi governarono il mondo senza pensare a se stessi, senza brama di potere ed egoismo» (VIII, 18). Essere sovrano costituisce un privilegio concesso dall'ordine cosmico, ma tutto dipende dal fatto se ci si riveli degni di esso e cioè mediante modestia, mettendosi al servizio dell'impresa, compiendo il proprio dovere altruisticamente. Alla domanda sul significato del governare il maestro rispose: «Instancabilmente stare all'erta, non agire mai in modo negligente e adempiere sempre con lealtà al proprio dovere» (XII, 14). Un altro voleva sapere come si debba governare e disse: «In nome di una buona causa non si dovrebbero uccidere tutti coloro che non seguono la retta via?». Confucio replicò: «Perché dovete uccidere se governate? Voi dovete solo volere veramente il bene, allora anche il popolo diverrà buono» (XII, 19). Lo stesso vale a livello microsociale: si racconta che un padre si recò da Confucio allorché egli ricopriva l'incarico di ministro, lamentandosi amaramente del comportamento di suo figlio. Confucio fece rinchiudere entrambi in prigione: il padre in quanto figura esemplare ed educatore era responsabile del comportamento di suo figlio; entrambi accettarono questa decisione e furono presto rimessi in libertà.

Può darsi che questo messaggio, che ci giunge dalla lontana Cina di duemilacinquecento anni fa, non suoni particolarmente allettante, ma la domanda relativa alle qualità di un uomo politico, di una classe politica, di un capo politico, indipendentemente dalle modalità di reclutamento specifiche per un tale mestiere, è di estrema attualità. Trovare una risposta riveste una notevole importanza per ogni forma di vita comunitaria e le qualità caratte-

riali auspiccate e/o reali, che vengono considerate criteri di selezione e di giudizio da parte dei governati, per lo più degli elettori, costituiscono l'immagine riflessa della società, dei suoi valori e della sua autoconsapevolezza. I politologi o i sociologi, a partire dall'epoca di Max Weber, non hanno più intrapreso alcuno sforzo normativo per dare una risposta a questa domanda. Esistono semmai ricerche empiriche sullo stato della situazione reale, vale a dire sul tipo di uomo politico che oggi ottiene successo. Confucio trovò per tutto ciò, ancora una volta, una formula estremamente concisa: «Se uno è corretto lui stesso, non avrà difficoltà a governare. Se uno non è corretto lui stesso, come correggerà gli altri?» (XIII, 13). L'autogoverno come presupposto per poter governare altri è però, a pensarci bene, uno dei requisiti più difficili in assoluto, giacché presuppone un elevato grado di conoscenza di se stessi, un superamento di tutte le forme di passioni, egoismi, istinti ciechi inconsapevoli, vanità e ambizioni personali.

Il politologo americano Harold D. Lasswell ha intrapreso negli anni Quaranta una ricerca ancor oggi valida sulle «personalità politiche», affrontando in modo sistematico e con l'ausilio di categorie psicologiche la questione relativa ai motivi che inducono gli uomini, per lo più di sesso maschile, a «entrare in politica»; in tale contesto, ha riconosciuto, nell'istinto del potere, necessario a tale scopo, una compensazione di fenomeni di carenza: «Il potere deve aiutare a superare una bassa autostima, in quanto esso consente di modificare componenti dell'Io o le condizioni entro cui esso funziona». In tale contesto cita il famigerato Gengis Kahn che ebbe un'infanzia e un'adolescenza particolarmente umilianti: «Il massimo nella vita di un uomo è distruggere i suoi nemici, spingerli innanzi a sé come bestiame, togliergli tutto ciò che apparteneva loro, ascoltare il pianto di chi li amava, montare in sella ai loro cavalli e tenere tra le braccia le donne da loro preferite». Un po' meno sanguinaria e «più moderna» risulta essere la tante volte citata affermazione dell'ex segretario di Stato Kissinger: «Il potere è il migliore afrodisiaco».

Quasi nessuno dei cosiddetti grandi del mondo storico-politico sarebbe in grado di soddisfare i requisiti etici avanzati da Confucio. Per lui la politica non era che etica applicata, la quale a sua volta si basava sulle «cinque relazioni»: tra padre e figlio, uomo e donna, fratello maggiore e minore, principe e funzionari, amico e amico⁵. Amore, giustizia, aiuto reciproco rappresentano per queste relazioni contemporaneamente la norma e la regola. Laddove le relazioni interumane «sono in ordine» anche a livello più vasto, nella società e nello Stato, le cose sono in ordine – poiché la famiglia è il germe e il modello dello Stato. Alla domanda sul perché non prendesse parte alle faccende di governo, il Maestro rispose:

Qualcuno domandò a Kongzi: «Maestro, perché non sei al governo?». Il Maestro disse: «Il *Libro della storia* dice della pietà verso i genitori: "Se solo ci sarà pietà verso i genitori e amicizia per i fratelli sarà assicurato il governo". Anche questo dunque è governare. Perché per governare sarebbe necessario essere al governo?» (II, 21).

Questa risposta non è però del tutto corretta per quanto concerne la biografia di Confucio: egli iniziò sì studiando gli antichi scritti, divenendo presto così famoso da raccogliere intorno a sé dei discepoli cui trasmise la sua «filosofia dello Stato» e la sua «etica politica» mediante domande e risposte, ma tutto ciò non gli bastò. Qualcosa lo trascinava verso la politica. Tuttavia, nel corso della sua vita, non trovò alcun principe che lo scegliesse come ministro e che gli permettesse di mettere in pratica le sue conoscenze: alla classe politica cinese e ai diversi Stati del tempo questo dovette apparire un rischio troppo grande. Soltanto una volta, quando Confucio aveva già cinquant'anni, un signore appena investito delle sue funzioni di governo gli affidò l'amministrazione di una provincia e quindi la possibilità di mettere in pratica le sue idee. Secondo quanto è tramandato, ebbe un tale successo che dopo soli tre mesi quella provincia era diventata un modello quanto a ordine, sicurezza giuridica e giustizia sociale e molte persone che vivevano sia negli immediati dintorni che più lontano iniziarono a trasferirvisi. Quando il giovane principe a seguito di ciò nominò Confucio ministro ed emerse «il pericolo» che il suo modo di esercitare l'arte di governare senza corruzione, con modestia e onestamente potesse fare scuola, finendo per creare problemi di legittimazione per le classi politiche degli Stati vicini, alcuni nobili presero a tessere intrighi contro il maestro che si vide costretto per tale ragione a riprendere il suo continuo peregrinare per altri tredici anni alla ricerca di un sovrano giusto che fosse disposto a trasformare in realtà i suoi principi e le sue dottrine: non lo trovò.

Nonostante tutto ciò raccolse nuovamente intorno a sé dei discepoli che a loro volta ebbero comunque modo di occupare posizioni influenti e misero in pratica alcune delle sue dottrine. Dalle conversazioni tenute in veste di maestro prese forma l'unica «opera» conservata di Confucio, i *Dialoghi*. Analogamente a Socrate non esistono scritti autentici e i *Dialoghi* vennero tramandati per molte generazioni oralmente prima che venissero trascritti. Nella loro forma attuale risalgono addirittura al secondo secolo dopo Cristo, quindi ben otto secoli dopo la morte del filosofo. Il quale morì, secondo la tradizione, deluso per non aver avuto successo nella politica pratica ma senza alcuna amarezza e senza alcun dubbio quanto alla giustezza della via da lui indicata, quella di una guida politica su base etica.

In una prospettiva interculturale è assolutamente indispensabile studiare il confucianesimo e conoscerlo per lo meno nei suoi tratti costitutivi generali. Confucio e le sue convinzioni attinenti alle problematiche del buon ordine tra gli esseri umani trascendono però il mondo storico-politico del confucianesimo e possono esserci d'insegnamento in modo del tutto indipendente dalle condizioni storico-culturali specifiche nel cui ambito esse furono sviluppate. Confucio è un testimone di prim'ordine in particolare di ciò che io qui intendo con l'espressione «atteggiamento politico». Al riguardo trovano armonica corrispondenza tra di loro, il che non può essere un «caso», forma e contenuto di ciò che del pensiero di Confucio ci è stato tramandato: egli assume nei confronti degli esseri umani l'atteggiamento di chi domanda; egli in-

segna non nel senso della trasmissione di un sistema, di una teoria compiuta, quanto piuttosto risponde con esempi alle domande rivoltegli e interroga a sua volta coloro che le hanno poste in modo che possano formulare i loro quesiti con maggiore precisione, affinché loro stessi possano trovare da sé le loro risposte. Poiché uomini concreti discutono di cose concrete, si seleziona così un determinato livello per i contenuti da discutere: ogni forma di agire nello spazio socio-politico deve orientarsi in direzione dell'essere umano in carne e ossa. Il maestro non discute di principi, valori o parametri astratti. La politica, il buon ordine iniziano con gli esseri umani viventi e con essi terminano. Dal momento che la dimensione morale del governare viene a consistere nella capacità di rendere felici i governati, di dare loro un senso di sicurezza e soddisfazione, e cioè come categorie reali, materiali e non come grandezze astratte tipo «gloria nazionale», partecipando della quale in veste di membri di una nazione si può generare un falso senso di felicità (così come una vittoria calcistica internazionale può generare per un breve attimo la sensazione di felicità dell'identità), viene stabilita una priorità e in tal modo viene ad essere sottratta alle astratte ambizioni di dominio la loro base di legittimazione. Non vi è alcun posto, qui, per niente di collettivo. Confucio insegnò ai suoi discepoli, e insegna a noi al di là del tempo e dello spazio, a porre domande concrete intorno a un ordine che sia buono e giusto, una politica che sia buona e giusta. In questo è sovversivo, smascherante, un nemico della retorica fraseologica politica: «Il signore ha pudore nelle parole, e le supera nell'agire» (xiv, 29).

Il rigore morale di Confucio, per quanto riguarda la conduzione del governo, è stato spesso paragonato al rigorismo morale di Kant. E in effetti la constatazione kantiana, secondo cui la «vera politica» non può fare alcun passo, «senza aver prima reso omaggio alla morale»⁷, avrebbe potuto essere stata formulata in tali termini anche da Confucio. L'insistenza kantiana, carica di passione e tenuta a freno solo con fatica dalla disciplina imposta al suo linguaggio, sul fatto che non si debba mai (ab-)usare degli esseri umani come di un mezzo per il conseguimento di un fine, corrisponde in tutto e per tutto alle ammonizioni cordiali provenienti dall'antica Cina, secondo cui lo scopo più alto e l'unico del governare deve essere il benessere del popolo. L'elevata importanza attribuita da Confucio a un'educazione spirituale dell'umanità e alla responsabilità cosciente a livello pubblico e sociale (egli non solo fondò la prima scuola «pubblica» cinese, ma attribuì anche la massima importanza al fatto che chiunque poteva divenire suo discepolo indipendentemente dalle sue origini sociali), avrebbe potuto essere condivisa allo stesso modo da Kant; così come, viceversa, Confucio avrebbe trovato uno spirito affine in Kant, nelle sue vesti di illuminista sia in rapporto ai governati che ai governanti.

Ritornare con la memoria alle figure esemplari di un'etica politica vissuta riveste un interesse sempre attuale, poiché esse mostrano che una politica fondata su basi etiche è realmente esistita. Ciò che un tempo fu possibile, la realizzazione del bene a dispetto di ogni probabilità, produce una frattura nel

mondo, indica un parametro normativo di riferimento, una misura di eccellenza al di sotto della quale non si può più rimanere. Non si tratta della tanto citata eccezione alla regola, bensì della confutazione della presunta conformità a leggi della politica di potenza. Hannah Arendt ha parlato della «natalità» come di un fatto antropologico, cioè della possibilità, in linea di principio, data a partire dalla nostra nascita, di un radicale nuovo inizio⁸. Questa generale chance di un nuovo inizio vale però anche per un'esistenza umana già ampiamente dispiegata. Leggende e storie riferiscono di molti casi di cosiddette «conversioni»; esse sono sì per lo più di natura religiosa, ma non è forse qualsiasi rottura con il proprio passato un atto di natura spirituale e quindi in ultima istanza religiosa? La conversione di Saulo, influente personaggio della provincia romana, nel cristiano Paolo costituisce certamente il caso per eccellenza nell'ambito del nostro universo culturale, riguardando però non da ultimo un uomo della politica, il quale tra l'altro rimase "in politica". Anche se è "la regola" che il potere corrompe, questa "legge" può tuttavia essere violata, confermando in tal modo la legge antropologica assai più fondamentale della libertà di decisione. Ognuno di noi ha la possibilità di vivere un nuovo inizio se decidiamo di affrontare seriamente sfide serie, e ciò vale anche per le collettività nella rielaborazione di esperienze comuni.

Vorrei in conclusione richiamare alla mente un caso di conversione assai poco noto alla nostra tradizione culturale. Tale conversione rappresenta la realizzazione di massima rilevanza di una possibilità dapprima improbabile, le cui conseguenze storiche sono ancora oggi percepibili. Mi riferisco a uno dei più grandi regnanti dell'antica India, Ashoka (circa 273/265-238/232 a.C.)⁹. «Allorché il re era stato incoronato da otto anni venne occupata Kalinga. Non meno di centocinquantamila persone vennero deportate da quel luogo, non meno di centomila ivi uccise, quasi altrettante trovarono la morte», così recita il tredicesimo dei quattordici editti che il sovrano aveva fatto scolpire nella pietra e porre in tutte le regioni del suo impero che comprendeva quasi l'intero subcontinente indiano e si estendeva dalla Persia (governata dai satrapi ellenistici) fino alla Cina. La citata sanguinosa conquista di una provincia segnò la svolta interiore di un regnante che fu così scioccato dagli effetti della sua politica di sempre più ampio potere imperiale sugli esseri umani da essere indotto ad abiurarla pubblicamente, e da allora rinunciò ad ogni forma d'impiego della forza all'interno e all'esterno, a quanto pare sciolse il suo esercito, o per lo meno lo trasformò in senso puramente difensivo, e cercò, invece del «potere sugli esseri umani», il «potere su se stesso» attraverso la conoscenza di sé e degli altri. Antichi sovrani prima e dopo di lui, ad esempio Hammurabi oppure Augusto, fecero scolpire nella pietra le loro leggi o le loro gesta (le «res gestae») o le vollero in qualche modo rendere immortali, ma nessuno di essi e nessun regnante successivo ha pubblicamente indicato il prezzo pagato per le sue vittorie, soprattutto nessuno le ha bollate quale risultato di massacri, traendo da ciò la conseguenza di un cambiamento radicale.

I «comandamenti» o «linee guida» elencati negli editti costituiscono un codice etico comprensivo che deve essere rispettato sia dai regnanti che dai sudditi allo stesso modo, un "catalogo dei valori fondamentali" che si propone quale scopo nientemeno che porre alla base della società e della politica esigenze morali e di ricostruire l'ordine pubblico sulla base dell'aspirazione alla veridicità, alla giustizia e alla bontà, mostrando senz'altro un'affinità con i grandi filosofi della polis. Questa etica, sviluppata grazie al suo incontro con la dottrina del Buddha, allora considerato dalla tradizione, nel migliore dei casi, quale fondatore di una setta locale, fu denominata da Ashoka «Dhamma», un 'rovsciamento di tutti i valori politici'. «Il re non considera l'onore o la fama come particolarmente vantaggiosi», sta scritto nel decimo editto, «con l'eccezione» che lui e coloro che da lui vengono governati «si esercitino ubbidienti nel Dhamma». E «in tale misura il re ambisce a onore e fama». Il Dhamma comprende una quantità di politiche di governo e atteggiamenti da praticarsi sia socialmente che individualmente. Di esse fanno parte: aiutare i poveri, i deboli e i malati (Ashoka fece costruire ovunque ospedali), rinuncia all'impiego della violenza allo scopo di mantenere o accrescere il potere (Ashoka non condusse più guerre e sviluppò un sistema amministrativo decentralizzato):

Se infatti uno occupa un territorio non ancora occupato, sterminio, morte e deportazione sono assai dolorosi per l'amato dagli dèi, e gravano sul suo cuore (XIII editto).

Impensabile che un Federico il Grande o un Napoleone potessero pensare qualcosa del genere, tanto meno che lo rendessero di pubblico dominio. Del Dhamma fanno parte la tolleranza religiosa, il carattere plurimo delle vie di ricerca della salvezza dell'anima: «Che tutte le comunità religiose possano disporre di dimore, giacché tutte desiderano l'autocontrollo e la purezza di cuore» (VII editto). La protezione incondizionata di tutte le forme di vita, di tutto ciò che è vivente, non solo degli esseri umani, costituisce parimenti una componente centrale del Dhamma. Riconoscendo che l'uccisione di animali costituisce una forma *in nuce* di guerra, Ashoka, in modo quantomeno esemplare, vietò la caccia nella sua corte: «Prima venivano uccisi giornalmente nelle cucine del re centinaia di migliaia di animali per la preparazione di condimenti di carne» (I editto). Il Dhamma trasforma in un dovere personale e di governo l'obbligo di risparmiare e curare gli animali e la natura:

Per esseri umani ed animali furono piantate su suo ordine, ovunque ne mancassero, erbe e verzure utili al nutrimento. Allo stesso modo radici e alberi da frutta [...]. Al bordo delle strade ordinò di piantare alberi e di scavare pozzi che fossero d'utilità per uomini e animali (II editto).

Ashoka è stato talvolta paragonato, per la sua personalità esemplare di sovrano e la sua significativa attività missionaria a favore dell'ascesa del buddismo al rango di religione mondiale, a Costantino e al significato da questi avuto per la cristianità. Può darsi che tale confronto si riveli adeguato per alcuni aspetti, ma in relazione alla tematica del «nuovo inizio», della libertà di decisione nella dimensione del politico e della fondazione etica dell'agire pubblico bisogna constatare una differenza rilevante: per Costantino l'alleanza con le influenti comunità e i «movimenti» cristiani fu una mossa tattica. La decisione di Ashoka di non voler esercitare il potere su altri in futuro, e invece conquistare il dominio di se stesso mediante la meditazione, l'introspezione e la scelta di priorità spirituali anziché materiali, fu una decisione libera da qualsivoglia considerazione opportunistica e priva di ogni sorta di costrizione. Andò addirittura contro i propri «interessi» immediati: Ashoka aveva ereditato un grande impero, quello della dinastia Maurya, ed era un condottiero e un re di successo nel momento in cui si rese conto che il vero dominio deve iniziare nella persona stessa del sovrano e che prescrizioni, ordini e decreti alla lunga sono privi di valore se non poggiano su valori morali di base che richiedano lo stesso impegno a tutti gli esseri umani e rispetto ai quali anche i potenti si sentano obbligati. Dal momento che Ashoka, per quanto ci è noto delle vicende del suo governo, soddisfò in prima persona gli impegnativi requisiti morali della non violenza, della tolleranza, dell'altruismo, della solidarietà che si traduce nell'aiuto alle creature più deboli, compresi gli animali, poté mantenere unito e guidare il suo impero senza ricorso alla forza e alla repressione. «Giacché io considero mio dovere agire per la salvezza del mondo intero» (VI editto).

Non è stato chiarito come il programma formulato nei quattordici editti «funzionasse» in pratica. Di fatto i testi, fino alla loro riscoperta alla fine del diciottesimo secolo e la loro decifrazione nella metà del diciannovesimo, erano caduti praticamente nell'oblio. Ma il Mahatma Gandhi, figura emergente tra tutte le autorità politiche del ventesimo secolo, ha seguito le convinzioni praticate e rispecchiate da Ashoka, questo modello vecchio più di duemila anni, circa l'essenza della politica morale, e ha fissato parametri di riferimento che oggi possono servirci da orientamento. Che noi poi lo facciamo o meno, resta una nostra libera scelta.

9. Gandhi: la più radicale critica della politica

Non esistono, credo, fotografie di avvenimenti storici che posseggano una tale forza simbolica come quelle scattate in occasione della visita di Gandhi alla conferenza della *Commonwealth Roundtable* a Londra nel 1931. Vi si vede un uomo magro fino alle ossa, vestito solo di un bianco perizoma e di un drappo di lino, con semplici sandali, per strada e nella sala della conferenza, circondato dagli uomini dell'impero con le loro auto blu, i cappelli a cilindro e i loro seri frac, una rappresentazione visibile dell'intera storia e potenza della tradizione europea degli uomini di Stato. E però là si trattava della ratifica di una sconfitta appena inflitta al più grande impero mondiale dai tempi dell'*Imperium Romanum* da parte di un movimento e di un uomo che il più significativo esponente della politica realistica di potenza, Winston Churchill, con disprezzo definiva l'«ex avvocato dell'Inner Temple, attualmente sedizioso fachiro». A questo «fachiro» era riuscita, soltanto mediante la sua forza di convinzione morale e spirituale, l'impresa di mobilitare ampi settori della popolazione indiana priva di diritti e sfruttata, spingendoli alla lotta non violenta contro la macchina politico-militare, armata fino ai denti, la più potente dell'epoca, finendo per metterla in ginocchio. «Sempre e dappertutto il tenero ha la meglio sul duro», aveva insegnato Lao-tzu (n. 43). Gandhi costituisce il grande, forse addirittura il più grande, esempio della vittoria di un elevato principio etico sulla cosiddetta realtà, della vittoria della potenza dello spirito e della forza della morale sull'empiria e la materia. Il suo nome sta ad indicare la possibilità di realizzare l'apparentemente impossibile. «Le future generazioni», secondo Albert Einstein, «a stento potranno credere che un uomo di siffatta statura morale sia passato in carne e ossa sulla terra»¹.

È ormai comune etichettare il messaggio di Gandhi come «resistenza non violenta», e da quando esistono movimenti di protesta un numero sempre maggiore di persone si richiama ad essa: gli obiettori di coscienza, i dimostranti contro la guerra, l'ingiustizia e la violenza, in occasione di sit-in o di occupazioni a scopo di contestazione. Molti di quelli che si identificano con la «non-violen-

za» hanno probabilmente una conoscenza assai superficiale di Gandhi. L'espressione stessa è formulata in modo inadeguato: il messaggio di Gandhi non consiste nella «assenza di violenza» bensì nella «libertà dalla violenza»², e non si tratta di «resistenza» quanto piuttosto di «lotta»: una lotta libera dalla violenza. Che cosa significa questa differenza apparentemente trascurabile?

La vita di Gandhi assomiglia a una dichiarazione di guerra rivolta contro le forme dell'agire politico non solo del suo tempo ma di tutte le epoche. Per l'assolutezza della sua critica lo si è paragonato a Socrate, mentre lui stesso collocava il suo retroterra spirituale piuttosto in Asia: per lui Mosè era un palestinese, Cristo, in quanto ebreo, a sua volta originario dell'Asia, per non parlare poi di Maometto; ma soprattutto si rifaceva a Buddha e alla tradizione induista. Gandhi redasse un commento dettagliato del grande *epos* in versi della *Bhagavadgita*, nel quale le numerose ostilità e le violente faide tra antichi dèi ed eroi vengono interpretate come lotte interne per la conquista della verità³, come lotte spirituali dell'anima. La libertà dalla violenza è il contrario della contemplazione o della passività introspettiva. La non violenza, come Gandhi più volte ha avuto modo di precisare, costituisce spesso solo un pretesto per la viltà, è la strategia dei deboli. La libertà dalla violenza invece presuppone una grande forza interiore, e in determinate circostanze anche il possesso di una grande forza esteriore, fisica, che però si rinuncia consapevolmente a utilizzare. La libertà dalla violenza è la strategia dei forti, dei coraggiosi, giacché essi accettano di correre un rischio notevole: la loro azione può costare loro la vita. Sarebbe quindi completamente assurdo identificare la dottrina di Gandhi con la capacità di sofferenza passiva. Opporsi all'arroganza e alla violenza dei potenti, proteggere i deboli, saper mantenere in ogni circostanza la propria dignità, il proprio onore e la propria integrità, tutto ciò per Gandhi è ovvio, e chi non riesca in tale impresa con i mezzi offerti dalla libertà dalla violenza, chi non riesca a mobilitare la forza necessaria per tutto ciò, costui dovrebbe allora ricorrere al cattivo strumento della violenza: «Chi non è in grado di proteggere se stesso, i propri cari o il loro onore, essendo egli disposto a dare la sua vita senza fare ricorso alla violenza, può e deve farlo opponendosi con violenza all'oppressore»⁴. In un altro contesto si afferma:

Alcuni abitanti di un villaggio vennero depredati. Essi fuggirono lasciando quindi le proprie mogli, i propri figli e i propri beni alla mercé dei saccheggiatori. Allorché io li biasimai a causa della loro codardia e per avere dimenticato il loro dovere, si appellarono vergognosamente al principio della non-violenza. Io schernii pubblicamente il loro comportamento ed ebbi modo di spiegare che il mio concetto di libertà dalla violenza è completamente in armonia con la violenza di chi non sa che farsene della libertà dalla violenza e che però prende sul serio il compito di difendere l'onore della propria moglie e dei propri figli. La libertà dalla violenza non è in alcun modo un pretesto per la viltà, bensì la virtù più nobile dei coraggiosi. Praticare la libertà dalla violenza richiede di gran lunga maggior coraggio che non un combattimento con la spada. La viltà è del tutto inconciliabile con la libertà dalla violenza. Il passaggio dalla

violenza alla libertà dalla violenza è possibile e talvolta anche facile da compiersi. La libertà dalla violenza presuppone la capacità di combattere. Essa consiste nel consapevole trattenersi dal compiere azioni violente che viene imposto al desiderio di vendetta. Ma la vendetta è in ogni caso superiore a una sottomissione passiva e disperata. Il perdono occupa comunque una posizione ancora più elevata. Giacché la brama di vendetta significa anche debolezza.

In che senso si nasconde in questo atteggiamento una sfida radicale per la politica? Ricordiamoci in primo luogo che la mitologia biblica ha collocato all'inizio di ogni forma d'ordine umano il contenimento della violenza – nella forma del fratricidio di Caino – e che quindi la violenza è insita sempre in modo latente in ogni forma di ordine politico. L'impiego della violenza fisica per la realizzazione di interessi all'interno di un ordine stabilito si trasforma in violenza politica per il fatto che viene utilizzata in modo strumentale, finalizzato a uno scopo e quindi controllato: Max Weber ha individuato perciò quale caratteristica dello Stato moderno il «monopolio della violenza fisica». Ma anche nel caso che tutto ciò sia valido solo per l'ordine europeo, in generale vale il contenimento della violenza quale caratteristica della dimensione politica. La politica si serve, per lo meno in ultima istanza, e sia verso l'interno che verso l'esterno, della violenza fisica come di un mezzo allorché i restanti metodi della minaccia, degli incentivi materiali o del rifiuto e, nelle repubbliche, della forza della persuasione e della convinzione non bastano più o falliscono in vista del conseguimento del bene comune. La violenza è quindi inerente strutturalmente a tutte le forme di ordine politico; noi tutti ci siamo abituati a questo stato di fatto, conviviamo con esso, ad esempio con le sue forme istituzionalizzate, quali gli apparati militari, e lo riteniamo addirittura, e cioè non senza una evidenza storica apparentemente schiacciante, del tutto naturale. Non però Gandhi, il quale dovette sperimentare sul proprio corpo la violenza come mezzo di mantenimento e consolidamento del potere, ma seppe generalmente pensarla fino in fondo, trasformando così le sue esperienze personali in vedute universali. Queste conoscenze legate a ben determinate circostanze vengono condensate da lui in asserzioni sull'etica politica, finendo per trascendere di gran lunga la sua situazione storica determinata. Poiché Gandhi trae dall'esperienza della violenza come «ultima ratio» degli ordinamenti politici la consapevolezza che essa rappresenta una manifestazione di debolezza estrema di tali ordinamenti. Formulando il tutto in modo molto conciso: chi impiega la violenza, viene a trovarsi dalla parte del torto; chi risponde alla violenza con la violenza, si colloca allo stesso livello spirituale del suo avversario.

Gandhi pone nell'ambito della politica la domanda sulla verità, domanda che dai tempi della polis greca non era più stata posta, anzi già a partire da Tucidee e dal diffondersi della concezione realista dell'agire politico era totalmente caduta nell'oblio ed era stata rimossa consapevolmente da ogni discussione normativa sulla dimensione politica. Se cerchiamo di indagare le ra-

gioni di fondo di questa affermazione, che in un primo momento suona assurda, dobbiamo sempre tener conto del fatto che Gandhi non fu un filosofo o un teorico, bensì un attivista politico: «Io non sono adatto a scrivere testi accademici. Il mio campo è l'azione». La questione della verità come essenza della politica non va confusa con la ben diversa problematica della «verità e menzogna nella politica»⁵, oppure con la consueta domanda se i politici debbano sempre dire la verità. Piuttosto la questione della verità nel senso gandhiano si caratterizza per il suo strettissimo rapporto con la sua strategia della libertà dalla violenza. Io ho già avuto modo di asserire che chi ricorre alla violenza è nel torto. Gandhi parte dal presupposto – per lui questo è, se vogliamo, un assioma di base – secondo cui la vita costituisce il più grande dei beni che ci sono stati dati in affidamento. L'essere umano è tale solo in quanto vive, in quanto vive con la consapevolezza di vivere (quindi nessun primato del *cogito ergo sum*), e in quanto, quindi, proteggere e custodire il vivente – dalla nascita, dalla debolezza del bambino bisognoso di protezione alla vecchiaia a sua volta bisognosa di cure e aiuto e infine fino alla morte – costituisce la caratteristica fondamentale dell'essere umano, non soltanto un accidente, bensì l'essenza. Da questo “punto archimedeo” in senso antropologico, ossia religioso, deriva la normatività di ogni forma d'agire e l'agire comune condiviso con altri esseri umani in un certo senso non è altro che una modalità d'essere della vita. L'agire è sempre agire politico e fa riferimento alla vita, alla sua promozione, alla sua protezione, alla sua liberazione da impedimenti sociali, economici, giuridici, da ogni forma d'impedimento strutturale. La politica mira alla promozione della solidarietà nel senso di un reciproco sostenersi e svilupparsi di potenziali vitali e trova perciò il suo fondamento – questo concetto non può e non deve mancare qui per quanto inflazionato e abusato esso sia – nell'amore: l'amore per il prossimo.

La politica quale promotrice di solidarietà comporta però, espressamente, la promozione della solidarietà con l'avversario politico, della solidarietà tra la vittima e il carnefice, per quanto ciò possa risultare per noi scioccante; renderlo dapprima insicuro mediante la forza spirituale della libertà dalla violenza, il che, in determinate circostanze, può significare anche il rifiuto di qualsivoglia forma di cooperazione, e infine aver la meglio su di lui. Così Gandhi ha sempre insistito sul fatto che anche Hitler era pur sempre un essere umano e non l'incarnazione del male. Saper comunque ritrovare e riconoscere nel peggiore dei nemici l'essere umano, oppure, se non vogliamo ricorrere sempre a situazioni estreme, cercare nell'avversario, nell'altro, il suo lato umano: questa è l'“essenza” della politica, la grande verità. La verità è l'uomo stesso, essa è quindi in noi e tra di noi quando ci rapportiamo l'uno all'altro con amore, cioè altruisticamente e senza ricerca del vantaggio personale, e siamo disposti, lungo l'infinito cammino verso questa meta, a tollerare l'ingiustizia e a contrapporre la forza di un'autocoscienza libera da violenza, la forza dell'autorispetto. «Patire ingiustizia in prima persona costituisce il nocciolo della dottrina della libertà dalla violenza». Come sono stretti i legami di parentela spirituali e in

termini di valori tra queste parole di Gandhi e quelle di Socrate, che Hannah Arendt a sua volta non si stanca di citare quale vero pioniere di qualunque forma di etica politica: «È peggio compiere ingiustizie che non patirle»⁶. La verità di Gandhi non è di natura epistemologica, non è una categoria passata al vaglio della *Critica della ragion pura*, è una categoria politica, è «verità politica», nel senso che si manifesta per brevi momenti solo nell'agire degli esseri umani, dell'uno verso l'altro. È il riconoscimento e la consapevolezza reciproca di due esseri umani che agiscono sulla base di ideologie o interessi opposti aventi entrambi qualcosa in comune, e cioè la comune appartenenza al genere umano, e che quindi possono sostituire al confronto la cooperazione. Ed è l'agire cosciente e consapevolmente libero da violenza dell'uno che lascia libero corso, nell'altro, a questo processo cognitivo nei termini, in sostanza, di un processo di conoscenza di se stesso, che libera l'avversario dalla sua propria debolezza di dover fare ricorso alla violenza.

Tutto ciò potrà apparire un poco “astratto” nella forma abbreviata e generica in cui qui è stato presentato, ma trova tuttavia nell'agire politico di Gandhi una conferma oltremodo concreta. Ma anche se richiamiamo alla mente gli avvenimenti verificatisi negli ultimi anni in Sudafrica (non a caso il paese in cui Gandhi sviluppò la sua prassi della politica libera dalla violenza mettendola in pratica con successo), il confronto, insuperabile per muta drammaticità, tra l'apparato repressivo militare e poliziesco armato fino ai denti e apparentemente invincibile di un ceto bianco dominante e la maggioranza nera della popolazione priva di diritti ma con una forte coscienza di sé sotto la guida di Nelson Mandela, possiamo individuarvi una prova commovente della forza che è contenuta nell'assioma gandhiano della forza dei non violenti, e non, ripetiamolo ancora una volta, dei passivi, quando essa venga dispiegata liberamente in quanto strategia dei coraggiosi. Giacché nel caso del Sudafrica tutto faceva pensare a una fine sanguinosa dell'apartheid. Mandela era a conoscenza di ciò che Gandhi aveva già sperimentato in pratica, e Lao-tzu riconosciuto duemilacinquecento anni prima:

Dove le truppe fecero soggiorno
colà non nacque mai altro che sterpi e spine.
E dopo i grandi eserciti
ci furon sempre anni di carestia.
E il buon condottiero vince e si ferma,
non ardisce per questo usurpare potenza.
Vince e non se ne gloria.
Vince e non se ne vanta.
Vince e non se n'estolle.
Vince perché costretto.
Vince ma non però per farsi grande. (n. 30)

Tutto ciò rientra centralmente nel concetto di “politica come verità”: non festeggiare la vittoria conquistata come vittoria sull'avversario, piuttosto

porgere a lui la mano, offrirgli l'opportunità di vivere la propria sconfitta come vittoria sulla debolezza della propria violenza. La vittoria libera dalla violenza non ammette, quindi, che vincitori. Così sappiamo da Gandhi, per esempio, come rese visita più tardi al suo più accanito nemico, il primo ministro sudafricano Jan Christiaan Smuts, dal quale era stato più volte relegato in prigione e di fronte al quale non aveva ceduto di un solo millimetro nella sua lotta per l'equiparazione dei diritti della minoranza indiana, stringendo amicizia con lo sconfitto, «senza vantarsene e senza gloriarsene». Giaché, come potrebbe chi è libero dalla violenza «essere orgoglioso», visto che la sua forza trova origine proprio dalla sua estrema modestia, ossia dal riconoscimento del fatto che l'avversario che deve essere vinto e superato è dialetticamente parte integrante della «politica come verità»? Ma andando ancora oltre si può asserire che Gandhi scopre l'essere umano attraverso la politica; la politica è scoperta dell'essere umano, scoperta dell'altro, e cioè dell'altro antagonista, come te stesso.

Anche ammettendo ancora una volta che tutto ciò possa apparire molto astratto e privo di riferimenti pratici, resta il fatto che la figura storica concreta del Mahatma, la «grande anima», garantisce che qui non si tratta di una formula vuota, bensì dell'applicazione molto realistica, e nel caso dell'India coronata dal successo, di un grande principio morale. La vicenda sudafricana costituisce un secondo successo spettacolare e la straordinaria impresa del movimento americano per i diritti civili guidato da Martin Luther King, che si rifaceva esplicitamente e consapevolmente a Gandhi, costituirebbe un'ulteriore prova della praticabilità di questa strategia estremamente idealistica. La «politica come verità» si sottrae anche al paradigma dominante della «conquista, mantenimento, perdita del potere» e alle sue leggi (Machiavelli) nella misura in cui rinuncia a qualsivoglia forma di tattica. La tattica, la deviazione che si imbrocca nel cammino verso la meta, richiede e legittima, a seconda delle circostanze, l'impiego di mezzi non consoni, se non addirittura moralmente riprovevoli, per raggiungere lo scopo buono ed elevato. Per una politica che si orienti invece in direzione della verità intesa in termini di conoscenza e riconoscimento di sé come esseri umani, per la quale quindi lo scopo è l'elaborazione e la conquista della verità interumana, i mezzi stessi sono già il fine: «Il mezzo può essere paragonato alla semenza, il fine all'albero, e tra mezzi e fini sussiste lo stesso rapporto indistruttibile di quello esistente tra alberi e semenze». E in un'altra occasione Gandhi afferma «che solo mezzi puri possono produrre avvenimenti puri e che, per lo meno nella maggioranza dei casi, la forza dell'amore e della compassione è infinitamente più grande di quella delle armi». Persino i più grandi scettici dovrebbero accettare la seguente constatazione: «Chi impiega la rude violenza, non fa che provocare danni, mai però chi agisce per compassione».

L'insegnamento gandhiano concretamente vissuto inerente la politica come superamento della menzogna, cioè dei rapporti di violenza, di ingiustizia strutturale, di dipendenza indotta, di ingiustizie condizionate socialmente,

possiede però anche una dimensione totalmente pragmatica. Tale idea di politica viene da lui stesso motivata non solo in quanto moralmente superiore, ma anche come il metodo per la soluzione dei conflitti politici con più possibilità di successo, il più efficace a lungo termine e il «più economico». Nel 1920, all'inizio della sua campagna per l'indipendenza dell'India, Gandhi si dichiarò favorevole «all'addestramento militare di tutti coloro che credono alla violenza. Io preferirei che l'India facesse ricorso alle armi per difendere il suo onore, piuttosto che rimanere alla finestra per viltà guardando come il suo onore viene infangato». Il primato assoluto va quindi alla lotta per la libertà, al rispetto di se stessi da parte dei colonizzati, alla loro integrità in quanto cittadini e cittadine consapevoli di sé. In un'altra occasione egli affermò addirittura: «Io credo che nel caso in cui si desse solo la scelta tra viltà e violenza, consiglierei la violenza», ma continua poi dicendo: «Ma io credo che la libertà dalla violenza sia incommensurabilmente superiore». Nella lotta vittoriosa contro il dominio inglese sull'India Gandhi ha dato la dimostrazione concreta della verità di questa superiorità di una lotta libera dalla violenza. Senza Gandhi si sarebbe verificato un sanguinoso scontro decennale che avrebbe assunto forme d'azione terroristiche, con attentati, attacchi contro installazioni britanniche, dimostrazioni militanti e una reciproca escalation di repressione e nuova violenza. In seguito, per ricordare qui solo uno dei molti esempi, la lotta di liberazione da parte del popolo vietnamita si è svolta proprio secondo questo modello, finendo per condurre a una guerra feroce. Dopo «la vittoria nella guerra popolare» è emerso come i liberatori nel frattempo si fossero trasformati a loro volta in oppressori. Nel 1940 Gandhi aveva scritto rivolgendosi agli alleati occidentali:

Voi volete distruggere il nazismo. Non riuscirete mai a distruggerlo nella misura in cui finirete più o meno per subentrare ad esso, assumendone i tratti. I vostri soldati eseguono la stessa opera di distruzione di quelli tedeschi. L'unica differenza consiste nel fatto che la vostra probabilmente non è così scrupolosa come la loro. Se è così, presto la vostra opera di distruzione sarà altrettanto accurata della loro, se non di più. Solo a questa condizione potrete vincere la guerra. In altre parole, voi dovete essere ancora più spietati dei nazisti. Nessuna causa per quanto essa possa essere giusta, può giustificare l'indistinta carneficina che perdura di minuto in minuto. Io sostengo che non possa dirsi giusta una causa che ha esiti disumani come quelli che oggi si verificano.

Al termine della seconda guerra mondiale il nazismo e il militarismo giapponese risultarono sì sconfitti, ma nessuno può affermare seriamente che in tal modo «*the world*» sia diventato «*safe for democracy*»: noi sappiamo che le innumerevoli guerre, nel cosiddetto Terzo Mondo, che hanno tratto origine dalla vittoria conquistata con puri mezzi militari, considerate globalmente e messe a raffronto, hanno lasciato dietro di sé più morti e provocato più distruzioni che non il conflitto, all'apparenza insuperabile quanto a brutalità e vittime, verificatosi tra il 1939 e il 1945.

Secondo il tradizionale paradigma politico, le dottrine metodologiche e la provata prassi storica della politica, la seconda guerra mondiale (come la prima e le precedenti) era inevitabile, logica e necessaria. Il progetto politico gandhiano mette in dubbio ciò: il male non può essere eliminato dal mondo attraverso il male, la violenza non può essere superata mediante la contro-violenza, secondo quanto sostiene la legge della politica di potenza a partire da Tucidide. Ma la politica come verità di Gandhi non rappresenta una semplice "alternativa" che si lasci applicare pragmaticamente con facilità, così come in caso di fallimento di una determinata strategia (sia nella vita privata che in quella sociale) si fa ricorso a un'altra. La politica di Gandhi contiene dei presupposti, pone *in primis* dei criteri da soddisfare che vanno in direzione di un radicale ripensamento e riorientamento della dimensione politica stessa. Li abbiamo potuti solo accennare, ma si tratta, e questo distingue la sua politica da tutte le altre posizioni radicali, di una politica vissuta, praticata, coronata da successo. Che Nelson Mandela abbia studiato l'esempio di Gandhi, abbia letto o meno i suoi scritti, è del tutto secondario. La liberazione autonoma e pacifica del Sudafrica costituisce nondimeno una prova ulteriore della superiorità non solo morale del metodo politico di Gandhi, e ciò vale tra l'altro fino alla "rielaborazione e al superamento del passato" non violenti, cioè basati sulla rinuncia a ogni forma di vendetta per l'ingiustizia subita e per i brutali metodi oppressivi, mediante l'impiego delle cosiddette «commissioni per la verità».

Naturalmente Gandhi non si sarebbe sorpreso per l'esito positivo della rivoluzione pacifica del Sudafrica: a lui non sarebbe parso un "miracolo", quanto piuttosto la conferma della giustezza delle sue convinzioni per le quali rivendicò senz'altro lo status di conoscenze scientifiche. Nel 1949 scrisse infatti:

Io ho praticato la libertà dalla violenza e tutte le sue possibilità ininterrottamente per più di cinquant'anni con precisione scientifica. Le ho applicate a tutti i settori della vita, a casa, nelle istituzioni, economicamente e politicamente. Non conosco un solo caso in cui siano andate incontro a un fallimento. Se occasionalmente parvero fallire, io l'ho attribuito a miei errori. Non avanzo alcuna pretesa di completezza. Ma avanzo la pretesa di essere un appassionato ricercatore della verità, la quale non è altro che un nome diverso per Dio. Nel corso di questa ricerca ho scoperto la libertà dalla violenza. Diffonderla è la missione della mia vita. Non ho alcun interesse a vivere se non per poter realizzare questa missione.

La politica gandhiana con la sua quasi insuperabile radicalità non ha certo bisogno di vergognarsi dei suoi risultati, deve però accettare di essere applicata a situazioni concrete, e cioè mediante la domanda: "Che cosa sarebbe accaduto, che cosa sarebbe stato, se...". A tale scopo vogliamo qui prendere in considerazione due costellazioni storico-politiche, in riferimento alle quali verrà compiuto tale tentativo di ricostruzione. La prima si pone la domanda di come sarebbe stata una reazione gandhiana alla persecuzione degli ebrei da parte del regime nazista⁷, la seconda prende in considerazio-

ne possibili azioni alternative all'intervento militare nelle lotte tra bande della ex Jugoslavia, a quanto pare provocate da tensioni etniche, soprattutto in Bosnia. Cominciamo con la strategia di discriminazione, di deportazione e di eliminazione fisica degli ebrei tedeschi ordinata e realizzata dallo Stato. Gandhi si è espresso al riguardo in modo piuttosto generale, noi però possiamo concretizzare i suoi principi autonomamente in relazione a questo capitolo buio della storia tedesca ed europea.

Nel 1938 l'opinione pubblica mondiale era a conoscenza in modo molto preciso della campagna sistematica contro gli ebrei messa in atto dal governo tedesco e dalle istituzioni statali e parastatali. Nella cosiddetta «notte dei cristalli», il 9 novembre, questa politica del pogrom, che doveva portare ben oltre la privazione dei diritti civili, alla deportazione della popolazione ebraica tedesca, conobbe un punto culminante mai raggiunto fino ad allora. Il «trasferimento» a est e il massacro nei campi di sterminio di massa fu possibile e praticabile solo all'ombra della guerra. Retrospectivamente la persecuzione avvenuta verso la fine degli anni Trenta appare come il preludio ad Auschwitz. Anche se l'orrore di tale esito andò al di là di qualsivoglia fantasia anticipatrice, si trattò comunque di un cattivo segno premonitore e la politica di persecuzione poteva e doveva in linea di principio essere combattuta fin dall'inizio e non affrontata in modo tatticamente sfumato. Gandhi fu uno dei pochi ad avere la chiara percezione dei futuri esiti sanguinari di quella vicenda. Solo chi non consideri il significato complessivo e l'elevato *ethos* morale presupposto dalla libertà dalla violenza potrà liquidare come ingenuo il "consiglio" che diede agli ebrei tedeschi alla fine di novembre del 1938; la "profezia" ad esso collegata si rivelerà una verità terribile:

Io mi rifiuterei di lasciarmi deportare o di sottomettermi a un trattamento discriminante. E non aspetterei al proposito che i miei fratelli nella fede si accodassero alla mia resistenza civile. [...] Se un ebreo o tutti gli ebrei dovessero seguire questa proposta, verrebbero certamente a trovarsi in una situazione che non sarebbe peggiore di quella attuale. E la sofferenza sopportata volontariamente darebbe loro una forza e una gioia interiore, in una misura tale che non potrebbe essere garantita da tutte le possibili manifestazioni di simpatia organizzate nel mondo al di fuori della Germania. In realtà anche nel caso in cui l'Inghilterra, la Francia, l'America dovessero dichiarare guerra alla Germania, non potrebbero dare loro alcun motivo di gioia interiore e di forza. La violenza calcolata di Hitler potrebbe addirittura portare a un bagno di sangue generale tra gli ebrei come prima risposta all'avvio di quelle ostilità. Se riesce però l'impresa di preparare lo spirito degli ebrei alla sofferenza volontaria, allora lo stesso bagno di sangue, che io ritengo possibile, potrebbe trasformarsi in un giorno di ringraziamento e di gioia in virtù del fatto che Jehova ha provocato la redenzione del suo popolo proprio per mano di un tiranno. A colui che ha timor di Dio, la morte non fa paura...

Gandhi parte dal presupposto che l'apparato persecutorio dei nazisti avrebbe dapprima provocato delle vittime, ma che solo attraverso il sacrifi-

cio pubblico e coraggioso tale apparato sarebbe stato bloccato, poiché, come disse Gandhi, lui «si rifiutava di credere che i tedeschi in quanto popolo non abbiano o abbiamo decisamente meno cuore di altri popoli della terra». Ci si deve immaginare questa politica della resistenza attiva in modo molto concreto: i giovani ebrei che, contro le indicazioni delle autorità, continuano a frequentare la scuola vengono arrestati dalla polizia e portati via; i cittadini ebrei che continuano a servirsi dei mezzi di trasporto pubblici, trascurando il divieto di farlo, vengono arrestati; la stella gialla non viene portata da nessun ebreo; nessun ebreo consegna la radio o i propri animali di casa, come richiesto dall'amministrazione, la polizia deve essere attivata. La serie di misure di boicottaggio non violente contro le direttive statali può essere continuata a oltranza. Chi potrebbe affermare che la popolazione tedesca non ebrea avrebbe accettato alla lunga queste azioni di polizia apertamente brutali e soltanto vessatorie senza sdegno e segni di solidarietà? Anche se molti erano dell'opinione che la percentuale di ebrei in determinate professioni, ad esempio, fosse troppo «elevata», argomento che nella propaganda nazista svolgeva un ruolo importante nel motivare con apparente plausibilità le misure antiebraiche, la politica di discriminazione e del pogrom era ben altra cosa. Ed ebbe successo soprattutto perché gli ebrei tedeschi, attraverso il processo di socializzazione e adattamento all'autorità statale e legale, cooperarono per ragioni di fedeltà alle leggi, nella speranza che l'ultima vessazione della serie sarebbe stata anche l'ultima in assoluto. Il fatto che i loro rappresentanti li incoraggiassero in tale atteggiamento anziché incitarli alla resistenza (per la quale senza alcun dubbio sarebbero stati puniti senza riguardi e forse condannati a morte), impedì fin dall'inizio di riflettere su una politica attiva di rifiuto. E poi, soprattutto, la «deportazione-soluzione finale» degli anni 1942-44: è certo che tutti i tedeschi non ebrei sarebbero rimasti tranquillamente a guardare come i propri vicini ebrei venivano strappati con la violenza dalle loro dimore, che poi si trovavano spesso in zone ad alta concentrazione urbana, e portati via? Anche mettendo nel conto tutte le brutalità del regime nazista e l'antisemitismo complessivo, tutto ciò sarebbe stato difficilmente realizzabile. La disponibilità a cooperare da parte degli ebrei tedeschi riuscì a loro fatale. Comunque si ebbe un caso spettacolare di lotta senza violenza: nel 1944 le mogli non ebreiche di ebrei berlinesi incarcerati protestarono così a lungo davanti al centro di raccolta della polizia nella Rosenstrasse che alla fine i loro mariti furono rilasciati, e addirittura alcuni già deportati ad Auschwitz furono rimandati indietro. Il regime aveva evidentemente paura di una possibile diffusione del moto di sdegno (come Göbbels a denti stretti ammetteva nei suoi diari).

Naturalmente tale ricostruzione di uno scenario alternativo d'azione non giustifica in alcun modo la mancata opposizione da parte della popolazione non ebrea contro un regime calpestatore dell'umanità, ma questa è un'altra storia, giacché qui si tratta solo di rispondere alla domanda se e come avrebbe potuto comportarsi nei confronti dei carnefici un gruppo della po-

polazione prescelto come vittima. Una resistenza armata sarebbe stata assolutamente impossibile e assurda all'interno dei confini tedeschi, ma la via della lotta libera dalla violenza non fu neanche tentata. I sacrifici che avrebbe richiesto sarebbero stati, molto probabilmente, assai meno pesanti rispetto a quelli che l'«olocausto» avrebbe poi di fatto prodotto⁸.

Il secondo tentativo di ricostruzione concerne la «guerra civile» nella ex Jugoslavia. Senza qui soggiacere alla tentazione di intraprendere la via della ricerca delle cause, una politica che si orienti verso le idee di Gandhi deve confrontarsi con la questione delle risposte che essa darebbe alle strategie di genocidio poste in atto da tutte le parti coinvolte nella guerra (anche se con diversa intensità e coerenza), mentre la politica tradizionale, dopo lungo tentennare e alla fine molti errori, con l'intervento militare ha potuto comunque ascrivere a suo merito un certo grado di successo. La risposta deve, senza che questo suoni come un tentativo di defilarsi, cominciare da una contro-domanda: da quando e da dove iniziare? Quando all'inizio degli anni Novanta, al più tardi tra il 1994 e il 1995, fu chiaro che con la «pulizia etnica» non s'intendeva nient'altro che il genocidio pianificato, né la comunità internazionale degli Stati, né, ancor meno, la società civile della ex Jugoslavia disponevano di alcun punto d'appoggio per poter reagire in modo adeguato. Non esisteva alcun «corpo civile di pace» come alternativa o sostituto alle forze militari. Così siamo costretti ad argomentare facendo ricorso a molti «se». Se fosse esistito un tale «corpo civile di pace» in misura quantitativamente sufficiente (oppure se esistesse, visto che un tale corpo non esiste ancor oggi, poiché nessuno è disposto a trarre insegnamenti radicali dalla tragedia bosniaca), allora la sua semplice massiccia presenza nelle zone contese del conflitto avrebbe comportato una differenza qualitativa enorme. Se, ad esempio, le zone protette dall'ONU, che di fatto non furono poste al sicuro militarmente, fossero state occupate da unità disarmate forti di un numero di uomini compreso tra diecimila e trentamila, i massacri e le deportazioni avrebbero potuto aver luogo? Le unità militari dell'ONU, in ogni caso ridotte, mantenevano come è noto relazioni relativamente buone con i militari da cui avrebbero dovuto proteggere la popolazione civile e, dopo che fu chiaro che non avrebbero potuto espletare più a lungo il loro «compito di difesa», si limitarono a guardare dall'altra parte. Un corpo civile, invece, addestrato per interventi civili, per la protezione dei civili, per far rispettare i diritti umani, per compiti di osservazione e registrazione di possibili violazioni del diritto e delle leggi, dei costumi e della decenza, che fosse stato presente ovunque avrebbe potuto dare l'allarme immediatamente a livello internazionale, oppure schierarsi a protezione dei perseguitati. La domanda relativa alla catastrofe bosniaca non è: intervento sì o no, bensì: che tipo di intervento? L'intervento militare, secondo il paradigma convenzionale della politica, avvenne troppo tardi ed ebbe un successo modesto: gli accordi di Dayton furono solo un cessate il fuoco che ratificò l'ingiustizia delle deportazioni e dei massacri, così come garantì il riarmo e quin-

di la sicurezza delle classi e delle cricche politiche militaristiche e violente delle diverse nazionalità ed etnie aizzate l'una contro l'altra. Un ritorno alla vita civile, un "disarmo" dal punto di vista militare e politico, non fu neppure tentato. Come possa nascere da questo compromesso, raggiunto sulla base di una politica del dominio e che coinvolge alcuni dei principali responsabili dei crimini di guerra (come i presidenti della Serbia e della Croazia), un ordine sociale pacifico, solo gli dèi possono saperlo. Ma solo in relazione a questioni tattiche si parlerà di fallimento professionale delle classi politiche; strategicamente parlando, tutte quante si sono mosse all'interno dei parametri della tradizionale *Realpolitik*, la quale ha dimostrato a sufficienza che con le sue soluzioni non fa che preparare il terreno alla prossima catastrofe.

Un ultimo aspetto della politica di Gandhi non deve essere taciuto, tanto più che potrebbe valere come punto di partenza per questa visione del nuovo. Il suo simbolo è la ruota dell'arcolaio. La ruota di Gandhi contiene al «primo livello» l'esortazione ai suoi connazionali indiani a sostituire i cari prodotti tessili inglesi importati con quelli di produzione propria e quindi a liberarsi dalla dipendenza economica dal sistema coloniale. Come è noto l'industria tessile inglese meccanizzata aveva provocato la completa rovina della produzione tessile artigianale indiana già fin dagli inizi del diciannovesimo secolo con l'appoggio dei regolamenti dell'amministrazione coloniale.

A un «secondo livello» Gandhi vedeva nella riconquista di un'autonomia produttiva una sorta di sfida, non violenta, al sistema industriale capitalistico che portava all'alienazione degli uomini dalla loro forza produttiva e dai loro bisogni vitali limitati mediante consumismo di massa e insorgenza di falsi bisogni, senza parlare poi della distruzione delle basi naturali della vita, che solo oggi noi siamo in grado di valutare in tutta la sua portata. La ruota dell'arcolaio sta quindi al contempo come simbolo di un'alternativa, non alla massimizzazione del profitto capitalistico, ma a un modo di produzione orientato al soddisfacimento dei bisogni. Il socialismo gandhiano non ha quindi nulla a che fare con quel socialismo industriale della produzione statalizzata, come è stato rappresentato dal cosiddetto «socialismo reale».

A un «terzo livello» la ruota sta per un aspetto importante della democrazia futura: l'autonomia economica era solo formalmente un problema "nazionale" indiano. In termini strutturali Gandhi pensava a uno Stato indiano che – similmente al modo in cui Jefferson voleva vedere ancorata la democrazia americana nei *wards* – potesse trovare la sua base in unità di villaggio simili a repubbliche. «L'indipendenza deve cominciare fin dal livello più basso, perciò ogni villaggio deve essere una repubblica [...] con poteri autonomi». Egli si immaginava – *«small is beautiful!»* –

che ogni villaggio costituisca una repubblica indipendente per quanto concerne i suoi bisogni d'importanza vitale, indipendente dai suoi vicini e nondimeno connesso ad altri villaggi per quanto concerne i molti bisogni per i quali è necessaria la dipendenza. Perciò ogni villaggio dovrà prima occuparsi della

coltivazione di prodotti agricoli per il proprio fabbisogno interno e di cotone per la propria produzione di tessuto.

Ammise che tutto ciò suonava utopico e che «certo non avrebbe mai potuto essere realizzato del tutto», ma l'India doveva vivere per questo ideale come prospettiva «per l'umanità a venire».

La dottrina di vita di Gandhi non costituisce un edificio di pensiero chiuso, sistematico e privo di contraddizioni, un costruito filosofico; la dottrina di Gandhi, il suo insegnamento è «soltanto» un modo di esercitare la politica, una dottrina del metodo dell'agire pubblico e tra tutte quelle (a me) note costituisce di certo la più difficoltosa e la meno facile ad apprendersi, quella che richiede gli sforzi più grandi. Ma la scoperta della democrazia non fu anche al contempo, per usare una domanda retorica, la scoperta di uno sforzo immane, lo sforzo, la fatica di determinarsi da sé, di essere liberi? Per lo meno questo possiamo impararlo tutti da Gandhi: questa libertà intesa come verità della dimensione politica è destinata a restare un compito perenne, designa un metodo e non un obiettivo raggiungibile, consiste in un lavoro costante: il suo fine è la via.

10. Vendetta e politica

A prima vista può sembrare uno strano abbinamento: che cosa dovrebbero avere a che fare la politica con la vendetta o la vendetta con la politica? A questo punto abbiamo però già ripreso dalla *Genesis* l'idea secondo cui la necessità di un ordine tra gli esseri umani viene fondata sulla base della decisione di "circoscrivere il delitto", come dimostra la vicenda esemplare del fratricidio. Caino viene sì punito per il suo delitto, ma senza che venga esercitata su di lui alcuna forma di vendetta. «Vendetta», secondo la definizione, è «la ritorsione condotta di propria mano di fronte a un'ingiustizia patita; nonché i sentimenti di odio e gli istinti che inducono a essa»¹. Entrambe le componenti della definizione concettuale risultano importanti.

Il nesso tra vendetta e politica, ovvero ordinamento, è contenuto nell'espressione «di propria mano»: esse sono incompatibili. La vendetta è l'evento distruttivo dell'ordine per eccellenza, o per scegliere una formulazione inversa: ogni ordinamento legittimo, cioè tutti i tipi di ordinamento che siano più di un semplice dominio fisico e di una sottomissione, trovano il loro fondamento nel comandamento «non devi esercitare vendetta». Le forme di ordinamento sociale sono sistemi finalizzati alla protezione contro la vendetta individuale da parte di chi abbia subito ingiustizia e violenza. Beninteso: contro la vendetta *individuale*, non contro pene per lesioni che vengano cagionate ad altri con intenzione fino all'assassinio. Sulla base di un sistema di punizioni fondate su leggi o "sulla legge", si costituisce una società come ordine, dandosi una propria identità. Punizione e legge dipendono l'una dall'altra ed entrambe debbono essere comprensibili, "interpersonali", cioè debbono basarsi su patti sociali, indipendentemente dal fatto se vengano personificate nella figura di un capo spirituale religioso nella veste di giudice supremo oppure si trovino sotto la tutela di un sistema giuridico e giudiziario codificato. Una cosa soltanto non può essere ammessa da nessuna società: la ritorsione «di propria mano». Per questa ragione, ad esempio, lo stato assolutistico del periodo illuminista combatté in modo così intransigente

la pratica del duello come metodo per la soluzione privata di conflitti, benché si basasse su principi elementari d'onore tipici dell'aristocrazia; da un punto di vista storico-sociologico il monopolio della violenza è tuttavia più antico e riveste una funzione costitutiva per qualsivoglia società.

La «forma archetipa» della vendetta, in effetti, è la vendetta di sangue, «l'obbligo sussistente per i membri della famiglia o del clan di vendicare l'uccisione o il disonore patito da uno dei propri membri a danno del colpevole o di uno dei suoi consanguinei»². Esistono sì anche meccanismi per interrompere questa catena potenzialmente infinita di vendette, ma ciò che più conta è il fatto che la vendetta di sangue costituisce un modo di instaurare la giustizia e la pena che presuppone, quale condizione ambientale, i "legami di sangue", l'appartenenza al clan. Ogni società che si sia emancipata dai puri e semplici legami parentali, che accetti membri senza legami di parentela e si trasformi così in comunione di scopi, deve rinunciare alla vendetta sostituendola con sentenze e interventi giuridici conformi alla legge. Solo così possono dirsi soddisfatti i requisiti necessari per l'esistenza di una comunità politica che si caratterizzi mediante relazioni razionali, dirette a scopi e, in ogni caso, non più definite a livello biologico.

Da un punto di vista politico la vendetta è dunque, in ultima istanza, la caratteristica archetipa antisociale e antipolitica per eccellenza (nel senso di antagonista della dimensione sociale). Tra tutte le qualità sociali di segno negativo, come l'invidia, la gelosia, l'odio, l'egoismo, l'infedeltà, la disonestà, l'istinto della vendetta è il più distruttivo. L'impulso alla vendetta sembra essere una reazione istintiva spontanea, innata, oppure sviluppata attraverso la maggior parte dei sistemi educativi, una reazione istintiva percepita come "naturale", in un certo senso una "reazione archetipa". Ma la società si costituisce proprio grazie al fatto che sviluppa istituzioni al fine di superare tali reazioni archetipe inserendole in un quadro di punizioni neutrali rispetto ai singoli individui.

La mitologia greca e la sua pubblica manifestazione e discussione nell'ambito del teatro ateniese hanno sviluppato un "modello" drammatico di tutto ciò, insuperato quanto a pregnanza metaforica: l'*Oresteia* di Eschilo, una grandiosa parabola sulla fondazione della polis democratica autonoma. Secondo Eschilo, la scoperta della politica come autodeterminazione e libertà si basa sul superamento della vendetta a favore di un metodo per l'instaurazione della giustizia più esigente e tale da costituire la più grande delle sfide alla forza morale degli esseri umani. Si tratta dei metodi e delle istituzioni proprie dei cittadini (e oggi, possiamo aggiungere, delle cittadine) della polis, detentori di eguali diritti. La vecchia e pre-politica istituzione della vendetta portava a risultati sempre e soltanto controproducenti. Nell'*Oresteia* il "circolo vizioso" della violenza viene rappresentato come un mezzo che non consente mai di raggiungere il suo scopo.

Nel momento in cui Goethe fa sua una parte di questa tematica - Ifigenia come è noto non veniva uccisa, bensì rapita dagli dèi e condotta sull'iso-

la di Tauride – prende anche lui in considerazione la domanda politica fondamentale, e cioè come si possa spezzare quel circolo vizioso. Egli “risolve” il problema non mediante la creazione di nuove istituzioni, bensì rompendo con la tradizione secondo cui la punizione viene decisa in funzione della ritorsione: «Non per odiare, per amare son io qui», così suona il messaggio dell'*Ifigenia in Tauride*. L'opera chiarisce inoltre che la qualità dell'umanità non è in alcun modo un privilegio culturale, bensì un carattere costitutivo proprio di qualsivoglia essere umano indipendentemente da quale sia la zona del mondo di sua provenienza. Il “barbaro” Toa rinuncia alla vendetta sugli invasori e predatori greci perché si è lasciato convincere da una verità che per essere effettiva deve poter essere dichiarata pubblicamente: un nuovo atteggiamento consapevole, che supera l'atavica reattività istintuale, vale a dire la fiducia nella forza generatrice di verità dell'amore, è la condizione di nuove forme di socialità.

Se formuliamo gli stessi pensieri in maniera un po' meno rigoristica e li vediamo da un punto di vista pragmatico, nella forma di direttive per la prassi, allora il nostro compito consiste nel liberare il più possibile il campo dalla componente vendetta, che è insita in tutte le pene, o per lo meno nel nostro atteggiamento verso chi si sia macchiato di una colpa. Giacché come la vendetta in modo intenzionale vuol essere la pena naturale, così la pena non risulta esser mai completamente libera da motivazioni vendicative. La sublimazione dell'impulso alla vendetta nella forma giuridica appare, almeno dal punto di vista psicologico, come qualcosa che non vuole mai riuscire interamente. Ma la misura in cui una società politicamente strutturata riesce nell'impresa di eliminare la vendetta dai suoi discorsi sulla giustizia e dalle sue motivazioni delle pene viene a costituire il metro di valutazione del suo grado di civilizzazione e umanità. Solo questo fa di uno Stato di diritto, in un senso che trascende la forma della conformità legale degli atti pubblici, anche uno Stato giusto. Un'infrazione o un delitto alla fin fine non possono essere risarciti o compensati totalmente, per cui deve sempre trattarsi di approssimazioni, di punizioni sanzionate socialmente. Ma quale deve essere l'obiettivo? Un deterrente per gli altri? La consapevolezza da parte del fuorilegge del carattere ingiusto delle sue azioni? Bisogna riflettere sull'atteggiamento che sia noi che la società con il suo sistema giudiziario poniamo alla base delle punizioni, e con il quale tale sistema viene motivato e giustificato.

Nel 1946, alla vigilia della proclamazione d'indipendenza dell'India, nel momento in cui quindi incominciava a profilarsi la creazione di un nuovo Stato, Gandhi ebbe modo di esprimere in diverse occasioni le sue idee al riguardo¹:

In un'India indipendente di tipo non violento esisteranno crimini, ma non criminali. Essi verranno puniti. Come altri mali anche il delitto è una malattia ed un prodotto del sistema sociale dominante. Perciò qualsivoglia delitto, compreso l'assassinio, verrà considerato come una malattia.

Ma con scetticismo aggiunse: «Se mai una tale India esisterà, questa è un'altra questione». In risposta alla domanda postagli da una comunità di villaggio riguardo al modo in cui dovevano essere trattati i crimini contro la legge, rispose:

Invece di provare collera verso un ladro o un criminale e provvedere affinché egli venga punito, dovrete cercare di mettervi nei suoi panni per comprendere ed eliminare le cause del suo crimine.[...] Dovreste rendervi conto che un ladro o un criminale appartiene alla vostra stessa specie. In realtà se punterete il mirino verso l'interno prestando ascolto alla vostra anima, sarete in grado di vedere che la differenza tra voi e lui è solo una differenza di grado.

Gandhi consigliò agli abitanti del villaggio di procurare al ladro o al criminale un lavoro regolare, di insegnargli un solido mestiere, in breve, di aiutarlo a cambiare la propria vita. Decisivo è però, secondo Gandhi, scoprire il potenziale criminale esistente in noi stessi, indipendentemente da quanto grande esso sia, e acquisirne consapevolezza attraverso una riflessione critica. Ogni assassinio va giudicato e punito, ma chi potrebbe sostenere di non aver mai compiuto un assassinio col pensiero? La complicità individuale e sociale con il criminale, il proprio potenziale criminale e la conseguente corresponsabilità con l'autore del crimine: riconoscere ed essere consapevoli di tutto ciò costituisce un pensiero quasi insopportabile, e a ciò corrisponde un comportamento concreto altrettanto difficile da mettere in pratica.

Visto che ci muoviamo tematicamente nell'ambito del politico, queste sfide devono essere esemplificate anche politicamente. Vorremmo fare riferimento, al riguardo, alla vicenda caratteristica che fa parte della storia, della politica e della psicologia tedesca del dopoguerra, nota nella formulazione irrigidita e condensata nell'etichetta di «rielaborazione del passato». Per quanto possa essere stato comprensibile, da un punto di vista pragmatico, il fatto che a Norimberga i vincitori della seconda guerra mondiale abbiano portato davanti a un tribunale l'intera classe politico-militare tedesca, questo cancellò per la maggioranza dei tedeschi la necessità di doversi riconoscere nello specchio di quei loro ex rappresentanti, cui essi così tanta fiducia avevano concesso e che così a lungo avevano calorosamente acclamato. Gli oggi giorno innegabili (ed emersi in tutta la loro portata solo nel dopoguerra) delitti del Terzo Reich poterono così con facilità essere spiegati come atti compiuti da un gruppo ristretto di criminali ben identificabili chiamati infine ad assumerne la responsabilità, rendendo quindi possibile un processo di rimozione delle corresponsabilità personali per lo più indirette ma non per questo moralmente meno pesanti. *Non sono stato io, è stato Adolf Hitler*, per citare una pièce teatrale berlinese che sottolineava ironicamente il punto chiave di tutta la questione. La “denazificazione” posta in atto nelle zone occidentali, e in particolare in quella di competenza americana, costituì certamente un tentativo di definire le corresponsabilità dei “pesci piccoli” mediante criteri burocratici (il famoso “questionario”), con il supporto di un

programma di "re-education" in cui venne investito molto entusiasmo e idealismo democratico. Ma nonostante tutti i lodevoli sforzi, trattandosi di misure prese dai vincitori e nuovi dominatori, il confronto critico individuale con l'immediato passato non avvenne, o meglio fu "rimandato" a un momento successivo, che avrebbe avuto inizio verso la fine degli anni Sessanta come uno degli impulsi morali centrali del cosiddetto «movimento studentesco» e fino a oggi, per fortuna, non può ancora dirsi concluso, al contrario.

Una ben diversa "rielaborazione del passato" e, come si sarebbe rivelato solo dopo la sua caduta, una rielaborazione negativa, fu praticata nella RDT. Essendo stata addossata la responsabilità della guerra e del genocidio esclusivamente ai rapporti sociali esistenti, in altre parole, al capitalismo e in considerazione del fatto che per la RDT l'economia e il sistema sociale capitalistico, compresa la sua sovrastruttura ideologica, venivano ritenuti superati, non vi era più alcuno spazio possibile per una corresponsabilità o condivisione di colpevolezza nei confronti del gigantesco crimine nazista: erano state spazzate via dalla nuova società cosiddetta del socialismo reale. Ogni buon cittadino e ogni cittadina della RDT era in qualche modo *per definitionem* un antifascista poiché lo Stato stesso si definiva e concepiva come antifascista. A ciò corrispose in un senso formale e retorico una certa realtà simbolica, ma ai cittadini e alle cittadine della RDT venne completamente "risparmiata" qualunque forma di riconoscimento delle proprie colpe e di assunzione di responsabilità dei propri crimini: a partire dalla genuflessione del cancelliere Willy Brandt davanti al monumento in ricordo del ghetto ebraico di Varsavia fino alle iniziative delle Chiese, come l'«*Aktion Sühnezeichen*», il che contribuì in modo essenziale alla diffusione di atteggiamenti di protesta e modelli di identificazione di tipo neonazista dopo il 1990.

I processi contro i criminali di guerra del secondo conflitto mondiale, che nella loro totalità, se discussi seriamente e sinceramente, hanno per oggetto l'autocoscienza politica e morale della nostra società, conosceranno la loro conclusione solo con la morte dell'ultimo sgherro nazista. Nel 1996 in Italia si è assistito a un esacerbato dibattito intorno alla sentenza che metteva in libertà un ex membro delle SS, il quale aveva partecipato nel 1944 attivamente e con ruolo di responsabilità all'uccisione di quasi 400 ostaggi innocenti (cittadini ebrei, partigiani e attivisti politici) nei pressi di Roma. Il tribunale militare giunse alla conclusione che si era trattato in quell'occasione di un'azione militare e che l'imputato aveva semplicemente eseguito degli ordini. L'assoluzione ha provocato a ragione nell'opinione pubblica una reazione di opposizione militante, ma sulla base di quali motivazioni? Vendetta tardiva? Questo era ciò che per lo più implicitamente motivò le proteste. L'unica giustificazione legittima, in una prospettiva etico-politica, per lasciare in prigione l'imputato ottantacinquenne consiste nel fatto che lo stesso sembra rifiutare qualsiasi assunzione di colpa in relazione alla mostruosità del delitto compiuto, il che costituirebbe il presupposto irrinunciabile per portare la pena alla sua naturale conclusione. Se siano stati intrapresi tentativi al riguardo, affinché po-

tesse rendersi conto della sua colpa, non è possibile verificarlo, e comunque vi sarebbe stato bisogno di più di un unico processo e delle terribili testimonianze dei sopravvissuti, dei parenti e degli amici degli stessi. Anche i "grandi criminali di guerra" processati a Norimberga si dichiararono tutti «non colpevoli ai sensi dell'accusa». Rendere chiaro all'esecutore di quella strage la sua colpa soggettiva e oggettiva è così difficile, tra l'altro, anche perché le classi politiche di molti Stati nel dopoguerra avevano dimostrato un enorme interesse nei confronti del potenziale organizzativo e ideologico degli "organi statali" criminali tedeschi. Perché i tanto corteggiati criminali avrebbero dovuto sentirsi colpevoli e presentarsi in tribunale per autoaccusarsi? Ciò fa parte della complicità politica con i grandi criminali e con i loro esecutori. Nessuna classe politica, dopo la vittoria esterna contro il nazismo e il fascismo, ha «puntato il mirino verso l'interno» (Gandhi), giacché ciò avrebbe condotto al riconoscimento della propria corresponsabilità per l'ascesa e i lunghi anni di successi della dittatura nazista.

Attualmente assistiamo ancora una volta a processi davanti al Tribunale internazionale contro i crimini di guerra dell'Aia, nei quali devono essere indagati e giudicati gli orribili stermini di massa compiuti nel corso della guerra in Bosnia. Ma chiunque conosca la vicenda storica politico-diplomatica precedente il conflitto interno jugoslavo, e meglio di chiunque altro la conoscono i partner e i protagonisti della scena internazionale, sa che il principale colpevole della guerra è Milosevic, che nel frattempo è diventato presidente serbo, e che, tuttavia, non si può e non si vuole presentare dinnanzi al tribunale, perché con lui si sono conclusi e si continuano a concludere accordi politici. Tutte le dichiarazioni di condanna, soggettivamente magari credibili, da parte di politici e diplomatici europei e americani, del genocidio multilaterale perpetrato nei confronti di musulmani, serbi e croati, vengono rese però sullo sfondo di un'obiettivova complicità dettata dalla *Realpolitik*, che va dal riconoscimento diplomatico e quindi sociale dei politici macchiatisi di tali crimini, fino alla corresponsabilità materiale mediante la fornitura di mezzi militari e alla mancata attuazione del boicottaggio dei rifornimenti di petrolio necessari alla guerra. Che aspetto dovrebbe assumere in futuro «la rielaborazione del passato» per le popolazioni della ex Jugoslavia? La stessa comunità internazionale degli Stati dovrebbe comparire davanti alla sbarra del tribunale.

Il «caso Jugoslavia» riveste una notevole importanza per la nostra impostazione del problema anche in un altro senso, poiché l'intensità dell'odio tra i popoli necessita di una spiegazione. Senza alcun dubbio una delle ragioni centrali di questo odio, nutrito di diffidenza e di esperienze non rielaborate, è da individuarsi nella totale assenza di un confronto autocritico con le terribili vicende che ebbero luogo sotto l'occupazione italo-tedesca durante la seconda guerra mondiale tra serbi e croati e, in aggiunta, ebrei e popolazioni gitane nella veste di vittime. Si tratta qui del tragico caso di una «rielaborazione del passato» totalmente mancata. Nei "tranquilli" anni Sessanta e Settanta, sotto Tito, sarebbe stato possibile, anzi assolutamente necessario, parlare apertamen-

te dei crimini e dei massacri perpetrati dalle milizie croate a danno dei civili serbi (sotto il protettorato tedesco e con l'aiuto del Vaticano, sarebbe dovuta nascere una Grande Croazia; inoltre furono presenti anche unità musulmane delle SS). Ciò non avvenne in nome dell'illusoria speranza che il tempo avrebbe guarito tutte le ferite. Il «tempo», però, di norma non guarisce alcuna ferita. Guarire possono solo quelli che provocarono tali ferite, quando vengono chiamati a rendere conto delle loro azioni e riconoscono le ingiustizie compiute. L'autocritica comprende in sé la possibilità del perdono, e per rendere possibile la ricostruzione di una società politica, di una comunità, tale processo deve avere assolutamente carattere pubblico. Poiché tutto ciò, nella forma di un processo collettivo di presa di coscienza, non si è mai verificato tra serbi, croati e musulmani, dal timore della rappresaglia e dal desiderio della vendetta per le sofferenze patite ha tratto nuovamente la sua linfa vitale quell'odio che doveva distruggere e infine ha distrutto la società politica, non appena tale potenziale conflittuale è stato attivato per motivi opportunistici di dominio. La strategia della «pulizia etnica» nasce dalla logica della vendetta, poiché la società purificata razzialmente sulla base del «principio del sangue» è tale da distruggere nel suo grembo la dimensione del politico, cioè la coesistenza su base razionale di esseri umani delle più diverse origini in un ordinamento pubblico e discorsivo, ricacciandosi a suon di bombe e massacri, in un certo qual modo, in uno stato primitivo *ante-polis* di rapporti tribali.

Uno dei più complessi drammi della letteratura mondiale, l'*Amleto* di Shakespeare, narra, nella sua dimensione di testo politico, la storia del carattere distruttivo della vendetta, la cui forma più radicale e più pura è la vendetta di sangue⁵. Amleto viene a conoscenza del fatto che suo padre è stato assassinato dal fratello e successore al trono e riceve – in forma di una specie di reminiscenza dell'epoca pre-politica mediante un appello pressante alla «reazione primordiale» – l'incarico inequivocabile di vendicarne l'assassinio. Con tutte le forze della ragione e dell'intelligenza critica egli combatte contro l'istinto atavico della vendetta per non lasciarsi indurre all'assassinio di re Claudio, finendo per cedere al modello di un altro vendicatore, il principe erede al trono di Norvegia, pieno di sé e di smanie di conquista, che a sua volta progetta di vendicare una precedente sconfitta per mano del padre di Amleto: «D'ora in avanti, i miei pensieri siano pensieri di sangue, o non varranno niente» (IV, 4, 64f). Con i «pensieri di sangue» viene meno la facoltà di pensare, la vendetta si insinua nella ragione e dà il via alla sua opera distruttrice al termine della quale Amleto, volente o nolente, avrà condotto a morte non solo amici e nemici di corte, non solo cadrà vittima lui stesso della sua vendetta, ma distruggerà anche la comunità politica danese, che diverrà preda di un conquistatore: la vendetta ha raggiunto il suo fine. Interpretato in questo senso, l'*Amleto* costituisce una parabola insuperabilmente attuale della commistione fatale tra politica e vendetta.

Verso la metà degli anni Settanta il regista inglese Peter Watkins ha girato un documentario fittizio su un attacco atomico contro la Gran Bretagna (*War*

Game). Nel bel mezzo degli indescrivibili orrori a cui gli esseri umani vengono sottoposti, i sopravvissuti sembrano mossi da un unico pensiero: ora deve seguire la vendetta contro i russi, vendetta! Mondì e anni luce separano le possibilità di causare sofferenza ad esseri umani di cui dispongono la moderna politica e la sua tecnologia e la evidentemente inascoltata e irrealizzata prospettiva etica dell'illuminismo, quale ci è stata presentata musicalmente da Mozart come messaggio dell'umanità (*Il ratto dal serraglio*): «Niente è così odioso come la vendetta / invece esser d'animo buono / e senza egoismo perdonare / è proprio solo delle anime grandi / Chi non comprende questo / lo si guardi con disprezzo».

Se nella seconda metà degli anni Novanta esiste un'esperienza politica incoraggiante di cui parlare, allora si tratta del tentativo della società sudafricana di imboccare la via di una rielaborazione del passato libero da violenza e spirito di vendetta⁶. Rappresentanti della Chiesa, in particolare il vescovo Desmond Tutu, hanno percorso questo cammino che porta alla punizione attraverso la pubblica ammissione della verità senza alcun ricorso a vendette per le ingiustizie commesse, anche nel caso di gravi delitti compiuti sulla base di motivazioni politiche. Nella «Commissione per la Verità» viene offerta all'imputato l'opportunità, mediante la pubblica ammissione dei misfatti compiuti, che vanno dall'intimidazione verso gli avversari dell'apartheid fino alla tortura e all'assassinio, di liberarsi psicologicamente del peso delle proprie colpe dichiarando la propria colpevolezza (in confronto diretto con le vittime o i parenti sopravvissuti delle stesse), potendo quindi vivere una sorta di catarsi. Secondo quanto riportano i verbali relativi alle sedute della suddetta commissione, sembra svilupparsi qui un modo di misurarsi con il delitto e l'azione criminale completamente nuovo, che finisce per confermare esemplarmente le premesse prettamente teoriche gandhiane come pure alcune posizioni cristiane radicali: vittima e carnefice possono guardarsi nuovamente negli occhi. Il perdono della colpa da parte della vittima rende possibile al carnefice la presa di coscienza del carattere disumano delle sue passate azioni «in servizio» e quindi un sincero pentimento e una reintegrazione nella società. La pena consiste nel fatto che dovrà continuare a vivere nella piena consapevolezza della sua colpa, senza l'aiuto di una punizione esteriore, come potrebbe essere la prigione, che possa dargli la sensazione di avere compiuto un sacrificio per le proprie malefatte, e cioè quello della libertà, ricavandone così il diritto al riconoscimento e alla giustizia personale.

Il concetto di delitto in lingua russa significa, traducendo alla lettera, 'violazione'. *Delitto* (e cioè violazione) e *castigo*, ovvero *colpa* e *punizione* è il titolo del «più grande romanzo criminale» di tutti i tempi (Thomas Mann)⁷, con il quale Dostoevskij sviscera il problema del delitto nella forma di un assassinio apparentemente insensato, penetrandone le motivazioni psicologiche più nascoste, e nel quale, e con lui noi lettori, si misura con la questione della punizione di un tale gesto criminale. Raskolnikov, questo è il nome dell'assassino, adduce a sua giustificazione non pochi argomenti politici: perché

la morte di una vecchia e ributtante usuraia, che succhia il sangue dalle vene degli indigenti, dovrebbe essere un delitto mentre un Napoleone, o un qualunque altro grande uomo di Stato, generale o conquistatore a piacere, viene considerato un eroe della storia nonostante le centinaia di migliaia di vittime sacrificate per le sue vittorie? Un'argomentazione "logica" di etica politica che a tutt'oggi non ha perduto nulla della sua attualità, nel momento in cui i citati quattrocento ostaggi fucilati dalle SS presso le Fosse Ardeatine nel 1944 vengono paragonati da alcuni sagaci intellettuali italiani ai duecentomila morti causati dalla bomba dei vincitori su Hiroshima nel 1945, e in tal modo quasi giustificati. Ma Dostoevskij non si arresta a queste ideologie giustificatorie, egli non congeda semplicemente il suo protagonista con la deportazione in Siberia, dopo che, per lo meno, ha ammesso il suo gesto, anche se senza aver preso coscienza della sua colpa morale. Dostoevskij mostra che una colpa oggettiva può dirsi espiata e che il colpevole può accettare la sua pena come interiormente liberatoria solo quando acquisti consapevolezza della vera natura del suo misfatto.

In tale contesto non dovremmo dimenticare che il cristianesimo, quanto alla dottrina del superamento di qualsivoglia forma di vendetta mediante l'«amore per il nemico», che dal suo fondatore viene presentata quale vera essenza del proprio messaggio, è andato incontro a un completo fallimento: i suoi rappresentanti hanno sempre in bocca la parola amore nel migliore dei casi come formula retorica, e non pochi dei più brutali crimini di massa di questo secolo (per non parlare di quelli del passato come le crociate o la schiavitù) furono compiuti da/in società cristiane, non di rado anche per mano di movimenti che si dichiaravano cristiani. Ma anche il fallimento di questa dottrina, ovvero la sua rimozione storica senza precedenti, contengono la più profonda, irrealizzata e provocatoria verità che proprio questa, la vendetta, è la grande antagonista del politico.

Mentre noi da un lato dovremmo orientare normativamente il nostro atteggiamento sulla base di quelle premesse etiche che hanno per contenuto il superamento dell'odio, della vendetta e della rappresaglia egoistica, sappiamo però che, d'altro lato, nessuno è immune da una possibile ricaduta in atavismi e reazioni istintive: «Anche l'odio verso le bassezze / deforma i lineamenti. / Anche la collera contro l'ingiustizia / rende la voce rauca». A qualsivoglia processo "consapevole" di rielaborazione del passato si addice umiltà e moderazione autocritica, senza perciò dovere accettare compromessi su questioni di principio. Brecht termina la sua succitata "poesia del secolo", *A coloro che verranno*, che inizia con l'amara denuncia: «Davvero vivo in tempi bui!», con le parole: «Pensate a noi /con indulgenza».

11. Onore e disonore intellettuale

«Sentirete così di atti carnali sanguinosi e innaturali, di giudizi accidentali, di uccisioni casuali, di morti preparate a forza con l'astuzia e, in questa catastrofe, di calcoli sbagliati, caduti sulla testa di chi li ha fatti», si legge nell'*Amleto* (atto V, scena II, vv. 374-378). Karl Kraus declamava questo passo dal monologo finale di Orazio nei suoi recitativi serali durante la prima guerra mondiale, dandogli un particolare risalto. Allora fu probabilmente il solo ad intuire che quella sarebbe stata la prima di molte altre guerre mondiali. A rendere possibile questa sua intuizione, ammesso che al riguardo sia possibile fare in assoluto una qualche affermazione, fu la collera appassionata dell'intellettuale impegnato' contro i tempi correnti, le sofferenze provocategli dalla politica e dalla società, dal livello mediocre delle classi politiche e lo sdegno nei confronti dei suoi "collegi di professione", i pubblicisti, i giornalisti, i poeti, gli scrittori e i professori universitari che non si sollevavano contro l'euforia di guerra di un'opinione pubblica ottusa, intossicata e obnubilata dal nazionalismo.

La passione che nasce dalla compassione per le vittime di una realtà avversa e l'amarrezza possono rendere "la voce roca" e "stravolgere il viso", ragione per cui Brecht prega le generazioni future di essere indulgenti. Passione e amarrezza possono però, anche in particolare misura, fungere da strumento di sensibilizzazione nei confronti dell'ingiustizia e della menzogna, consentendo di affinare le capacità intellettuali d'analisi, possono divenire mezzi finalizzati alla conoscenza, addirittura, in senso stretto, sono in assoluto i presupposti della conoscenza nei campi della politica e della società. Senza il loro impegno e la loro volontà di cambiamento le opere di tutta una vita, ad esempio quelle di Karl Marx oppure di Max Weber, non avrebbero mai preso forma. Un intellettuale che non sia mosso dalla passione per la verità, per l'opera di chiarimento illuministico, per la giustizia in sé, non potrà adempiere a questa eminente funzione che la società borghese moderna ha saputo guadagnarsi combattendo, e finirà per disonorare la conquista storica di questa forma di

vita. Il diciottesimo secolo con Voltaire, il diciannovesimo secolo con l'Émile Zola del *J'accuse* hanno offerto esempi di grandezza ed onore in relazione a quello che gli intellettuali possono essere e possono offrire ai loro simili. Per il ventesimo secolo è stato Karl Kraus a fornire i parametri di eccellenza.

Come è noto la genialità metodica della sua critica consisteva nel semplice citare, modo di procedere che di regola esercitava in modo così scoperto (senza mutilare le affermazioni citate o falsificarle), che qualunque ulteriore commento si rendeva superfluo. Per ricordare un solo esempio, nel 1924 una rivista sovietica pregò lui e altri intellettuali di esprimere la loro opinione riguardo agli effetti della rivoluzione di ottobre sulla cultura mondiale. La risposta di Kraus consisté in una quasi letterale ripetizione della domanda:

Egregio Signor Gakin!

Gli effetti e le conseguenze della rivoluzione russa per la letteratura mondiale consistono per me nel fatto che eminenti figure attive nei campi dell'arte e della letteratura vengano sollecitate dai rappresentanti della rivoluzione russa a rendere di pubblico dominio in dieci/venti righe a stampa, se possibile con la loro foto e il loro autogramma, che verrà pubblicato contemporaneamente, quindi del tutto nel senso del giornalismo pre-rivoluzionario, la loro opinione circa le conseguenze della rivoluzione russa sulla cultura mondiale, faccenda che talvolta è davvero possibile sbrigare in dieci/venti righe a stampa.

Distinti saluti
Karl Kraus.²

Ora questa non è che un'operazione di smascheramento relativamente inoffensiva e ironica della verità nascosta nel linguaggio del testo scritto, benché non si possa non rilevare l'amarrezza di Kraus per quanto concerne l'oggetto del discorso, e cioè lo spirito tradito della rivoluzione. Per nulla inoffensivo, però, fu ciò che accadde tra gli intellettuali europei dopo il giugno-agosto 1914, e cioè dopo lo scoppio della prima guerra mondiale. La loro approvazione addirittura entusiastica fornì alle popolazioni, istigate dai governanti e da loro consapevolmente tratte in inganno quanto ai motivi della rispettiva entrata in guerra, una benvenuta giustificazione dell'entusiasmo patriottico per la guerra. Ciò che (in Germania) poco dopo verrà festeggiato come le «idee del 1914» deve essere considerato come una delle pagine più nere della storia degli intellettuali europei, di cui bisogna continuare a ricordarsi a mo' di monito perché mai saremo immuni dal rischio di ricadere nuovamente nella trappola della negligenza nazional-patriottica del nostro dovere di intellettuali. Uno degli antidoti più efficaci sarebbe il ricordo di Karl Kraus e della sua lotta, all'inizio solitaria e disperata, contro il resto di un mondo ebbro di guerra. Di che genere di brama di guerra si trattasse, lo può testimoniare una citazione (per nulla estrema!) da un libro dello scrittore austro-tedesco Hermann Bahr intitolato *Kriegsseggen* ('Benedizione della guerra'): «Voglio formulare una benedizione della guerra, la benedizione che è su tutte le labbra, giacché noi tutti, per quanti siano i tedeschi in questo grande

mondo, tutti benediciamo, benediciamo, benediciamo questa guerra!». In un altro passaggio si afferma: «Il primo agosto ci è apparsa per la prima volta la vera Germania. Ora ci siamo ritrovati, ora non siamo che tedeschi; e ci basta completamente, noi ora vediamo che ce la possiamo cavare benissimo con ciò, per vivere e per morire». Alle voci degli intellettuali in senso stretto si unirono quelle dei poeti di professione e di quelli dilettanti: solo nell'agosto del 1914 sarebbero state scritte un milione e mezzo di poesie di guerra; fino alla conclusione del conflitto apparvero non meno di 225 volumi di lirica di guerra. Thomas Mann, poi convertitosi al repubblicanesimo e alla democrazia, scriveva nel settembre del 1914: «Guerra! Fu purificazione, liberazione, quello che noi sentivamo ed una incredibile speranza. [...] Come avrebbe potuto l'artista, il soldato nell'artista non lodare Dio per il crollo di un mondo di pace di cui egli era così stufo, oltremodo stufo».

In realtà fu quella sensazione di "averne abbastanza", della mancanza di una prospettiva a dominare l'*intelligenza* europea che evidentemente non aveva o non voleva avere alcun progetto che fosse degno del suo impegno (il socialismo, questa grande speranza delle masse, era per lei troppo proletario, troppo materialistico), e quindi vide e sperò di trovare nella guerra una grande purificazione in vista di un indistinto e imprecisabile nuovo inizio. Così scriveva il poeta espressionista George Heym già intorno al 1909-11 nel suo diario:

Nessuna epoca è stata così vuota di contenuti fino a oggi come questa. [...] È sempre lo stesso, così noioso, noioso, noioso. Se finalmente accadesse qualcosa. [...] Questa pace è così pigra, untuosa e sordida come lucido colosso su vecchi mobili. [...] Mio Dio, io soffoco ancora con il mio idealismo a maggesse in questa epoca banale. [...] Ora spero almeno in una guerra.

Se è esistito un gruppo di persone che dopo il 1914 cadde ancora più in basso dei poeti e dei pubblicitari, allora queste furono i docenti universitari europei, prima di tutto i professori tedeschi¹. Già nell'ottobre cinquantasei di loro rivolsero un *Appello al mondo della cultura* accolto con molta considerazione, nel quale tra l'altro si parla del «sangue delle donne e dei bambini massacrati dalle orde dei russi» e viene disconosciuto il diritto di difendere la civiltà europea a coloro che «si alleino con russi e serbi e offrano al mondo lo spettacolo ignominioso di aizzare negri e mongoli contro la razza bianca». Allo stesso modo nell'ottobre del 1914 vennero apposte tremilasedici firme (praticamente quasi tutti i professori universitari del tempo) sotto una *Dichiarazione dei docenti universitari dell'impero tedesco*, che si concludeva con la confessione: «Noi crediamo che per l'intera Europa la salvezza dipenda dalla vittoria che il "militarismo" tedesco saprà conquistarsi lottando, la disciplina, la fedeltà, lo spirito di sacrificio del popolo concorde». I manifesti, gli appelli, i discorsi, gli articoli di giornale e i saggi storici, politici, di diritto statale, i contributi alla discussione da parte dei professori universitari tedeschi

nei quattro anni di guerra costituiscono un unico grande quadro patologico, una storia mesta di *intelligenza* distrutta, annebbiata, incline a emozioni e interessi di potere, alla ricerca di simpatie da accattivarsi; in breve: una storia dolorosa di tradimento. Se da allora si è verificato nella cultura politica tedesca, dopo il successivo peccato originale, cioè quello del 1933-45, da questo "primo" però derivante, una vera rottura qualitativa, un visibile progresso, allora in questo: una tale unanimità prona all'autorità da parte dei professori tedeschi dovrebbe appartenere una volta per tutte al passato. Il che non esclude limitate aspettative di solidarietà nazionale in specifiche circostanze. Quando dopo quella guerra, che segna il superamento della soglia dell'imbarbarimento delle relazioni socio-politiche tra i popoli e gli Stati, gli entusiasti patrioti di tutta Europa si fecero piccoli piccoli e avrebbero volentieri non aver mai partorito le loro produzioni intellettuali, l'inflessibile e implacabile Karl Kraus si augurava che l'«intera marmaglia di poeti e letterati degli Stati centrali» fosse messa sul banco degli imputati: «Nessuna tortura può essere più grande», riusciva a immaginarsi, «che ristampare oggi frasi per frasi», quello che allora, solo pochi anni prima, era stato scritto, allo scopo di

porre un'umanità smemorata innanzi alla coscienza di quello che i suoi poeti e pensatori allora avevano detto e declamato, con quali ciance avessero dissipato se stessi e la grande epoca e in che modo avessero condotto alla rovina tutti coloro che non avevano avuto la fortuna di tradurre in letteratura il loro stato di confusione mentale. La mia proposta, di acchiappare dopo la conclusione della pace tutti i letterati di guerra e di frustarli davanti agli invalidi, è rimasta inasaudita. [...] Comunque bisognerebbe per lo meno adottare il provvedimento che prevede di costringerli a ogni anniversario dell'inizio della guerra ad ascoltarmi leggendo quello che avevano scritto allora.

Ciò che invece Kraus allora annotò, di questo si bisognerebbe dar lettura in pubblico da qualche parte nel mondo ogni anno in occasione della ricorrenza della guerra. Tuttavia la lotta pubblicistica, senza compromessi e senza mai oscillare un solo momento nella sua assoluta condanna della guerra, inizia con un atto dalla paradossalità estremamente caratteristica: Karl Kraus tace³. Nella quindicennale storia della «Fackel» non si era avuta nessuna interruzione così lunga come i quattro mesi compresi tra il luglio e il dicembre del 1914, data in cui venne pubblicata la prima edizione di guerra della stessa. Essa conteneva quale unico saggio un *appello* che era stato letto pubblicamente in novembre:

In questa epoca così grande, che io ho avuto modo di conoscere quando ancora era piccola [...], nella quale accade proprio quello che non ci si sarebbe potuto immaginare e in cui deve accadere ciò che non ci si può più immaginare, e se lo si potesse non accadrebbe —; in quest'epoca seria che moriva dalle risate all'ipotesi che potesse divenire seria [...] non si aspettino da me parole alcune. [...] Né sarei in grado di dire qualcosa di nuovo; giacché nella stanza in cui si scrive il rumore è così intenso, e che esso poi sia causato da animali, da

bambini o soltanto da mortai, non è cosa che si debba decidere ora. [...] Coloro che nulla hanno da dire, giacché l'azione ha preso la parola, continuano a parlare. Chi abbia qualcosa da dire, si faccia innanzi e taccia.

Nel seguito Kraus lesse passi della Bibbia, da Isaia, da Geremia e dall'Apocalisse di Giovanni. Nel febbraio 1915 prese di nuovo brevemente la parola per motivare il suo ininterrotto silenzio:

Era la sensazione che non fosse addirittura permesso nei confronti di una società la quale vive la guerra piuttosto come una gradita distrazione che non come un rivolgimento, nei confronti di un tal gioco di società che sa apprezzare la sventura come una congiuntura e trova accettabile l'eroismo quale base per le forniture all'esercito, che non fosse permesso accostarsi a una tale epoca e un tale consorzio umano locale se non con la muta speranza di un terremoto.

Nello stesso fascicolo compare stampata in parallelo una copia di una lettera dal fronte: «[...] tutto il mento, la bocca, tutto strappato via; metà della lingua pendeva fuori dalla bendatura, anche il braccio era stato colpito [...]», e quella di una cronaca mondana della contemporanea inaugurazione del nuovo caffè Kaiser Wilhelm a Vienna: «Ovunque un viavai allegro e festoso. Ognuno indica all'altro, "guarda chi c'è": le attrici attorniate di ammiratori là sopra nel grazioso salone soppalcato, gli artisti, i funzionari, i signori della diplomazia, gli ufficiali, il mondo della finanza». Questo avrebbe dovuto essere il primo testo pubblicato facente parte del dramma *Gli ultimi giorni dell'umanità*, scritto in silenzio e per così dire parallelamente agli avvenimenti della guerra, una pièce la cui rappresentazione doveva durare dieci serate piene e che divenne il documento/denuncia più impressionante e più valido della barbarie della politica del ventesimo secolo. Ma che questo inquietante e chiaroveggente sguardo gettato su abissi che credevamo di aver raggiunto solo con Auschwitz potesse già prendere forma di testo nel primo anno di guerra del 1914-15, dominato dal giubilo patriottico, e che l'intero dramma sulla guerra mondiale, compreso il suo epilogo da fine del mondo, fosse già stato completato nel 1917 nelle sue parti essenziali, conferisce a quest'opera un peso rispetto al quale tutto ciò che successivamente è stato detto e scritto sulla politica nel ventesimo secolo appare di poco conto e privo di significato. Gli scritti di Karl Kraus fissano dei parametri morali di riferimento in tempi di crescente confusione e nei quali la stupidità, con le dimensioni immense da essa conquistate nelle guerre e nella politica mondiali, rischia di non essere più riconosciuta come tale. Kraus dispone di un punto di riferimento del tutto concreto che non perde mai di vista, in un certo senso la prova del fuoco della politica: il destino delle persone comuni, che di questo grande gioco del potere hanno sempre da pagare lo scotto.

OTTIMISTA. E da qui sarà nato tutto il dramma. Da questa sciagurata tendenza a collegare i piccoli fenomeni con i grandi fatti.

CRITICONE. In tutto conforme alla fatalità satanica che ci ha portato dai piccoli fatti ai grandi fenomeni della tragedia reale.

È con il destino dei singoli, in particolare dei singoli dipendenti e sbigottiti che deve misurarsi e dare prova di sé la politica, e non con i sublimi proclami dei suoi scopi! Alla sottomissione ai detentori del potere fa seguito, per giunta, l'obbligo generale della coscrizione militare:

(Passa un plotone di reclute dalla barba grigia)

OTTIMISTA. Guardi, si muovono le reclute.

CRITICONE. Eppure non le si può proprio dir mobili.

OTTIMISTA. Sarebbe a dire?

CRITICONE. Sono mobilitate, mi sembra il termine giusto. Il semplice aggettivo indicherebbe ancora una volontà propria, e quindi deve intervenire un participio passato. Sono state rese mobili. Ben presto saranno mobilitate.

OTTIMISTA. Certo, sono instradate per il fronte.

CRITICONE. Esatto, sono instradate, la coscrizione obbligatoria ha volto l'umanità al passivo. Un tempo si partiva per la guerra, oggi si viene instradati.

Solo un piccolo gioco di parole? No, giacché nella lingua si svela, involontariamente, la brutalità della procedura messa in atto, dispiega la sua propria dinamica, si rende indipendente e genera a sua volta nuove conseguenze pratiche. Kraus ha messo sotto accusa come nessun altro le conseguenze fatali delle deformazioni e manipolazioni linguistiche, individuandovi una delle cause della guerra:

CRITICONE. [...] Vedo dei mobilitati e sento che si offende la lingua. Dai reticolati pendono i resti sanguinosi della natura.

OTTIMISTA. Dunque Lei vuol davvero far la guerra con la grammatica?

CRITICONE. Errore, non mi interessano le regole, soltanto il senso vivo dell'insieme. In guerra ne va della vita e della morte della lingua.

Laddove si fa violenza al linguaggio, non si è poi così lontani dal far violenza sugli esseri umani. I «mobilitati» vengono rieducati, a cominciare dalla visita di leva, e trasformati in non-uomini, in soldati:

In questo sogno febbrile di brutalità, sporcizia e caso, la possibilità bestiale di un'ispezione corporale di esseri umani che hanno in mente la musica, per uno scopo a essi estraneo e odiato [...], l'infamia contro Dio e l'umanità che un tale giuramento sulla bandiera significa, il dovere: lasciar imbrattare onore, considerazione ed età da un caporale [...], la disposizione di far addestrare esseri umani per un qualche oscuro piano completamente al di fuori delle loro possibilità di controllo, quando per l'appunto i cretini di Stato, da essi pagati e mantenuti, dovessero decidersi per la guerra, e non soltanto dover dare la propria vita per una tale scemenza, no, di più, alzarsi all'alba, dover guardare a destra, e dover incedere così, dover salutare quando un ragazzetto indegno di un qualche saluto passi accanto [...].

Coloro che in una guerra condotta in tal modo non si siano sollevati contro la loro propria patria nelle loro vesti di «esseri spirituali», erano per

Kraus «colpevoli di alto tradimento verso l'umanità». Oppure, ricorrendo a una formulazione caratterizzata da uno scambio a doppio fondo dei concetti di giusto e sbagliato: «il disvelamento senza compromessi della verità era (ed è) ciò rispetto a cui si è obbligati in riferimento alla propria umanità e contro una patria estranea». Giacché tutto ciò che questa pièce da incubo ci pone innanzi agli occhi, tutte le scene, tutte le mostruosità i contemporanei le conoscevano già dalle cronache dei giornali. Non ci fu bisogno di alcuna rivelazione per mano dei tribunali sui crimini di guerra, come nel caso della seconda guerra mondiale (ma anche il lettore del «Völkischen Beobachter» sapeva o poteva sapere ciò che era accaduto a Lidice, Oradour o Marzabotto, per non parlare poi di quello che tutti poterono vedere direttamente con i propri occhi dopo il 1933...), per scrivere questo dramma portato a termine nel 1917. «Le invenzioni più abbaglianti sono citazioni», le foto più sciocanti dei trionfi, come quella dell'impiccagione di Cesare Battisti, erano disponibili come cartoline postali stampate dallo Stato. Nello sforzo di pensare fino in fondo la distruzione linguistica e morale, che si lascia cogliere nei molti microcosmi della sofferenza, Kraus perviene al suo giudizio sul tutto e al giudizio di condanna dei responsabili: dei piccoli («Me tapino!») come dei grandi («Non sono stato io a volerlo», secondo Guglielmo II, e «Non mi viene risparmiato nulla», così Francesco Giuseppe). Dall'«immediata colpa degli spacconi accecati dall'illusione e dei gigolò affetti da cretinismo per la più grande ecatombe della storia universale» nessuno viene assolto. Ogni dettaglio, ogni particolare, per quanto all'apparenza insignificante, di cui abbia udito nel corso della guerra, di cui abbia letto o abbia veduto, viene trasformato dalla sua prospettiva in un simbolo della totalità. È questa trasformazione delle singole osservazioni in simboli, non da ultimo, che lo avvicina a Goethe, da lui tanto venerato. Anche l'epilogo del dramma si può leggere come un rovesciamento nel senso del mostruoso e dell'oscuro della scena finale del *Faust II*. Ma qui più nessuno viene redento.

Il grande accusatore Karl Kraus è a un tempo il giudice che alla fine emana la sentenza. Colpevoli sono innanzitutto, e in prima linea, i grandi che hanno dato il via alla guerra, che l'hanno voluta o, almeno, non l'hanno impedita: l'imperatore Francesco Giuseppe fa quindi la sua comparsa nel dramma, come pure Guglielmo II. E sia i generali che i diplomatici vengono tutti nominati «con il loro nome e indirizzo» (Brecht). Lo scoppio della guerra stesso è non solo pieno di momenti comici chapliniani, ma in verità si lascia addirittura ricostruire nel modo più realistico possibile come una farsa⁷. I responsabili di ciò, in senso letterale criminali di guerra, erano quasi senza eccezione dei cretini. Fu in ogni modo:

un'autentica sventura austriaca il fatto che il mostro che avrebbe dovuto portare a questa catastrofe avesse i tratti di un buon vecchio signore. [Egli incarna] la maledizione del suo casato [...] compresi anche tutti i suoi predecessori [...] l'intera sequela di avi a ritroso fino al castello di famiglia dal quale non si sarebbe mai dovuto consentire a quella genia l'ingresso in Austria.

«Questo vale per l'intera classe politica: «Io non so chi, io so soltanto che cosa ci ha governato».

In un senso più ampio – si è tentati di dire: «nel secondo girone dell'inferno» – sono responsabili della guerra il mondo del commercio e degli affari. Per dirla in soldoni:

OTTIMISTA. In questa guerra si tratta...

CRITICONE. Bravo, in questa guerra si tratta! Ma la differenza è questa: gli uni pensano alle esportazioni e parlano di ideali, gli altri ne parlano di esportazioni, e basta questa sincerità, questa distinzione, per rendere possibile l'ideale, anche se non esistesse per altri versi.

Il popolo viene guidato in questa guerra da «l'idea della distruzione del mondo capitalistica, quindi giudaico-cristiana, che dimora nella coscienza di quelli che non combattono [...]». Il capitalismo ha fatto del mezzo il fine: ha trasformato i presupposti dell'esistenza spirituale, culturale e psichica umana nel loro esclusivo soddisfacimento, nel consumo, nell'accumulazione di benessere materiale. Perciò con se stesso nella guerra distrugge anche l'umanità (senza che da questo nasca la speranza di un "dopo" migliore). «Giacché questo genere di umanità non mangia per poter vivere, bensì vive per poter mangiare e addirittura muore per tale ragione. Bordello e macello e in sottofondo la cappella in cui un papa in solitudine si torce le mani». I fini divengono attraverso il capitalismo mezzi, e in guerra, o più esattamente nella figura del soldato cui si ordina di sacrificare la propria vita, questa perversione viene spinta all'estremo, ed è qui che il fine più alto, l'essere umano vivente, è ridotto a un puro mezzo. Nelle sue conferenze sulla guerra Kraus discute dello scritto kantiano *Per la pace perpetua* e di quel suo altro imperativo secondo cui l'uomo può essere solo fine e mai mezzo. Non soltanto attraverso l'obbligo generale di leva e la morte dei soldati viene realizzato questo rovesciamento del fine in mezzo, ma anche in ragione del fatto che questi esseri umani vengono mandati alla morte assai meno per la cosiddetta patria che non per soddisfare la vanità dei generali. Quattro condottieri di eserciti fanno la loro comparsa con i loro veri nomi:

BRUDERMANN. Ma va' là, non fare storie, allora che dovremmo dire noi. Ho perso soltanto ottantamila uomini e cominciano a punzecchiare anche me.

DANKL. A me rimproverano i miei settantamila.

PFLANZER-BALTIN. Fai finta di niente. Da me si attacca, non si fanno storie. Domani si va all'attacco, altrimenti restiamo col culo per terra. Io sono per l'attacco, vorrei sapere per cos'altro ci sta a fare la gente al mondo se non per morire da eroi! All'attacco, all'attacco!

AUFFENBERG. Ma sì, ma sì... sono perfettamente d'accordo. Sono sempre stato del parere che i nostri ci diano dentro. E sono già in mezzo ai preparativi. Se non serve a nulla, dico io, male non farà di sicuro.

Ed anche il prossimo nome è autentico:

KAISERJÄGERTOD. A quanto stimate le probabili perdite?

COMANDANTE. A quattromila uomini.

KAISERJÄGERTOD. Stando agli ordini le truppe vanno sacrificate.

COMANDANTE. Eccellenza, c'è già tanta neve da annientare un intero reggimento.

KAISERJÄGERTOD. Un reggimento? E che m'importa di un reggimento [...]. Sono qui per morire, non ho altro da dirle! [...] Le truppe devono resistere nelle loro posizioni, ne va della mia carriera!

Carne da cannone, materiale umano: i concetti tratti dal *Dizionario della disumanità* sono più vecchi della prima guerra mondiale e sono sopravvissuti ad essa e a quelle successive. Nel frattempo la nostra scienza della strategia fa i suoi calcoli con la massima disinvoltura e, non più messa alla sbarra davanti al tribunale dell'etica da nessun Karl Kraus, con unità di misura come "megamorti". Uno dei suoi *strategy intellectuals*, Henry Kissinger, ha potuto scrivere, senza che ciò abbia dato adito a un qualche grido scandalizzato di protesta: va ancora considerato valido «sviluppare una strategia nucleare più ragionevole [!] che consenta di salvare per lo meno una parte [!] della vita civilizzata[!]»⁸. Siamo del tutto sprovvisti di una ricostruzione dei decenni della guerra fredda basata sulle categorie di Kraus. Essa mostrerebbe che la logica dell'irragionevolezza, compresa quella dell'obnubilamento ideologico caratteristica di così tanti intellettuali all'Ovest come all'Est, supera di gran lunga la sua antenata degli anni di guerra 1914-18. E per quanto concerne i condottieri di eserciti qui presentati, ogni studio critico della moderna storia delle guerre dimostra quante battaglie siano state combattute, quante decisioni tattiche siano state prese a spese dei soldati e soltanto per assicurare ai comandanti la gloria dei vincitori. I grandi generali della seconda guerra mondiale condividono quasi senza eccezione, indipendentemente dallo schieramento per il quale hanno combattuto, la stessa *forma mentis* professionale.

Il soldato, l'essere umano mandato a morte come mezzo per il mantenimento del potere, può essere addirittura umiliato in misura ancora maggiore, e cioè quando oramai "serve" soltanto da alimento per animali. Kraus effettua una sorta di montaggio della preghiera per la pace del solitario papa Benedetto in Vaticano con l'editoriale del re della stampa viennese Benedikt, nel quale si poteva leggere:

da molto tempo i pesci, le aragoste e i crostacei dell'Adriatico non godevano una cuccagna come quella di questi giorni. Nell'Adriatico meridionale si sono divorati quasi l'intero equipaggio della *Léon Gambetta* [...] e nell'Adriatico settentrionale la fauna marina gode di un vitto sempre più abbondante.

Ma anche questa stessa forma estrema di svilimento può essere superata. Quella che negli *Ultimi giorni*, quindi ancora durante la guerra, veniva presentata come deprimente fantasia avveniristica, e cioè la possibilità che i campi di battaglia un giorno sarebbero potuti divenire motivi d'attrazione per il tu-

rismo, si tradurrà in realtà in seguito, e ancora una volta la satira viene superata dalla realtà. Nel 1921 la «Fackel» ristampò un annuncio pubblicitario di grande formato delle «Basler Nachrichten», comparso sotto il titolo «Giro turistico dei campi di battaglia in auto! Impressioni indimenticabili [...] comodamente seduti in auto per i campi di battaglia, pernottamento, vettovagliamento di prima qualità, vino, caffè, mance [...] tutto compreso [...]». Kraus:

E se voi non avete ancora capito che attraverso la vostra nascita siete finiti in una tana di assassini e che un'umanità capace anche di profanare il sangue che essa stessa ha versato è composta in tutto e per tutto da una masnada di manigoldi e che non v'è modo di sfuggirle e non vi è aiuto alcuno contro di essa, allora che il diavolo vi porti verso il campo di battaglia per eccellenza.

Qui quasi vengono meno le parole anche a lui. L'uomo già degradato a mezzo attraverso la sua uniformizzazione a soldato, per fini che nulla hanno a che fare con lui, viene commercializzato una seconda volta come cadavere. Ci mancano la passione, la collera, le capacità di sdegnarci, nella misura in cui le possedeva Kraus? Nell'estate del 1996 praticamente la stessa notizia fece il giro delle pagine dedicate al turismo di alcuni grandi quotidiani: un'agenzia di viaggi inglese, sotto la guida competente di storici militari in pensione, si è specializzata in visite guidate di famosi campi di battaglia, facendo così affari incredibilmente buoni; in misura sempre crescente prenotano questi viaggi anche le donne. Inserire già nel programma Sarajevo è dovuto apparire alla società inglese nondimeno una scelta priva di rispetto e a seguito di ciò sollecitamente un'agenzia giapponese ha provveduto a colmare questa lacuna di mercato... La commercializzazione delle vicende sanguinose che noi, spettatori televisivi e potenziali bighebboni dei campi di battaglia, che tra l'altro abbiamo reso possibile grazie alle nostre forniture di armi, consente quindi un guadagno per lo meno duplice; e più avanti avremmo modo di profittare nuovamente della ricostruzione di tutto ciò che è stato distrutto: il campo di battaglia si trasforma in mercato di sbocco.

Kraus fa ciò che è dovere di ciascun intellettuale: tenere alto il vessillo dei principi, insistere sulla verità, servire la giustizia e non un qualche interesse nazionale, economico o di dominio. Ci costringe in continuazione a ricordarci della

idea che Dio non ha creato gli uomini in quanto consumatori o produttori di beni, bensì in quanto uomini. L'idea che i viveri non sono il fine della vita. Che lo stomaco non ha da crescere sulla testa. Che la vita non si fonda esclusivamente sul profitto. Che l'uomo è posto nel tempo per avere tempo e non per arrivare con le gambe da qualche parte prima che col cuore.

Questa guerra è un unico grande segno premonitore: se i demoni che qui hanno visto la luce non verranno riconosciuti e combattuti in modo efficace, questa guerra sarà stata l'annuncio degli «ultimi giorni dell'umanità». In gioco, da riflettere e da promuovere, qui c'è qualcosa di più che la punizione dei

colpevoli o la loro sostituzione con altre maschere, più che un socialismo della mera nazionalizzazione dei mezzi di produzione, più che il ritorno all'intento secondo cui «l'uomo è di nuovo l'essere più elevato per l'uomo» (Karl Marx), più che il disciplinamento umano delle scienze naturali e della ricerca tecnica: nella guerra, che rappresenta l'interruzione della pace, anche la natura viene ferita e profanata. Un cavallo straziato a morte dal cannone che si trascina dietro da settimane diviene in Kraus il simbolo del delitto più terribile in assoluto; la testimonianza di sangue degli animali «accuserà i beccai e i profanatori della creatura a voce più alta del martirio degli uomini; perché erano muti. Il cavallo ferito che recava impressa sul dorso la forma del cannone che lo gravava, il gravame della morte umana, è un incubo che col suo orrore farà morire coloro che si sono sdraiati a dormire sugli allori». Nelle scene dell'ultimo atto, scene di denuncia con le loro apparizioni per lo più mute, fa la sua comparsa questo cavallo, come pure l'orgogliosa notizia del successo conquistato da un sottomarino tedesco che ha affondato milleduecento cavalli, e come il bosco annientato, che, dopo l'«interessante esperimento» di un produttore di carta dello Harz, per esser trasformato in carta «ha avuto bisogno di sole tre ore e venticinque minuti in modo che il pubblico possa leggere le notizie più recenti stampate sul materiale che deriva dall'albero sui cui rami stamattina gli uccelli avevano cinguettato». La profanazione della natura, il suo svilimento a puro mezzo contiene anche in tempo di pace il germe dell'autodistruzione dell'umanità, della guerra. Soltanto oggi, più di mezzo secolo dopo Kraus, abbiamo iniziato a renderci conto di queste relazioni d'interdipendenza. Con quel resoconto orgoglioso e ingenuo citato alla lettera del proprietario della cartiera, il Criticone dà l'avvio al suo grande monologo conclusivo, mentre si ode dalla strada il grido «edizione straordinaria» con le notizie delle ultime vittorie, che attraversa l'intero dramma come un leitmotiv.

Se il disprezzo, la collera e la disperazione per lo svilimento spirituale operato dalla politica ha trovato in questa guerra mondiale un'espressione quasi irraggiungibile per la posterità, che è stata tutt'al più riprodotta in una forma più raffinata e linguisticamente più precisa; se questa indignazione del combattente solitario Karl Kraus per la boria dei discorsi di politici e giornalisti, che si trasformano in armi capaci di infierire colpi mortali, neppure Kraus stesso è riuscito a superarla; e inoltre, se in tutto ciò, ne va della lingua stessa, e *in primis* della distruzione della lingua tedesca, della lingua di Goethe – allora il linguaggio non è affatto un mero mezzo di comunicazione (sic!), è piuttosto, per dirla nei termini di Heidegger, «la dimora dell'essere», e colui che si rende colpevole nei suoi confronti non esercita violenza soltanto su una singola vita umana: infligge una ferita a quel che di più alto il genere umano ha saputo creare, a ciò in cui e per cui soltanto essa può essere pensata. Kraus fu principalmente, e con tutta la dedizione e la radicalità di cui fu capace, un servitore della lingua. Nel ventesimo secolo nessuno ha preso di nuovo così sul serio la lingua tedesca e a un tempo l'ha padro-

neggiata fino al limite della sofferenza come lui. La critica della guerra, la «ricerca delle cause della guerra» nel modo in cui esse vengono realizzate negli *Ultimi giorni*, sono essenzialmente critica della lingua. Sulle assurde germanizzazioni di nomi e concetti «linguisticamente estranei» nel corso della guerra mondiale, riversa soltanto il proprio scherno. Ma le inoffensive e bonarie parodie linguistiche della tradizione classica colpiscono l'essere stesso nell'intimo. A mo' di leitmotiv vengono presentate parodie del *Canto notturno del viandante* di Goethe. Nel momento in cui l'Ottimista si meraviglia dell'agitazione del Criticone, apprende da lui che proprio questa poesia avrebbe potuto salvare i tedeschi davanti al tribunale del mondo, ma loro stessi, profanandola, hanno decretato da soli la loro sentenza di condanna:

Ma vede: se null'altro venisse addotto a favore della Germania se non che sulla sua terra è fiorita la poesia *Su tutte le cime*⁹, il vero prestigio, che alla fine è più importante di quei pregiudizi effimeri per consolidare i quali si fanno le guerre, ne uscirebbe intatto. Solo una cosa potrebbe compromettere la nostra posizione davanti al tribunale del mondo, un solo fatto rivelato dall'accusatore. E cioè che quest'età, la quale in quanto epoca impastata sarebbe da abbandonare, da cancellare di peso dal corso dell'evoluzione, non si è accontentata di produrre letteratura sotto l'influsso di una tecnica micidiale, bensì ha anche profanato i sacrali della sua oramai sbiadita cultura per accompagnare sghignazzando il trionfo della propria inumanità con la parodia della loro consacrazione. [...] Dove mai, nel mondo, si potrebbe trovare una tale mancanza di rispetto, che trasforma beffardamente l'estremo, il più profondo respiro di un poeta in questo raccapricciante stridore?

Kraus aveva compreso, rendendolo percepibile mediante il suo modo di descrivere il mondo basato sulla sua autoraffigurazione linguistica, che è nelle grandi astrazioni, si tratti di ideali messi in testa alla pubblica opinione come «onore nazionale» o «difesa», oppure dei concetti della politica mondiale, che si cela la disumanità, giacché esse non hanno come punto di riferimento i singoli nella loro concretezza e vitalità, quanto piuttosto astrattezze senza sostanza spirituale e culturale. E sempre Kraus si era reso conto del fatto che una politica dedicata alla realizzazione di tali concetti astratti prima o poi finirà per condurre alla catastrofe. Il «vocabolario politico della disumanità» non è stato ancora scritto: oggi sarebbe, intendendo il messaggio di Karl Kraus nel modo più pregnante possibile, uno dei compiti più importanti. Oppure potrebbe forse bastare citare le definizioni dei nostri esperti di strategia e politica internazionale, nelle quali la politica mondiale, ad esempio la sua realtà di sangue, viene spiegata trasformandola nella metafora del «gioco»? A che cosa ci viene da pensare nel momento in cui veniamo a conoscenza del fatto che nell'ultima fase della guerra tra Iran e Iraq, la «guerra delle città», dell'inizio del 1988, una delle due parti (l'Iraq) offrì all'"avversario" di porre fine ai massacri tra la popolazione civile, ammesso che le fosse consentito lanciare l'ultimo razzo? Sono sempre ancora gli stessi «detentori del potere, che

sono davvero così desolati, che non hanno nulla se non il potere», criminali di una «giustizia organizzata del linciaggio», di una «insaziabile violenza rispetto alla quale Nerone ci appare come il primo missionario della cristianità», a governarci, a governare l'umanità, e dai quali noi, e questa è la nostra colpa, ci lasciamo governare. Oppure non sono loro, che oggi hanno i nomi di Milosevic, Le Pen, Rafsanjani, Saddam Hussein, e così via, loro al contempo i partner commerciali e i colleghi funzionari diplomaticamente riconosciuti delle nostre classi politiche, e quindi, nella rete di interdipendenze del grande gioco della politica mondiale delle sfere d'influenza e dei mercati di sbocco – che viene «analizzato obiettivamente» dalle scienze competenti e in tal modo trasfigurato in *Realpolitik* ragionevole – anche i nostri «padroni»? Non si nasconde, dietro all'apparente inoffensività di un concetto corrente come quello di «interdipendenza globale», il fatto che anche noi traiamo profitto da ogni razzo lanciato, dal quale vengono colpite scuole e ospedali, compresi gli esseri umani che vi si trovano? I trafficanti e commercianti d'armi, gli scienziati prostituitisi alla guerra chimica e gli industriali del caso, i professori che provvedono alla fornitura delle giustificazioni realpolitiche per i loro governi e per l'opinione pubblica, gli opinionisti della stampa, che Karl Kraus nel loro complesso ci presenta negli *Ultimi giorni* e costringe a misurarsi con le conseguenze sanguinarie delle loro azioni e dei loro testi sui campi di battaglia, sono tra di noi in carne e ossa, con nomi e indirizzi.

Questo dramma resta «ancora come un massiccio blocco erratico al di fuori di ogni tradizione» (Krolop), sia della tradizione letteraria che di quella politica. Esso non è stato «recepito» al di fuori della «comunità dei krausiani», non è stato cioè ri-pensato, ri-sofferto e attualizzato. Quando quest'opera venne proposta per il premio Nobel della letteratura e per quello della pace, verso la metà degli anni venti, Kraus ebbe modo di sottolineare come per lui fosse maggiormente importante l'onore e il riconoscimento politico che non quello letterario, giacché per l'appunto intendeva la letteratura al servizio dell'etica: sarebbe

certamente piuttosto il premio per la pace quello che io forse ho meritato per aver fotografato il brutto ghigno dell'umanità con le sue campagne e i suoi stratagemmi più onestamente di un Biedermann di Locarno: in virtù di un'opera alla cui base si lascia cogliere uno scopo etico così immediato che il risalto dato alla sua qualità letteraria pare quasi andare a suo discapito.

Nel 1926 il premio venne attribuito a Briand, Stresemann e Chamberlain, nel 1928 non fu attribuito affatto...

Veramente «etico» è difatti il «fine» di questa critica della politica; l'imperativo categorico kantiano (il difensore della cultura tedesca, Guglielmo II, ne attualizzò la formulazione in riferimento alla guerra come segue: «*Immer feste druff*» ['Dateci dentro']) venne preso da lui sul serio nella sua imperatività, così come il comandamento cristiano dell'amore, che fu vergo-

gnosamente tradito dalle Chiese con la loro benedizione delle armi. La politica viene commisurata alla «sua utilizzabilità per la vita, quindi alla sua compatibilità con la dignità degli esseri umani». Essa costituisce soprattutto un mezzo: un mezzo per rendere sicure le condizioni della vita, della creatività spirituale e della cultura, i loro presupposti materiali e organizzativo-amministrativi, e nient'altro. Essa non costituisce un fine in sé e non avanza in alcun modo quindi la pretesa spirituale e morale di essere analizzata e giudicata sulla base di «sue proprie leggi». Proprio questa pretesa, legittimata ulteriormente dalle scienze storiche e politiche, costituisce una delle più importanti cause della guerra. Chi accetti l'esistenza autonoma di una sfera politica come dato di fatto sociale, come dimensione necessaria di qualsivoglia ordine sociale, costui viene a trovarsi, «nel senso della responsabilità etica», già sul quel piano inclinato che in un determinato momento porterà ineluttabilmente, sempre e comunque, a una guerra e a una catastrofe. Detto enfaticamente: «Meglio il caos che un ordine a spese dell'umanità!». Quella politica che si attua dietro il pretesto dell'istituzione di un ordine e del compimento di grandi azioni per il bene del popolo e dello Stato – e mediante il dominio sugli esseri umani, anche con l'aiuto della stampa, regna sovrana sulla fantasia, e cioè la distrugge – nel migliore dei casi rappresenta un'interferenza molesta in tutto ciò che l'essere umano è in grado di esprimere creativamente, e per questo motivo è dannosa. E la politica è massimamente distruttiva quando mette gli esseri umani dentro un'uniforme, li addestra a pensare "politicalmente" e a farsi uccidere con ritmo periodico da macchine di guerra: per tutti questi motivi tale politica è un'attività criminale. Per ricorrere a una formulazione del tutto priva di polemica: «La patria è la somma di ambiente naturale e umanità dalle quali siamo circondati fin dalla nascita; lo Stato è un'interferenza in questa relazione». E cioè ogni tipo di Stato che aspiri a qualcosa di più che a garantire, in senso funzionalmente necessario, gli ordinamenti materiali e giuridico-istituzionali della vita di relazione in società, quindi uno Stato che pretenda di farsi creatore di senso, valore morale, rappresentante dell'onore e della dignità nazionale, istituzione indentificatoria e quindi surrogato collettivo della fantasia, censore per legge e protettore della cultura.

A fronte delle ipertrofiche pretese della politica e dei politici di guerra, «che come noi sono dotati di polmoni, fegato, milza ed altri organi soltanto perché sono privi di cervello, e per ciò devono essere ricompensati mediante la considerazione di cui li circondiamo», è necessaria una «rivoluzione contro la politica», proprio perché qui tutti i veri valori vengono disconosciuti e pervertiti, e su tale base gli esseri umani vengono considerati da essa mezzi per il mantenimento del proprio potere. Ciò non esclude che Kraus, che si dichiara apertamente «antipolitico» – «Io non sono notoriamente compagno di nessun partito, quanto piuttosto provo al loro cospetto un disprezzo proporzionalmente equivalente» – nell'aprile del 1919 sostenesse in un appello elettorale i socialdemocratici.

La *confessio* dell'antipolitica, la critica della politica come forma di manifestazione di una cattiva sovrastruttura, che rinvia a una base malata, Kraus l'aveva già formulata nel 1908 in un breve saggio sulla «Fackel» tra l'altro con le seguenti parole:

In verità per me la politica non è tanto una professione quanto piuttosto, e per questa ragione, un problema. Ciò che nella politica continua ad attrarre la mia attenzione e ad occupare i miei pensieri è il fatto che la politica esista. Io la ritengo un modo di venir a capo della serietà della vita altrettanto squisito quanto il gioco dei tarocchi e poiché vi sono esseri umani che vivono del gioco dei tarocchi, così l'uomo politico di professione costituisce a sua volta un fenomeno senz'altro plausibile. A maggior ragione in quanto egli vince sempre a spese di chi non è della partita.

E, anticipando quasi letteralmente l'idea successivamente sviluppata da Brecht: «Invisibile si rende la stupidità, in quanto essa acquista dimensioni molto vaste»¹⁰, «Più grande l'azione, minore lo sforzo spirituale di cogliere l'azione stessa. E maggiore l'avvenimento politico, ancora più evidente la povertà spirituale che è qui all'opera». La considerazione della carta geografica del mondo nei termini di una grande scacchiera in cui sono in gioco sfere d'influenza, equilibri, egemonie, il "posto al sole" («ma non si sa ancora che quando questo posto venisse occupato, il sole tramonterebbe»), e così via, è alla portata anche dell'ultimo allievo di una scuola differenziale, il quale, a sua volta governato "in grande" da allievi della scuola differenziale infantili, viene utilizzato nella sua veste di contadino in questo gioco a scacchi dei paesi e degli Stati, mettendo in campo la corrispettiva consapevolezza, ben adatta alla bisogna, di una missione storica o di una legittima difesa di tali posizioni di gioco. Kraus:

Chi al di fuori dei politici che le compiono si lamenta poi delle stupidaggini compiute dalla politica? Forse che i giudizi in politica siano più giudiziari? [...] Un colloquio – e sei milioni avrebbero quasi dovuto partire per la guerra, si dice. Ma questa non è cattiva politica, bensì buona politica. [...] e l'equivoco tra causa ed effetto costituisce l'intero contenuto dello sport politico. Maggiori le dimensioni dell'avvenimento, più accecante il vuoto spirituale da cui esso ha tratto origine. [...] Come si vede il punto di vista da cui io giudico le faccende della politica è alquanto basso. Il mio orizzonte è così piccolo che in esso le quinte non trovano posto alcuno. Io giudico il contenuto spirituale di un avvenimento politico sulla base delle qualità degli esseri umani che vi vengono coinvolti.

È in questo «piccolo orizzonte» che consiste la grandezza duratura e l'attualità contenutiva e metodica degli *Ultimi giorni*. Solo perché Kraus mette da parte i "dietro le quinte", i concreti risultati della politica possono emergere, nella loro nudità e senza abbellimenti, nel nostro campo visivo: gli esseri umani deformati fisicamente e psichicamente, i corpi insanguinati appesi ai reticolati, le iene del profitto, i patrioti scriventi e poetanti, il carnefi-

ce sorridente sicuro di sé e i generali macellai, gli scienziati fedeli al dovere e allo Stato, gli industriali e l'imperatore.

Nella prospettiva del «piccolo orizzonte», di un palcoscenico liberato da qualsivoglia «dietro le quinte», la storia ci appare da riscrivere nuovamente: è necessaria una storia della cultura che sappia conservare «insieme all'effigie, anche il *curriculum vitae* dei generali», e che allo scopo di un «insegnamento oggettivo intuitivo» possa raffigurare, in modo vivo e corporeo,

quali monumenti in onore della nullità, quale orgogliosa indegnità, sfacciata degradazione degli altri, divertito terrore, che musica da reggimento per convulsioni di morte, e tutto il disincanto di frasi vuote e strazio in questo battesimo del fango e del fuoco di un mondo delle armi inerme abbia potuto prendere forma e vita. [...] Alla storia della cultura non va perduto nulla. Può darsi che i popoli debbano dimenticare: l'umanità non dimentica e non perdona nulla di tutto ciò che ha fatto a se stessa!

La tesi secondo cui l'intera storia fino ai giorni nostri sarebbe stata «una storia di lotte di classe» viene applicata da Kraus in senso umanistico, e in tal modo radicalizzata: essa è una storia di umiliazioni e di ingiurie rivolte contro lo spirito, la cultura, l'umanità. È l'«anelito degli esseri umani, [...] a liberarsi mediante l'insurrezione della dignità umana dalla terribile maledizione terrena sotto cui dal momento della loro creazione mantengono il loro capo piegato». La violenza come resistenza spontanea di massa, la veemenza rivoluzionaria contro la lunga sequenza storica di privazione dei diritti e di degradazione è legittima, forse addirittura necessaria. Ma già nel momento in cui viene «presa in mano» da capi rivoluzionari, e cioè viene organizzata e guidata, subisce un capovolgimento, ponendo il germe di un nuovo dominio. Kraus ha trascinato e giudicato innanzi al suo tribunale morale le autonomi figure all'avanguardia, ad esempio, della rivoluzione ungherese dei consigli del 1919; al «soccorso rosso» però, anch'esso facente parte della sinistra rivoluzionaria, egli versò tutto il ricavato delle sue pubbliche letture, perché di ciò poteva beneficiare la piccola gente. Tra l'altro, praticamente tutto quello che ricavò dalle sue letture pubbliche di guerra fu devoluto a favore di organizzazioni caritative che si occupavano delle vittime della guerra, così come pure le ammende inflitte ai suoi avversari nei procedimenti penali vennero devolute alle vittime della giustizia, per le quali aveva profuso il suo impegno. Quest'uomo visse in prima persona le sue elevate pretese morali, come «unità di teoria e prassi». E come avrebbe potuto essere altrimenti per chi, come nessun altro, aveva eretto a suo programma la sincerità priva di compromessi nella lingua, nella vita e, in tal modo, contro la politica apertamente atteggiata ad «arte del compromesso», costringendo a misurarsi in questa sfida sia i contemporanei che le generazioni future.

L'antipolitica di Karl Kraus è una critica di ogni forma di tattica in politica, nei confronti dell'opinione pubblica, nella società, poiché costituisce un tradimento della verità, quindi dell'essere umano, e insieme della lingua. Chi

si comporta tatticamente desidera alla fin fine il potere, vuole la sua politica piuttosto che un'altra, vuole il suo gruppo o la sua classe invece che un altro. Il mezzo diviene qui necessariamente di nuovo fine e viene soppressa la speranza, ingannata, di un nuovo inizio di un'umanità, nel più ampio senso possibile, smilitarizzata; poiché – letteralmente – anche i nuovi dominatori finiranno per dotarsi di armi, di apparati militari. Con il comportamento tattico in politica l'imperativo categorico kantiano, e in tal modo il suo appello *Per la pace perpetua*, viene continuamente sacrificato. Kraus con il suo richiamo a Kant intende sbarrare la strada alla concezione dialettica della storia, a questa giustificazione della strumentalizzazione degli esseri umani, al cui interno il singolo individuo sofferente viene condannato alla scomparsa. Perciò insiste sull'ininterrotta validità di un concetto pre-rivoluzionario di illuminismo, per l'appunto quello dell'imperativo categorico, sulla base del quale l'uomo deve essere e restare l'essere supremo per l'uomo: scopo, non mezzo! Laddove anche un solo individuo involontariamente e senza colpa soffre per le conseguenze della politica, il verdetto su di essa è già stato emesso.

Questo è il «piccolo orizzonte» di Kraus, a partire dal quale egli giudica la grande epoca della guerra. Ma si chiede in modo autocritico: «Perché non mi è stata concessa la forza di pensiero per potere costringere l'umanità profanata a gridare? Perché il mio grido di rivolta non è più forte di questi striduli comandi [...]»? E sia pur nel suo registrare tutto affinché le vittime non vengano dimenticate, affinché «la nota fondamentale venga conservata per l'eternità», si sente «corresponsabile di questi rumori». E noi lo siamo a nostra volta di quelli odierni. Kraus nutriva la speranza che questo dramma epocale, con il quale intendeva preservare dalla dimenticanza l'accaduto, come Orazio in Shakespeare, gli sarebbe «valso come ragione di assoluzione» innanzi al tribunale morale del mondo. Ciascuno di noi deve chiedersi che cosa mai abbia da far valere a favore della propria «assoluzione» in considerazione delle umiliazioni e delle ingiurie contro l'umanità dei giorni nostri.

12. Gli artisti e la guerra

Il ventesimo secolo ebbe inizio il primo agosto 1914 con lo "scoppio" della prima guerra mondiale. La parola "scoppio" è ingannevole. Venne impiegata per la prima volta proprio in riferimento a questo avvenimento storico e da allora non è più uscita dal nostro vocabolario politico: successivamente nessuno volle più ammettere che in effetti questa guerra, come tutte le altre prima e dopo di essa, fu il risultato delle macchinazioni di membri identificabili delle classi politiche di tutti gli Stati coinvolti. La guerra parve fare la sua comparsa tra i popoli dell'Europa come una catastrofe naturale, consentendo così di giustificare e coprire l'incompetenza professionale dei diplomatici, dei militari e dei politici di tutte le parti in causa. Uno soltanto espresse il suo dissenso immediatamente e con la massima incisività: Karl Kraus stampò in uno dei numeri della «Fackel» del periodo di guerra (1915) la fotografia del ministro degli Esteri austriaco, conte Berchtold, sorridente e nell'uniforme dell'esercito, dichiarandolo semplicemente «causa della guerra»¹.

Ma anche se io volessi insistere con tutta la risolutezza scientifica possibile, così come Kraus a livello letterario-polemico, sulle responsabilità personali degli uomini di Stato implicati, in quanto protagonisti della scena politica, la parola "scoppio" non sarebbe poi affatto così assurda. I giorni della mobilitazione, nella misura in cui possiamo fidarci delle innumerevoli testimonianze, sembrerebbero aver provocato, almeno in Germania e Francia, uno stato di ebbrezza patriottica collettiva che per noi posteri è praticamente impossibile immaginare. In tal senso, allora, "scoppio" qualcosa che gli osservatori sobri, come pure gli scettici, non avrebbero ritenuto possibile. Gli uni, come, ad esempio, Sigmund Freud, furono colpiti dalla «brutalità nella condotta dei singoli, che non si sarebbero ritenuti esser capaci di qualcosa di simile in quanto membri della più alta civiltà umana»²; gli altri (intellettuali) fecero qui l'esperienza estatica della «comunione di popolo», che superava non solo le differenze di classe e le "beghe di partito", ma dava loro la sensazione, anche solo per un breve "felice" momento, di essere parte integrante del "popolo".

Talmente tanti sono gli scritti e le testimonianze esistenti al riguardo, che non vi è bisogno di un'ulteriore trattazione, benché resti un fenomeno di psicologia delle masse che si deve definire quasi unico. Le parole rivolte dall'imperatore tedesco al suo "popolo": «Non ci sono più partiti, ci sono solo tedeschi», diedero espressione nella forma più sintetica possibile ai sentimenti della stragrande maggioranza dei tedeschi. Dietro si nascondeva però una regia delle pubbliche relazioni che si può definire senz'altro raffinata, addirittura cinica, sotto la supervisione di quel ristretto gruppo di manager politico-diplomatici della politica internazionale che presentarono il proprio Stato come quello che era stato aggredito, in modo che soggettivamente, e dal punto di vista della psicologia delle masse, ogni popolo era effettivamente convinto di condurre una guerra difensiva. Che il superpatriottismo non si mantenesse in vita più di alcune settimane, trasformandosi poi in esacerbata prepotenza e tracotante orgoglio nazionale, poiché era sottinteso che "si" dovesse andare avanti secondo quanto prescrivevano i governanti e i loro strateghi, questa è un'altra storia³. Ma, come ho già avuto modo di dire, l'immagine dello "scoppio" non è nient'affatto fuori luogo. C'era stato un segno premonitore⁴, un presagio che però non era stato compreso, senza il necessario ausilio interpretatorio, da coloro a cui era indirizzato.

Nell'aprile del 1912, come «preludio del ventesimo secolo breve» (Hobbsbawn), la più grande e moderna nave passeggeri del mondo era affondata in occasione del suo viaggio inaugurale da Londra a New York a seguito della collisione con un iceberg. La nave – da allora non è più stato costruito un piroscafo passeggeri di dimensioni maggiori – portava il nome programmatico di *Titanic*. «Titanico» significa imponente, possente, che non ammette niente di più grande, così almeno nell'uso linguistico comune a cui fecero riferimento coloro che prescelsero tale denominazione. I costruttori e i proprietari erano così convinti dell'invulnerabilità di questo progetto d'avanguardia della moderna tecnologia, che dotarono la nave solo in una misura in un certo senso simbolica di qualcosa di così disfattista come le scialuppe di salvataggio. Poiché la nave, comunque fosse, non poteva affondare, il capitano, benché al corrente del pericolo degli iceberg, scelse una rotta nordica, la più breve per attraversare l'Atlantico, allo scopo di battere il record sulla tratta Londra-New York. Allorché dopo la collisione i passeggeri vennero sollecitati a recarsi presso le scialuppe di salvataggio, i più credettero si trattasse di uno scherzo; e allo stesso modo reagirono le navi che si trovarono nei pressi e che ricevettero l'SOS del *Titanic*. Il nome era però programmatico, in un senso probabilmente ignoto a coloro che l'avevano prescelto. Nella mitologia greca i Titani sono la seconda generazione di dèi, comprendente i dodici figli di Urano e Gea, i quali, con la loro forza autoritaria, si ribellarono a ogni forma di ordine imposto del mondo, comportandosi in modo puramente distruttivo, ragion per cui vennero combattuti e sconfitti da Giove e dai suoi fratelli in una violenta lotta, la "titanomachia", e relegati nel Tartaro. I Titani sono le forze sfrenate, selvagge e distruttive di un'energia scatenata che non

può essere controllata o canalizzata costruttivamente, ma soltanto repressa; devono essere «rinchiusi nel Tartaro», per svolgere la loro funzione quale antagonisti del mondo degli dèi, del mondo dell'ordine e della ragione. Ma guai a chi cercasse di annullare la loro sconfitta, alla quale contribuì in modo essenziale Prometeo, uno di loro e a un tempo loro traditore⁵. Nella costruzione e nella programmaticità del *Titanic* – in occasione di questa che va annoverata tra le più grandi sciagure di tutti i tempi persero la vita millecinquecentotré persone – si assisté all'autocelebrazione dell'annullamento di ogni confine, senza impedimenti di sorta, e della liberazione senza limiti di tutte le energie moderne accessibili, alla detronizzazione degli dèi greci. Ciò che si presentò come un disastro, a posteriori relativamente inoffensivo, della tecnologia moderna e del dominio sulla natura, quale possibilità realizzata delle più sottili capacità di progettazione, ci ha portati alla fine a Hiroshima e al buco nell'ozono, nonché al rapido processo di scioglimento dei ghiacciai artici con le prevedibili conseguenze catastrofiche per milioni di persone che vivono nelle zone costiere di tutti i continenti. Ma il segno premonitore non venne compreso. Il «Berliner Tageblatt» due giorni dopo la sciagura (16 aprile 1912) commentava l'accaduto come segue:

Titanica definirono gli ingegneri la loro opera e titanico fu tutto in essa: [...] in particolare la caparbia che si erse con scherno contro le forze della natura [...] Scoppi giganteschi richiedono sacrifici giganteschi. Tutti i poveretti che devono trovare la morte nella sibilante tempesta del viaggio automobilistico o nell'ebbrezza del volo o nei saloni splendidi di una nave delle meraviglie, sono martiri del futuro che vogliamo conquistare. Ci accadrà ancora spesso di dover guardare paralizzati come la natura calpesti l'orgoglio umano per le sue opere; nonostante tutto la soluzione è: ancora, di nuovo!⁶

A Max Beckmann, il più grande pittore tedesco del ventesimo secolo, la catastrofe del *Titanic* ispirò la realizzazione di un quadro di grande formato, che però non esprime affatto l'orrore per il fallimento della tecnica moderna, nei termini cioè in cui quasi tutti i contemporanei avevano interpretato la sciagura, quanto piuttosto la disperata lotta per la sopravvivenza delle anonime vittime di questa meraviglia tecnica. La nave stessa rimane sull'orizzonte come sfondo, intatta, fredda, un pezzo morto di macchina, mentre la vasta superficie del quadro è ricoperta da un intrico di esseri umani su scialuppe di salvataggio stracariche e sul punto di affondare. Sono lasciati soli a se stessi, nessuno li aiuta. Sì, il *Titanic* stesso, nella sua incolumità, potrebbe addirittura rappresentare la speranza di salvezza dei naufraghi, se come contemporanei non fossimo al corrente del fatto che, come immagine metaforica, rappresenta piuttosto la causa della sciagura e al contempo l'illusione della salvezza. Forse non affonda, forse si è trattato solo di un panico affrettato che ci ha fatto mettere in dubbio l'invincibilità della macchina moderna? Unanime fu la reazione negativa da parte della critica al quadro, che venne esposto poco meno di un anno dopo l'affondamento; il sensibile

pittore non aveva saputo cogliere lo stato d'animo popolare salutare, ottimistico e, di lì a poco, anche patriottico. Ma avrebbe «avuto ragione», dimostrando la sua capacità di percezione sismografica, che era di gran lunga in anticipo e superiore rispetto ai suoi contemporanei non sfiorati da dubbi di sorta circa il futuro di quella modernità. Come le grandi opere successive dell'allora ventottenne pittore dimostrano, il suo punto di vista «non patriottico» e lungimirante sulla modernità intorno al 1912-13 non rappresentò un momento unico d'improvvisa consapevolezza, bensì la prima grande sintesi pittorica di una verità centrale della nostra epoca, alla quale avrebbe dovuto far seguito, coerentemente e conseguentemente, la considerazione visiva, non alterata da una qualsivoglia avventata presa di posizione di parte, dei rapporti politici come rapporti di forza, segnati dalla violenza, come risulta dal dipinto *La notte* (1918-19). Beckmann aveva percepito a livello visivo ciò che era rimasto celato agli osservatori accademico-pubblicistici, non meno seriamente impegnati nell'impresa di comprendere il loro tempo, qualcosa per cui apparentemente, nella limitatezza delle loro categorie analitiche, non disponevano di una «lingua» adatta, qualcosa che evidentemente non erano in grado di registrare e che poi avrebbe dovuto «scoppiare» nella guerra, ossia in forma di guerra. È più di un semplice dato, per la storia delle idee, il fatto che, per esempio, nessuno dei grandi sociologi del tempo, che nel periodo della prima guerra mondiale vennero a trovarsi tutti quasi all'apice della loro carriera scientifica e delle loro capacità intellettuali, come Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Werner Sombart in Germania, Emile Durkheim in Francia, Vilfredo Pareto in Italia, Herbert Mead, Thorsten Veblen, John Dewey negli USA, Pitrim Sorokin in Russia, avesse idea o «presentimento» della portata del potenziale distruttivo della guerra di massa insito nella modernità; nessuno che potesse anche solo misurarsi con la sensibilità di Beckmann. Ed è un dato di fatto che questi classici dell'analisi sociologica persino dopo lo scoppio della guerra vennero a trovarsi, a livello categoriale, in una certa misura sguarniti⁷.

Diverso il discorso per quanto concerne i grandi pittori del tempo, anche se qui mi limiterò a considerare solo alcuni artisti tedeschi, l'analisi delle cui opere consente di evincere in modo particolarmente chiaro, nella loro esemplarità, l'essenziale del fenomeno in esame. Né Beckmann né, per esempio, Otto Dix e George Grosz, assurti a un certo grado di notorietà e fama negli anni del dopoguerra (tutti divennero poi, naturalmente, vittime dell'opera di pulizia dell'arte «tedesca» da parte del nazismo), furono in grado di sottrarsi del tutto alla spontanea euforia per la guerra, quantunque, detto in modo semplificato, non tanto sul versante nazionalistico-patriottico, quanto sulla base di motivazioni del tutto diverse, o «tedesche», in un senso molto mediato. Il venticinquenne Beckmann, ad esempio, cinque anni prima dello scoppio della guerra, aveva registrato nel suo diario il risultato di una discussione con alcuni amici⁸:

Eravamo d'accordo quanto al fatto che per la nostra cultura attuale piuttosto democratizzata non sarebbe poi stato così male se gli istinti e le pulsioni di tutti fossero stati legati per una volta a un unico interesse.

Presentarsi «volontari di guerra» costituiva la regola, considerato che in questo caso era permesso scegliersi l'unità militare in cui prestare servizio. Con quale atteggiamento andarono in guerra August Macke e Franz Marc, entrambi caduti già nel 1914, non lo sappiamo. Otto Dix voleva semplicemente essere della partita, avere la possibilità di fare quest'esperienza unica e poi valorizzarla artisticamente:

La guerra era una faccenda orribile, ma nondimeno qualcosa di imponente. Non potevo assolutamente lasciarmi sfuggire l'occasione. Si devono vedere le persone in quello stato di sfrenatezza, per poter dire di conoscere qualcosa degli esseri umani [...]. Devo vivere in prima persona tutte le bassezze della vita, per questo vado in guerra e per questo mi sono presentato volontario.

Il volontario Grosz venne rapidamente riconsegnato al mondo civile a causa di una sinusite purulenta e scrisse colmo di felicità a un amico:

Sono di nuovo in abiti civili [...]. Attraverso una istintiva ribellione contro ogni forma di costrizione nella mia fronte deve essersi prodotta una suppurazione, io sostengo però di aver riflettuto troppo durante il servizio militare.

Traducendo nel linguaggio delle immagini, ciò viene a significare: "osservare con troppa precisione". Giacché l'esperienza estetica degli artisti figurativi viene determinata dall'esattezza e dall'incisività dello sguardo, e ad esso si offrono non appena il fronte e le trincee (successivamente si sarebbero aggiunti anche i gas tossici e i panzer) divennero realtà, un quadro tutt'altro che eroico, sublime, moralmente purificatore. Piuttosto venne segnato dal sangue, dalla sporczia, dalla miseria, dalle mutilazioni, dalle insensate conquiste e perdite di pochi metri di terreno, dal dolore e dalla morte senza aureola. Il "campo dell'onore" era, guardando con attenzione – e proprio questo fecero i pittori – un'unica enorme menzogna della propaganda politica di retrovia per il fronte interno. Quale che fosse la loro convinzione, in senso stretto, politica all'inizio della guerra, essi si trasformarono, sotto il peso delle proprie esperienze visive, prima o poi, comunque ancora a guerra in corso, nei suoi avversari artistici. Può essere considerato esemplare il processo spirituale d'apprendimento compiuto da Otto Dix che all'inizio cercò di cavar fuori dalle esperienze vissute al fronte una dimensione estetica, per poi, successivamente, non poter far altro che fissare il terrore e l'orrore, dapprima graficamente e più tardi, all'inizio degli anni Trenta, in grandi dipinti su tavola (*Trittico di guerra*, 1929-32; *Le Fiandre*, 1934-36). Fu il modo di percepire il mondo da parte dell'arte, non contraffatto da ideologie verbali, che dettò ai suoi servitori, o mae-

stri, una verità verso cui altre modalità di percezione del mondo, ad esempio quella sociologica già ricordata, non erano in grado di aprirsi la strada. Beninteso, qui si parla di artisti e non di pittori in senso generico, giacché vi fu una gran quantità di famosi dipinti di guerra, eseguiti probabilmente, per lo più, nelle retrovie e da signori in età avanzata inadatti al fronte.

L'aspetto veramente stimolante però consiste proprio nella differenza tra il modo di percepire la crisi mondiale sul versante dell'arte e quello scientifico. Che nel corso di questa guerra mondiale tutte le classi politiche europee andassero incontro al fallimento, questo l'analisi sociologica fu in grado di riconoscerlo; che si trattasse, nello stesso tempo, della prima grande crisi mondiale del capitalismo nella sua versione imperialistica, questo fu chiaro per lo meno alla scienza sociale marxista, che ebbe modo di dichiararlo per tempo. Rispetto ad altre, essa venne colta meno di sorpresa dallo scoppio delle ostilità, benché secondo la sua logica questa guerra di spartizione mondiale avrebbe dovuto scoppiare tra le potenze coloniali concorrenti Inghilterra e Francia e non tra Germania e Austria-Ungheria da un lato e il "resto del mondo" dall'altro, fatto che politicamente comportò una differenza sostanziale. Che si trattasse di una lotta per la sopravvivenza, di presunto carattere metastorico, tra Stati, questo lo riconosceva la storiografia tradizionale e la corrispettiva dottrina politica. Ma soltanto nell'ambito delle arti figurative fu possibile esperire e rendere esperibile il fatto che si trattava di una crisi culturale, alla cui base c'erano cause più profonde di quelle che si potevano cogliere mediante il ricorso a categorie economico-politico-storiche. Forse tutto ciò va ricondotto al fatto che l'arte figurativa deve infine fare sempre ritorno all'essere umano concreto, che ha il suo segreto punto di riferimento nel singolo essere umano vivente e sofferente, che il suo modo peculiare di vedere e il suo punto di vista si concretizzano, e che pretende di rendere visibile la sua immagine dell'essere umano, mentre sociologia, politologia, economia ecc. si accontentano di astrazioni, di generali conformità a leggi storiche dietro a cui gli esseri umani concreti non hanno bisogno di fare la loro comparsa. Beckmann dipinse i naufraghi – essi sono riconoscibili come esseri umani, senza che debbano essere individualizzati – come vittime rispetto a cui il pittore poteva e voleva prendere posizione. Otto Dix dipinse i vivi e i morti in trincea. Questa era la realtà della guerra in una prospettiva umana: non era invece "realtà effettiva" il mondo degli strateghi e degli ufficiali di stato maggiore. Oskar Schlemmer nel gennaio del 1915 scriveva: «Io non sono più l'individuo che ad agosto si è presentato volontario. Non lo sono più nel corpo, e particolarmente nella disposizione d'animo». Colpito dalla vista, in un ospedale da campo, di soldati sottoposti ad amputazioni, ebbe modo di sviluppare da tale esperienza la sua prospettiva di verità riguardo a quell'immagine minacciata dell'umanità come ci è stata tramandata dall'antichità greca pre-classica nei termini dell'obbligo alla conservazione: il suo linguaggio formale geometrico, applicato al corpo umano, costituisce un tentativo di salvataggio della cultura europea infettata dalla malattia mortale della guerra. Da nessuna parte tutto ciò venne tematiz-

zato come nell'ambito delle arti figurative, e nessun "gruppo" sociale (ammesso che questa categoria sociologica possa essere affatto sensata per gli artisti figurativi) è stato capace di sottrarsi in modo così totale alla giustificazione ideologica della guerra quanto i pittori e gli scultori.

Le ragioni di ciò, al di là di quelle già indicate, possono essere assai variegiate e diverse nei singoli casi, o anche contraddittorie: le conseguenze furono sufficientemente significative e gravide di sviluppi a venire. Giacché dopo questa guerra il dibattito pubblico venne dominato da una sola questione che relegò tutte le altre in secondo piano e infine (in Germania) preparò il terreno ideologico-propagandistico per la successiva guerra mondiale: la questione della responsabilità della guerra. L'articolo 231 del trattato di pace di Versailles aveva risolto la questione in modo univoco attribuendo le colpe esclusivamente alle potenze tedesca e austro-ungarica, fornendo così le motivazioni alla base del pagamento delle riparazioni di guerra tedesche. Da questo nacque una controversia, protrattasi fino agli anni Sessanta, in cui ciascuna delle parti cercò di dimostrare la sua innocenza, un'ultima insensata e necessariamente superficiale audacia di apologeti ideologicamente prevenuti e/o devoti cultori della burocrazia degli atti. Superficiale perché incapace di cogliere anche solo *in nuce* la malattia collettiva che trovò la sua prima espressione patologica nell'entusiasmo per la mobilitazione dell'agosto 1914. Come la raffigurazione dell'*Affondamento del Titanic* da parte di Beckmann non lasciava spazio alla domanda relativa a un fallimento tecnico o a un errore umano da parte degli ingegneri o del personale di comando della nave, altrettanto poco l'arte, con il suo obbligo di verità verso una guerra come crimine contro gli esseri umani, prese posizione in relazione alla questione storico-politica delle colpe. Per l'arte fu il sistema ad essere colpevole, poiché essa si collocò dalla parte delle vittime, dei soldati (e dei civili) di entrambe le parti in lotta, le cui sofferenze e la cui esperienza di morte non si distinguevano per nulla le une dalle altre. I morti di Otto Dix sono altrettanto poco identificabili, quanto alla loro nazionalità, dei naufraghi del *Titanic*. Questo rifiuto a prendere posizione rispetto al più dibattuto tema dell'intellettualità europea, con funzione guida nella formazione delle opinioni, non può essere apprezzato abbastanza, non da ultimo perché preparò il terreno per una successiva riconciliazione. Su questo punto i grandi artisti, a cui secondo un ottuso pregiudizio si continua a imputare una certa estraneità dal mondo, erano ancora una volta molto più avanti rispetto alla capacità di comprensione della società, laddove essa venga rappresentata dai suoi intellettuali e portavoce pubblicamente riconosciuti. Per il fatto che il loro "messaggio transnazionale" non fu percepito, abbiamo pagato un prezzo alto, con un'altra guerra mondiale e un secolo di violenza politica sulla base di giustificazioni ideologiche. Loro stessi ne pagarono le conseguenze, in Germania dopo il 1933, con l'emigrazione e il divieto di esercitare la loro professione, che significò in molti casi la perdita della creatività artistica a causa della solitudine e dell'isolamento.

Un altro aspetto ancora merita di essere ricordato: la rinuncia a una presa di posizione rispetto alla questione della responsabilità della guerra corrispose al rifiuto, non meno degno di riconoscimento, di lasciarsi coinvolgere nel "boom" dei monumenti di guerra, la cui edificazione prese il via in tutta Europa subito dopo la conclusione del conflitto. Questa marea di monumenti, che si riversò negli anni Venti su tutti i paesi europei coinvolti nella guerra, raggiungendo anche l'ultimo dei comuni rurali, rappresenta a livello di linguaggio formale, e quindi a livello politico-psicologico, un fenomeno nuovo e unico nell'ambito della cultura della memoria sociale, particolarmente sullo sfondo della vicenda storica, vecchia di quattro-cinquemila anni, dell'iconografia monumentale¹⁰. La guerra del 1914-18 segnò una frattura storica, il superamento di una soglia, il passaggio dalla morte del soldato di professione sotto il comando del principe e del condottiero alla morte di massa macchinamente organizzata mediante ricorso ad apparati di morte meccanici. Dovettero essere realizzati «sacrari dei caduti» di grandi dimensioni, vennero eretti monumenti funerari di massa per i quasi dieci milioni complessivi di militari deceduti; solo sul campo di battaglia di Verdun morirono dissanguati quasi ottocentomila soldati tedeschi e francesi, la battaglia della Somme costò già il primo giorno la vita di ventimila giovani inglesi (per quindici chilometri di terreno conquistato). Vincitori e vinti possedevano nondimeno tanto "senso collettivo della decenza" da non erigere, a parte pochissime eccezioni, ai loro capi monumenti con tanto di piedistallo (tanto più che molti degli istigatori della guerra non sopravvissero politicamente alla sua fine). Invece vennero eretti, sulla base di progetti e direttive, monumenti e cimiteri militari a riconoscimento dello status di eroi delle vittime dell'incompetenza politico-strategica e dell'obnubilamento ideologico, per conferire un senso postumo all'insensato¹¹. Vale la pena di mettersi in cammino per le città e i comuni europei a occhi ben aperti. Quasi ovunque si incontrano le stesse lastre piene di nomi, le stesse dediche, le allegorie intercambiabili del consolatorio angelo della morte e le ginocchia piegate dei soldati, le corone d'alloro e le resurrezioni, un viaggio attraverso la patologia politico-ideologica collettiva dell'ancor giovane ventesimo secolo.

Ma proprio questo linguaggio figurativo a norma di regolamento è, nella sua glorificazione della morte di massa legittimata patriotticamente, ingannevole: contiene nientemeno che la giustificazione anticipata del prossimo "combattimento", della «vendetta per Versailles», per esempio, da parte tedesca. Che evidentemente dopo la seconda guerra mondiale fosse impossibile ripetere questo modello propagandistico¹², che si diffondesse piuttosto una sorta di impotente silenzio, qualcuno potrà anche ritenerlo, non senza buone ragioni, un segno positivo: vergogna inespressa per la strumentalizzazione propagandistica dei morti del 1914-18. I pittori, gli scultori e gli architetti seri si erano conseguentemente lasciati coinvolgere tanto poco in tutto ciò quanto nella ricordata, superficiale discussione circa le responsabilità della guerra. Se un secolo prima pittori come C.D. Friederich e architetti co-

me Schinkel avevano ritenuto, moralmente ed esteticamente, del tutto accettabile dedicarsi alla realizzazione di monumenti di guerra, in quel caso per la "guerra di liberazione", i loro eredi opposero un rifiuto quasi totale a questo compito menzognero, lasciandone l'esecuzione nelle mani degli artigiani della propaganda nazionale.

Il rifiuto estetico a livello di sculture e monumenti, cioè di spazio pubblico e politico, è rimasto un atteggiamento costante a partire dalla prima guerra mondiale. L'arte non poteva e non voleva prendere posizione per una delle parti nazionali che, senza eccezione alcuna, pretendevano tutte una lealtà esclusiva. Per l'arte, al suo cospetto, tutte le vittime erano uguali, francesi, inglesi, italiani, tedeschi o russi che fossero, e da un tale atteggiamento non era possibile trarre alcun profitto di carattere propagandistico.

Per la cultura tedesca questa liberazione dall'incantesimo dell'abbraccio vincolante dello Stato nazionale costituì un passo estremamente ricco di conseguenze: la «nazione ritardata» (Helmuth Plessner) aveva proiettato più di altre, sullo schermo dello Stato nazionale, le sue ideologie collettive e le sue aspirazioni, sperando di trovarvi, così come nel dispiegamento della sua potenza, un'identità politica. Furono gli artisti che in quel sogno seppero smascherare l'incubo, che diedero una risposta negativa alla violenza e alla guerra, che disconobbero la dignità estetica del nazionalismo e dello Stato, preparando così il terreno per un discorso critico sulle forme di dominio. I cimiteri di guerra dovettero essere edificati senza il loro contributo, i monumenti di guerra eretti senza la loro collaborazione. Nella Repubblica di Weimar si diedero da fare per creare nient'altro che scompiglio e provocazioni; i più radicali furono i dadaisti, che distrussero l'intero linguaggio figurativo e formale, rendendo impossibile fin dall'inizio qualsiasi tentativo di strumentalizzazione. Il Terzo Reich si vide poi costretto a procurarsi nuovi "artisti", mandando in esilio i grandi, vietando le loro opere, svendendole all'estero oppure dandole alle fiamme. Non si può pretendere di più dall'arte nella sua qualità di veicolo della verità, di metodo di conoscenza e di atteggiamento.

13. Educazione estetica

Lo scopo dell'arte è rendere testimonianza di un atteggiamento che possiamo assumere nei confronti della realtà. La raffigurazione della realtà costituisce il mezzo e lo scopo (dal quale trae origine il metodo artistico), è la proposta di un atteggiamento; qui il tutto trapassa in politica.¹

La «proposta di un atteggiamento» mi pare costituire una formulazione oltremodo felice: quale atteggiamento assumiamo nei confronti della realtà che ci circonda, della realtà sociale, politica, economica, ma anche della realtà naturale, dell'ambiente che ci circonda e da cui proveniamo, a cui apparteniamo e da cui, nel senso della storia antropologica, siamo stati ormai separati a favore di una pluralità di realtà? Uno dei saggi cardinali di Kant porta il titolo programmatico: *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* Noi qui ci chiediamo, nel più ampio contesto della determinazione dell'atteggiamento politico: «Che cosa significa orientarsi nell'arte?». Oppure, ricorrendo a un'altra formulazione: «Perché e come possiamo trarre una lezione politica dall'arte?». Il punto di partenza di tali considerazioni può essere quello dell'atteggiamento sviluppato dalle arti figurative in risposta alla sfida posta loro dalla prima guerra mondiale, e cioè quello di sottrarsi alle rispettive prepotenze nazionali e di conquistare una distanza critica nei confronti di tutti i partiti guerrafondai, allo scopo di instaurare nuovamente un dialogo tra i popoli divisi e aizzati l'uno contro l'altro. Il fatto che agli artisti tale impresa non riuscì, che non furono in grado di imporsi nei confronti dei politici di professione deve sì essere constatato a livello fattuale, ma non svolge fondamentalmente alcun ruolo riguardo all'argomentazione in sé. Noi siamo interessati alla verità e non alla sua realizzabilità pratica.

Ogni opera d'arte ci costringe a soffermarci²: la musica richiede di essere ascoltata, la poesia letta, i dipinti contemplati, e tutto ciò richiede tempo, pazienza, ci impone una pausa, ma anche una reazione attiva: ascoltare, leggere, contemplare sono operazioni attive della riflessione. Soltanto chi avvicina le opere d'arte come una sfida, una sollecitazione, e cioè opera la presta-

zione attiva attesa mettendoci del suo, rende loro giustizia traendone anche un profitto personale. L'opera d'arte mette a confronto con l'inatteso, l'insolito, ci "strappa" dal mondo della quotidianità portandoci in una dimensione speciale di "assenza di mondo", in cui il tempo inteso come sequenza di azioni scompare a favore di esperienze estetiche, le quali, *prima facie*, appaiono senza conseguenze pratiche, senza vantaggi e insegnamenti. Senza insegnamenti, senza vantaggi, senza conseguenze pratiche non significa però senza scopo. Nella definizione di Peter Hacks citata all'inizio lo «scopo» dell'arte consiste nel proporci un atteggiamento, nel mettere in evidenza possibili atteggiamenti. In attesa di ulteriori spiegazioni, vorrei definire un tale atteggiamento come estetico. L'arte ha per scopo l'educazione estetica. Con estetica noi intendiamo in generale la conoscenza sensibile e la dottrina dell'essenza del bello (e del brutto), nella misura in cui ci perviene per via dei sensi, viene percepito da noi in modo sensibile; *aisthesis* è la percezione sensibile. Se l'arte educa esteticamente, allora, in primo luogo, ciò non significa altro se non che educa in un modo specifico la nostra percezione sensibile, la plasma, la affina, la coltiva e l'istruisce.

La percezione estetica, dunque la percezione sensibile, quale forma della conoscenza che si interroga sul bello, si forma sulla base dell'osservazione della natura e, nello stesso tempo, in contrasto con essa. Già le prime testimonianze dell'esistenza umana consistono di utensili che trascendono il loro carattere di oggetti d'uso pratico. Monili e armi per la caccia, ma soprattutto vasi di terracotta decorati, poiché la cultura umana conosce il suo inizio fondamentalmente con l'arte della ceramica. E le forme e le funzioni di tali oggetti non sono in primo luogo determinate dal loro materiale di costruzione (come un'amigdala o un'ascia di pietra), sono piuttosto loro stessi il prodotto della libera creatività e della fantasia³. Le pitture rupestri scoperte e studiate solo nel ventesimo secolo, con i loro quarantamila anni di vita, in fondo, sono vecchie quanto la specie umana⁴ e possono essere senz'altro sussunte sotto il concetto di arte, tanto più che devono aver avuto sia uno scopo (probabilmente misteriosi scongiuri in vista della caccia e delle prede da uccidere) che aver riflesso un atteggiamento e, contemporaneamente, averlo reclamato: una visione dell'ambiente biologico-naturale circostante come spiritualmente animato e quindi una via d'accesso ad esso mediante la lingua della magia e delle immagini. Questa percezione magica del mondo era/è estetica nel senso di sensibile ed estetica, nel senso di bella, cioè animata. Bella è la natura quando viene percepita come spiritualmente animata e, corrispondentemente, viene stabilita una relazione con essa. Ciò che per l'uomo preistorico era ovvio vale, se siamo pronti ad aprirci a questa dimensione, anche per l'uomo d'oggi: la natura è in grado di parlarci a suo modo, un albero possiede un'"anima", reagisce (come nel frattempo ha riconosciuto anche la scienza positivista) a determinati stimoli ed emette a sua volta energia, fatto questo ad esempio da sempre noto alla medicina cinese (Chi Kung), per non parlare poi degli animali con cui san Francesco "parlava" e a cui rivol-

geva le sue prediche. Non intendo qui avventurarmi oltre in questo ampio e affascinante campo della percezione della natura, benché a partire da esso, per quanto concerne un possibile atteggiamento da evincere, possono emergere conseguenze radicali e di vasta portata: su questo terreno si lasciano fondare tanto un'ecologia biologica e antropologica quanto il comandamento, da estendersi a tutto il creato, «non uccidere»⁵. L'arte ha però in comune con la natura il fatto, in un certo senso, di duplicarla: anch'essa è creazione, ma a un tempo una seconda creazione, quella realizzata dagli esseri umani. L'arte "è in concorrenza" con la natura, le si pone innanzi come simbolo e verità spirituale fattasi forma percepibile. La natura rivela la sua verità spirituale solo in quanto viene costretta a porsi innanzi allo specchio dell'arte. L'arte è la verità della natura, del mondo, del cosmo, resa visibile o udibile, poiché produce e riproduce strutture, immagini, nessi, toni, forme che sono contenute, in quanto ad essa inerenti, nelle leggi regolari di questo mondo visto come complesso della creazione. Attraverso gli artisti esse vengono in un certo modo portate alla luce del giorno e disvelate. Quando, ad esempio, Michelangelo afferma di avere «liberato» le sue sculture dal blocco di marmo, siamo di fronte a qualcosa di più di un'espressione metaforica. La moderna musica seriale organizza il suo materiale tonale secondo leggi e regole matematiche, ossia conferisce a tali leggi una forma acustica percepibile, o per lo meno leggibile nella partitura, come già aveva fatto la musica barocca: «*Soli deo gloria*», soltanto al Signore Iddio spetta il merito per il fatto che i nessi sonori, resi percepibili dai musicisti, esistevano già prima e indipendentemente da questi, e cioè anche senza di loro.

Vista in questo modo l'arte è post-creazione, rende visibile l'invisibile (Paul Klee), quindi è dipendente – mentre la sua percezione sensibile viene a dipendere dai fruitori dell'arte – da una sorta di «armonia prestabilita» (Leibniz), da regolarità e da leggi intelleggibili presenti in tutto ciò che esiste di materiale. Ciò non significa che noi possiamo comprenderla, ascoltarla o vederla sempre, ma che, fondamentalmente, una tale intelligibilità costituisce una comprensibilità dello spirituale reso sensibile nella materialità del mondo – di quello fisico come di quello sociale – possibile e concessa all'essere umano "per natura". "Per natura" implica che la natura giunge a conoscere se stessa, alla consapevolezza di sé, attraverso l'essere umano. Senza l'*aisthesis* dell'essere umano mancherebbe alla natura la coscienza di sé, essa sarebbe priva di bellezza. Nel linguaggio formale dell'arte, però, la natura diviene "bella" e l'arte, prodotto umano, diviene una seconda natura. In questo mondo dell'arte l'essere umano diviene ciò che lo distingue da tutti gli altri esseri viventi: non si costruisce, come alcuni animali, una tana semplicemente per proteggersi dalle intemperie, bensì erige case, palazzi e castelli pianificati a regola d'arte, decorati, che trascendono la pura funzionalità. Non ricopre semplicemente il suo corpo con i più semplici elementi funzionali per non soffrire a causa del caldo o del freddo, bensì sviluppa, il che accade in qualsiasi "grado" di civilizzazione a noi noto, una cultura dell'abito orientata sulla base di corrispondenti idee

di bellezza. Non riempie semplicemente il suo stomaco per soddisfare i bisogni fisiologici della riproduzione, bensì prepara i suoi pasti con la più grande raffinatezza, diversità e con infinite variazioni di gusto, facendo del cibo un "lusso". E l'arte in senso stretto, come creazione di oggetti, dipinti, monumenti, opere d'arte linguistiche e composizioni musicali rappresenta, se vista in tale contesto, il vero e proprio "compimento", il "coronamento" della liberazione dall'indistinta appartenenza al mondo della natura. Essa costituisce quell'"eccesso" che dà al mondo naturale il suo senso, la sua coscienza, che gli consente di riconoscerne la dimensione spirituale, rendendolo esperibile. L'arte, rappresentata dalle corrispettive concrete opere d'arte, come tale, come eccesso al di là della vita biologica, costituisce la dimensione dell'esistenza in cui l'uomo si afferma come uomo e si realizza come tale, in cui si fa "storico". In tal modo veniamo però di nuovo a trovarci di fronte alla relazione tra arte e politica e all'educazione estetica in senso politico.

La nostra specie, l'*homo sapiens*, si è realizzata e si è tramandata storicamente fino a oggi attraverso le sue opere d'arte, creazioni autonome proprie di lui soltanto. L'arte costituisce la memoria storica e l'autocomprensione, l'autocoscienza dell'essere umano. Il nostro sapere su noi stessi e di noi stessi trae alimento dall'arte; la nostra memoria di epoche, di società del passato viene determinata dalla loro eredità artistica.

E non è la la "politica" a costituire il presupposto per l'esistenza dei monumenti tramandati quale testimonianze dell'autocomprensione umana? Non sono forse le grandi costruzioni e sculture, i rilievi e gli affreschi monumentali della «terra tra i due fiumi» – la "culla" della rivoluzione neolitica e del primo sviluppo dei grandi imperi degli Ittiti, degli Assiri e dei Babilonesi – in primo luogo reminescenze pietrificate di grandi lotte di potere, di potenti figure di dominatori e dinastie, di imperi mondiali conquistati militarmente e tenuti assieme mediante la politica, per poi andare di nuovo perduti? Che cosa sarebbero le piramidi egizie, i templi e gli obelischi senza coloro che ne commissionarono la costruzione, lasciandosi così immortalare? Ramsete II senza gli edifici da lui fatti erigere a Karnak o Abu Simbel, sarebbe quasi sconosciuto al di fuori di una piccola cerchia di storici specializzati; il suo antenato dinastico Cheope è noto grazie alla sua piramide-sepolcro anche al più incolto dei turisti. Che tutto dipenda allora in primo luogo dalla "politica", attraverso la quale acquistiamo la nostra dimensione storica, in cui possiamo rispecchiarci storicamente? Piuttosto il contrario: i detentori del potere di ogni epoca hanno bisogno degli artisti, degli scultori e degli architetti per essere ricordati, per essere "immortalati". Già da secoli nessuno nutrirebbe il minimo interesse per il periodo iniziale della storia egizia se non vi fosse stata quell'enorme creatività e produttività artistica, i cui manufatti oggi colmano i musei di tutto il mondo.

Possiamo continuare la linea di questa argomentazione fin nel nostro presente e motivarla empiricamente per ogni epoca e ogni singola cultura. Che ne è rimasto dell'impero mondiale di Alessandro il Grande, di quello dei Cesari?

Che cosa ha ispirato gli esseri umani del periodo del potente Re Sole, che cosa ha contribuito alla loro formazione spirituale e alla loro comprensione del mondo se non le opere di Molière o la musica di Rameau e Lully, se non l'architettura di Versailles? Attila e Gengis Khan non godono di considerazione alcuna nella memoria degli esseri umani, poiché entrambi non trovarono alcun artista che con il suo canto desse loro la fama e li immortalasse. In che cosa consiste il contributo dell'Inghilterra alla cultura mondiale se non nelle opere di Shakespeare? L'Italia vive fino a oggi, nella sua coscienza collettiva, delle conquiste, in seguito mai più eguagliate, del Rinascimento del quindicesimo e sedicesimo secolo; e in quanto nazione moderna, non è affatto il prodotto delle gesta di un ribelle patriota di buon cuore dal nome di Garibaldi o di un innominabile monarca di nome Vittorio Emanuele II, bensì di un compositore drammatico, che fu in grado di esprimere in musica e azione teatrale il meglio della spiritualità di questo popolo: Giuseppe Verdi. Oppure, per citare ancora una volta Karl Kraus:

Se null'altro venisse addotto a favore della Germania se non che sulla sua terra è fiorita la poesia *Su tutte le cime*, il vero prestigio, [...] ne uscirebbe intatto.

Dalla relazione pluridimensionale – qui con consapevole estremizzazione polemica ridotta a un unico aspetto – tra arte e politica consegue un atteggiamento che fissa delle priorità che vanno al di là dell'attuale costellazione di potere e dominio. La frase a un tempo modesta e immodesta di Hölderlin: «Ciò che resta però, quello lo fondano i poeti», ammonisce la classe politica a dare prova di umiltà. I politici dovrebbero essere al servizio del popolo, non elevare se stessi e le proprie azioni – il cui carattere transitorio è, per così dire, programmato in anticipo – a finalità storica. La politica ha, per quanto concerne la formazione e lo sviluppo culturale dell'"umanità", un significato, per usare una formulazione prudente, piuttosto subordinato, per quanto importanti possano considerarsi i suoi protagonisti. La vera grandezza della politica consiste nella massima capacità possibile di trarsi discretamente indietro, ciò che nell'etica politica di Goethe viene definito come «rinuncia» ai privilegi del potere; modestia, umiltà oppure «rinuncia» a favore di priorità storiche, forgiatrici di umanità, come quelle che trovano espressione nelle opere artistiche, in senso lato nella cultura di una società, di un popolo. La politica ha il compito di rendere possibile l'educazione, e cioè l'educazione politica quale educazione estetica, quale suo antipode, ossia suo correttivo. Uno dei criteri in base ai quali definire una "buona politica", cioè un governo consapevole delle sue priorità, consiste nel verificare il peso da esso attribuito alle spese per attività culturali. Una "politica discreta" è sempre consapevole della sua funzione di servizio, non nel senso moderno della legittimazione democratica, che spetta alla classe politica comunque solo per la durata, limitata temporalmente, di un mandato elettorale, bensì nel senso di quel fatto storico e antropologico per cui sono le pre-

stazioni culturali di una società che hanno una chance di resistere alla storia e fondare l'identità collettiva ben al di là del momento presente.

Pertanto, ricorrendo a una formulazione paradossale, la politica non dispone di alcun monopolio sulla politica. Torniamo con la mente alla scoperta della politica attraverso il teatro greco, attraverso le opere di grandi artisti come Eschilo, i quali in un senso non pragmatico o epistemologico compresero meglio la politica, ne penetrarono più profondamente con lo sguardo le leggi interne di funzionamento, di quanto non fossero stati capaci di fare gli stessi protagonisti della politica. Possiamo allora asserire, a ragione, che la politica è figlia dell'arte. Le grandi tragedie e le grandi commedie, con la loro scoperta della politica, le posero davanti uno specchio, svolsero una funzione antipodica, critica, correttiva. Rappresentarono la verità intima della politica, ne furono a un tempo la coscienza e il foro. I poeti, i drammaturghi in questo caso, svolsero il ruolo di precettori della politica. Il fatto, poi, che la classe politica, per lo più, non desse ascolto all'arte, degradandola a "spettacolo" e più tardi a intrattenimento popolare, ha finito quasi sempre per recarle nocimento.

E tuttavia la classe politica non è la destinataria dell'arte; l'arte non ha assolutamente alcun destinatario nel senso letterale del termine. Ha committenti, mecenati, acquirenti, utenti, ma è proprio della sua essenza condurre un discorso pubblico, addirittura, in senso enfaticizzato, di creare una dimensione pubblica. Un'opera d'arte esclusivamente privata è una contraddizione in sé, senza considerare le opere (come quelle della ritrattistica) che principalmente vengono realizzate per un singolo committente. Solo quando vengono esposte allo sguardo del pubblico le opere d'arte diventano veramente tali e svelano il loro scopo: essere viste, ascoltate, percepite. L'edificio, in qualità di "arte dell'architettura", è già nella sua essenza progettato in vista del pubblico e adempie al proprio scopo soltanto nella misura in cui diviene luogo d'incontro di esseri umani socialmente attivi. Templi e chiese sono di per sé pubbliche, si creano la loro specifica forma di pubblicità. Ogni architettura suggella a sua volta determinati atteggiamenti, costringe a determinati comportamenti corporei: l'area dei templi greco-romana richiede altri modi di muoversi e quindi altre forme di comportamento pubblico nelle chiese, le quali a loro volta "si creano" un loro pubblico di credenti diverso a seconda delle loro diverse forme, romaniche, barocche o gotiche. L'architettura può intimorire con la sua monumentalità e la massa del materiale assemblato, può invitare alla conversazione o all'ascolto di un discorso pubblico, anche quando si tratti di una predica. La storia dell'architettura cristiana riflette lo sviluppo di questa religione a partire dalla forma comunitaria iniziale "democratica", con i suoi edifici conventuali ed ecclesiali a "dimensione umana" (dal settimo all'undicesimo secolo circa) e le grandi cattedrali gotiche che rendono percepibile al credente la sua debolezza, fino al punto culminante dell'architettura del dominio religioso, la basilica di San Pietro, che celebra architettonicamente un monarca assoluto. Si confronti

no, per una volta, gli edifici cristiani con le moschee, erette contemporaneamente, le quali invitano al dialogo, alla deambulazione, al libero intrattenersi... Le costruzioni profane, dai castelli-palazzi fino agli edifici sedi di governo, dalle imprese commerciali borghesi alle moderne sedi di banche, danno forma a loro volta a una propria dimensione pubblica, a un proprio pubblico. Nel contesto di un tale approccio socio-architettonico bisognerebbe sempre ricordare che la politica, nel suo significato più serio, consiste nell'agire comune e pubblico di esseri umani responsabili di sé, giacché così il nesso tra politica e arte (come architettura) diviene subito chiaro: l'arte crea lo spazio pubblico entro cui si può agire politicamente⁸.

Possiamo senz'altro estendere questi nessi strutturali a tutti gli altri campi dell'attività e dell'oggettivazione artistica: la pittura (europea), a cominciare dalla fase iniziale di inclusione entro lo spazio ecclesiale fino alla sua prima progressiva e poi completa emancipazione da tali costrizioni ideologico-istituzionali, ha bisogno dell'osservatore. Lo stesso vale per la musica, non soltanto, ancora una volta, quella legata alla Chiesa, ma anche quella di corte, quella signorile e, infine, la grande musica sinfonica del diciannovesimo secolo, che nella sala da concerto colma di pubblico vede il presupposto della sua autorealizzazione, per non parlare poi del ruolo esplicito di generatrice di opinione pubblica svolto dall'opera. Un esempio particolarmente bello del carattere pubblico dell'arte, in questo caso della scultura, è costituito dal grande orafo e scultore fiorentino Benvenuto Cellini, il quale verso la metà del sedicesimo secolo realizzò⁹ su incarico dei Medici una statua del Perseo. Lui stesso racconta come il popolo si fosse letteralmente appropriato della statua: l'arte come evento pubblico, politico (giacché il contenuto simbolico politico di questa figura e il suo atteggiamento erano senz'altro noti ai fiorentini).

Or come piacque al mio glorioso Signore e immortale Iddio, io la finii del tutto ed un giovedì mattina io la scopersi tutta. Subito che e' non era ancora chiaro il giorno, vi si ragunò tanta infinita quantità di popoli, che e' saria impossibile il dirlo; e tutti a una voce facevano a gara a chi meglio ne diceva. [...] E non restarono i popoli continuamente di appiccicare alle spalle della porta che teneva un poco di parato in mentre che io le davo la sua fine: io dico che 'l giorno medesimo che lo si tenne parecchi ore scoperto e' vi fu appiccicati più di venti sonetti, tutti in lode smisuratissima della mia opera. Dappoi che io la ricopersi, ogni di mi v'era appiccicati quantità di sonetti e di versi latini e versi greci, perché gli era vacanze allo studio di Pisa e tutti quei eccellentissimi dotti e gli scolari facevano a gara. Ma quello che mi dava maggiore contento [...] si era che quegli dell'arte, cioè scultori ne pittori, ancora loro facevano a gara a chi meglio diceva.

In considerazione del contesto storico, l'eminente significato politico delle opere d'arte risulta fin troppo palese: nella Firenze del Rinascimento, oscillante tra repubblica e dittatura dei nobili, anche la politica, rappresentata da Niccolò Machiavelli, il quale doveva divenire qualcosa come il "padre fondatore" della scienza politica moderna, aveva conosciuto la sua rinascita, e, a

partire da qui, si era estesa in tutta la restante Europa. Firenze creò in modo esemplare qualcosa come lo Stato moderno, razionale, amministrato centralmente e obbligato nei confronti dell'economia capitalistica. Fu uno Stato nato dallo spirito dell'arte, in particolare della pittura e della scultura, ma anche della musica e della poesia, e non da ultimo degli spettacoli pubblici, delle opere teatrali (Machiavelli stesso fu, come è noto, autore di una commedia, *La Mandragola*, ancora oggi regolarmente messa in scena), e l'arte conferì dignità e legittimazione alla politica, alla concezione della politica sia repubblicana che principesca, in quanto Stato, in quanto *res publica*¹⁰. Il fatto che i Medici fossero capaci di strumentalizzare a proprio vantaggio, e a vantaggio del proprio dominio, l'arte e gli artisti (Giorgio Vasari, pittore, architetto e autore della prima storia dell'arte, edificò per loro, con gli Uffizi, un "office building", quella che oggi è senz'altro, tra tutte, la pinacoteca più significativa, e creò l'iconografia del palazzo del governo, Palazzo Vecchio), che fossero quindi in grado di fare dell'arte un uso strategico allo scopo di consolidare il loro potere, gioca un ruolo meno importante del fatto che le cittadine e i cittadini di Firenze, a quanto pare, fossero abituati a prendere visione e discutere delle questioni di pubblico interesse sulla base di categorie estetiche, artistiche. La politica, nel luogo della sua rinascita moderna, assumeva il valore di una dimensione della vita sociale, dell'agire nell'interesse della collettività, da valutarsi sulla base di categorie estetiche e da sottoporre a criteri estetici. Soltanto nella misura in cui l'agire politico e i suoi esiti erano "capaci di generare arte", erano atti a una rappresentazione simbolica, allegorica o metaforica, potevano fregiarsi di quella dignità storica, capace di fondare un'identità di lunga durata. Il popolo di Firenze giudicava, di conseguenza, la propria classe politica sulla base del suo senso artistico e del suo contributo alla promozione dell'arte a suprema gloria della città.

I Medici e i quasi trecento anni del loro dominio sono, nel frattempo, più o meno dimenticati; ma la loro eredità, una città come "opera d'arte globale", continua a vivere e ha un significato più duraturo per "l'umanità" di tutte le loro conquiste in campo diplomatico e militare, e in quello della loro politica di potenza su base economica. Persino l'arte culinaria, proprio dai Medici trapiantata nella società francese attraverso il matrimonio dinastico, e aiutata a conquistarsi così fama mondiale, fino a oggi ha reso felici più esseri umani e ha svolto una funzione positiva di sviluppo, in direzione di una vera umanità in quanto "lusso" e "eccesso" di tutte le battaglie, di quanto abbiano saputo fare tutte le vittorie e i trionfi politici messi assieme.

Nella Firenze del Rinascimento vennero quindi stabiliti dei parametri di riferimento della dimensione politica, oppure fatti "rinascere" dallo spirito dell'antichità greco-romana, che vanno richiamati alla memoria e attualizzati. La «capacità di generare arte» della politica costituisce l'indice della sua qualità, della sua serietà, della sua capacità di fondare qualcosa di durevole al di là dei mutamenti. Nel ventesimo secolo si è avuto, a mio giudizio, un solo periodo parzialmente all'altezza di questa elevata misura di eccellenza:

il *New Deal*, quale risposta alla Grande Depressione che altrove, e soprattutto in Germania, Italia e Giappone, portò a una reazione autoritaria e fascistoide. Il *New Deal* liberò negli USA un'incredibile creatività artistica, nel teatro, nel film, nel cinema, nella pittura e nell'architettura, creatività che a sua volta, in aggiunta, venne promossa dallo Stato. La sua politica, in elevata misura «capace di generare arte», si colloca a un livello inferiore rispetto alla Firenze del Rinascimento solo dal punto di vista qualitativo. La pretesa avanzata, e propagata anni più tardi da John F. Kennedy, di riunire politica e arte in una nuova "epoca augustea" rimase pura retorica, una mera invenzione pubblicitaria, poiché alla sua base non si trovava alcun serio progetto socio-politico, per non parlare di un progetto etico-politico.

L'arte è politica nella misura in cui propone un atteggiamento rispetto alla realtà, e cioè un atteggiamento che si presenta comunque come alternativo a quella prassi della politica che Machiavelli definisce mediante la triade di «conquista, mantenimento e perdita del potere». L'atteggiamento mediato dall'arte, da essa "proposto", ha per obiettivo una concezione della dimensione pubblica della politica che viene a collocarsi in posizione antagonistica rispetto all'orientamento carrieristico verso il potere caratteristico dei politici di professione, lo mina tendenzialmente alla base, gli è strutturalmente opposto. L'arte vuole pubblicità e crea allo scopo le condizioni per dare una configurazione alle relazioni sociali tra gli esseri umani. Ma questa pubblicità, di cui l'arte ha bisogno come dell'aria per respirare, è più di una determinazione di forme: contiene presupposti contenitivi impliciti. L'arte non può, a differenza della politica di potenza, perseguire le sue finalità conoscitive in modo unidimensionale. La categoria politica della pubblicità significa per l'arte la pluridimensionalità del suo linguaggio e della sua verità: sono molti i lati, molti gli aspetti, molti gli strati della realtà a cui essa vuole e deve dare espressione e rappresentazione, in modo che possano essere percepiti. Essa è, in un certo senso, "dialogica", parla con se stessa, e perciò può parlare anche al suo pubblico, far partecipare il suo pubblico al suo discorso, in cui intreccia i suoi oggetti l'uno con l'altro. Un'immagine è composta, in un brano musicale le voci s'intrattengono tra di loro, la scultura richiede che ci si muova intorno ad essa in modo da poter mostrare l'infinità tendenziale dell'angolo visuale sotto cui può essere considerata, e le parole della poesia non da ultimo vogliono essere lette ad alta voce, per acquistare la loro dimensione reale. In tutte queste determinazioni possiamo scoprire elementi pubblici, di quella pubblicità che, in un certo senso, è inscritta strutturalmente nell'arte. Proprio in questo sta la sfida al potere: esso richiede sì consenso, anche sottomissione, comunque ubbidienza e lealtà, ma non consente alcuna replica, alcuna discussione delle ragioni e delle finalità. Per il potere la dimensione della pubblicità non costituisce una categoria del discorso, uno spazio fisico o spirituale entro cui sia possibile percepire la realtà nella sua pluridimensionalità attraverso voci diverse, come quelle di un'opera d'arte. Per il potere la dimensione pubblica significa invece la possibi-

lità di comunicare se stesso, di annunciare decisioni, adottare disposizioni e lasciarsi acclamare. L'arte però non acclama nulla e laddove lo faccia significa che si è degradata a propaganda. L'arte non può acclamare, poiché per sua natura vive di differenziazioni. L'atteggiamento che l'arte comunica è perciò necessariamente un atteggiamento critico nei confronti del potere.

Ma essa non è critica verso il potere in un concreto senso politico partitico: è sovversiva in relazione alla presunta certezza dei critici della politica e del potere stessi, poiché nella sua equidistanza deve poter scorgere anche il giusto nelle posizioni del potere e l'ingiusto in quelle dei suoi critici, e ciò benché venga a trovarsi fundamentalmente dalla parte di questi ultimi. Quel grande conoscitore del potere che fu William Shakespeare poté infondere così tanta vita alle sue figure soltanto perché vedeva e rispettava in ciascuna di esse l'essere umano: il suo scopo non era quello di denunciarle, il giudizio lo lasciava e lo lascia a noi. In una delle sue figure storico-politiche, re Riccardo II, ci ha mostrato, per ricorrere a una formulazione esasperata, la trasformazione di un re, reso cieco dal potere, in poeta, trasformazione che si compie nel momento in cui, perduta la sua forza di governo, incarcerato, aspetta in fondo soltanto la sua morte. Nella sua fantasia si crea un mondo abitato da uomini con tutti i loro conflitti e capricci e lui stesso è, o interpreta, una di queste figure. Il potente di un tempo riconosce ormai tardi, per la verità troppo tardi, che una vita senza l'arte, senza la ricchezza che ci viene dall'immaginazione è una vita sprecata¹¹. Meno complessa e profonda, ma forse per questo immediatamente comprensibile, è la frase tratta da una lettera dal carcere di Ernst Toller: «Politicamente io combatto contro Ludendorff con le armi più affilate. Ammesso che cercassi di dare forma poetica alla sua personalità, non potrei però tralasciare i tratti tragici e umani di Ludendorff»¹². Il pittore Karl Hofer, cresciuto nel periodo della Repubblica di Weimar e sopravvissuto a stento al Terzo Reich, intende qualcosa di fundamentalmente simile nella sostanza quando afferma: «Gentilmente ci viene chiesto di pensare finalmente in modo politico, ma se io comincio a pensare politicamente finisco per giungere a un nichilismo assoluto. Perciò io penso piuttosto umanamente»¹³. L'atteggiamento artistico non è apolitico, bensì tale da tematizzare la politica diversamente che nei termini di potere, dominio, prestigio; esso non orienta le sue priorità sulla base dei periodi quadriennali di elezioni e rielezioni, perché vuole essere compreso e rilevante anche al di là di essi.

Ma l'atteggiamento trasmesso dall'arte svolge un ruolo antagonistico in settori essenziali rispetto alla prassi della politica di dominio anche per un'altra ragione. Nel capitolo sei ho avuto modo di mostrare quale intima relazione sussista tra dominio e astrazione: il dominio politico ama – anzi vive ideologicamente di ciò – articolare i suoi fini e i suoi scopi in panorami vasti e astratti e guadagnare poi il consenso ad essi. L'astrazione, Stato, popolo, patria, ovvero "l'Ovest", "l'Est", "l'unità europea", non costituisce solamente la dimora del dominio, ma anche della menzogna: la verità invece, la verità artistica, estetica, è concreta perché viene percepita in modo sensibile, perché de-

ve presentarsi come immagine, costruzione, opera letteraria o musicale. Persino l'allegoria dipinta deve avere un "volto", figurativamente o nel colore, soggiacendo così alle leggi dell'estetica delle immagini, comprese quelle della competenza artigianale. Rivolgendosi ai sensi, l'arte libera, a sua volta energia sensibile, risveglia aspettative, dà forma a un atteggiamento che da un punto di vista politico è nemico delle frasi vuote, dei grandi intrighi strategici. Il giudizio esteticamente educato contiene il postulato etico secondo cui gli effetti di qualsivoglia agire, le conseguenze di qualsivoglia decisione vanno commisurate con il loro significato per l'essere umano concreto. Il difficile cammino che conduce all'etica politica passa attraverso l'estetica, oppure, per utilizzare un'espressione di Schiller, il quale con le sue *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* ha realizzato l'abbozzo più audace di uno "stato estetico": «È attraverso la bellezza che si giunge alla libertà». E la libertà non è solamente la «libertà di chi la pensi diversamente» (Rosa Luxemburg), ma soprattutto la libertà dei singoli individui, non quella "dell'uomo", del genere o di un popolo. E così il postulato moderno della libertà dell'arte è una verità a un tempo estetica ed etico-politica dei nostri tempi. L'educazione estetica come processo di apprendimento dell'esperienza sensibile e della comprensibilità spirituale delle possibilità presentate dal libero gioco della fantasia, possibilità delle forme, dei colori, dei suoni, delle creazioni linguistiche, delle espressioni corporee, del teatro, del cinema, rappresenta la più sottile e differenziata, e al tempo stesso la più seria e solida, scuola di libertà che sia pensabile.

Vorrei concludere la trattazione di questo tema ricordando un episodio che ci pone innanzi agli occhi il significato dell'arte per la dimensione del politico nel suo significato antropologico-esistenziale per una comunità politica. Dal 1941 al 1944, per novecento giorni, Leningrado fu stretta in una morsa dalle truppe tedesche. Dei due milioni e mezzo di abitanti ne perirono almeno sei-ottocentomila per il freddo e il malnutrimento, nel primo inverno di guerra, particolarmente duro, fino a tre-quattromila al giorno. Ma gli abitanti di Leningrado, anche quando i morti per fame giacevano a centinaia per le strade, non presero mai neppure in considerazione l'eventualità di una capitolazione¹⁴. Se mai la cultura è stata in grado di conferire ad esseri umani forza psichica, di rendere possibile una capacità di sopravvivenza "sovrumana", allora questo accadde a Leningrado. Il loro amore per questa città, l'identificazione con i suoi monumenti, i palazzi e i parchi e l'enorme forza che trassero dalla letteratura, dal teatro, dalla musica e dalla poesia, dalla loro tradizione scientifica e dalle loro biblioteche rimaste aperte anche con 40 gradi sottozero, consentirono loro di resistere. Le classi dei corsi di pittura dell'accademia e le classi di musica del famoso conservatorio non vennero sciolte malgrado la fame, gli stenti e il freddo, per dare coraggio, per non perdere il rispetto di se stessi, per conservare lo scopo umano della sopportazione di questa lotta a fronte di un'esistenza ridotta alla sopravvivenza fisica (vi furono parecchi casi di cannibalismo). Un architetto rammenta:

Per tutto l'inverno del 1941-42 ci occupammo dei piani [per il restauro di diversi edifici storici come il palazzo Puškin a Zarskoje Selo e degli edifici della corte di Pietro]. Fu come una benedizione per noi architetti, la migliore medicina che ci potesse essere stata somministrata durante la carestia. L'effetto morale è grande quando un uomo affamato sa di avere un lavoro utile da sbrigare.

La poetessa Olga Berggolz, una dichiarata antistalinista, lesse le sue poesie alla radio, la grande poetessa Anna Achmatova lanciò, sempre per radio, un appello a non far cadere nelle mani dei fascisti «la città di Pietro, Lenin, Puškin, Dostoevskij e Blok». Nei giorni più duri, nel dicembre del 1941, fu organizzata una commemorazione in occasione del cinquecentesimo compleanno dell'importante poeta uzbeko Nawoi; i teatri e le biblioteche continuarono di proposito le loro attività. Il culmine fu poi raggiunto il 9 agosto del 1942 quando tutte le stazioni radio dell'Unione Sovietica trasmisero la prima esecuzione della Settima sinfonia di Šostakovič, che egli aveva iniziato nei primi mesi dell'accerchiamento di Leningrado e condotto a termine dopo la sua evacuazione. Le immagini dei musicisti sinfonici malnutriti, appena usciti dall'inferno della sopravvivenza invernale da un lato, e quelle degli esseri umani che si affollavano intorno agli altoparlanti dall'altro, costituiscono una delle più grandi testimonianze di ciò che la musica può dare. Leningrado divenne metafora del trionfo della cultura sulla *physis*, dello spirito sulla materia, dell'arte sulla biologia. Giacché se veramente può darsi una qualche prova concreta della forza dispensatrice e mantenitrice di vita della cultura, in tutte le sue forme e possibili manifestazioni, allora essa venne offerta dai cittadini di Leningrado nei novecento giorni dell'assedio. La memoria, il ricordo assumono qui il valore di un incoraggiamento e forse anche di motivo d'orgoglio per tutto ciò che la cultura, in tempi bui, può rendere possibile».

14. Arte e memoria

«Sappi però, tu che origli le pietre, nessuno viene dimenticato, nulla viene dimenticato», recitano le righe finali di una poesia di Olga Berggolz, che dal silenzio del gigantesco cimitero di Leningrado/San Pietroburgo ci parlano sì delle vittime dell'assedio alla città, ma anche dei sopravvissuti, ai quali il ricordo sempre presente della grandezza della loro città, della loro eredità culturale, diede il coraggio e la forza di sopravvivere. L'arte rientra anche, necessariamente, entro l'orizzonte degli atteggiamenti attraverso i quali ci definiamo pubblicamente e quindi politicamente, in quanto essa fonda storia e quindi identità. La storia è memoria. Le opere d'arte costituiscono il grande museo delle memorie dell'umanità. Il concetto di museo in questo contesto va inteso sia in senso metaforico che reale: i musei sono, in un certo senso, la parte visibile di quel grande museo che l'arte rappresenta per ciascuno che la faccia propria; in essi si concretizza una parte della memoria collettiva di una società.

Senza qui voler inopinatamente deviare dal tema, è il caso però di presentare alcune considerazioni relative al concetto di "museo". L'istituzione ha le sue radici nell'antichità, e cioè nel *museion*, la 'dimora delle muse', che prese forma innanzitutto nell'Alessandria ellenistica, come raccolta di opere artistiche e scientifiche, e la cui tradizione venne continuata dai romani, predatori e collezionisti, i quali cercarono di darsi un'identità storico-estetica in particolare mediante le loro raccolte di opere d'arte plastica. Una delle molte "riscoperte" del Rinascimento fu l'istituto della "collezione"; allestite dai signori degli inizi dell'età moderna e dai loro successori assolutistici, tali collezioni comprendevano dagli oggetti antichi alle curiosità di ogni genere fino ai dipinti e alle sculture. La galleria si trasformò in una sorta di genealogia allegorico-mitologica, dipinta e scolpita su marmo, della grandezza e della potenza delle case signorili e delle comunità politiche. L'arte si fece fondatrice di storia. La rinascita di un'opinione pubblica e di un atteggiamento politico dallo spirito dell'estetica si tramutò in strategia estetico-politica collettiva dello Stato moderno in generale. I musei vennero a far parte delle sue insegne caratte-

ristiche a partire dall'apertura al grande pubblico delle gallerie dinastiche sulla scia della Rivoluzione francese. Il museo nazionale, il museo storico, fino al museo cittadino e comunale, è da allora, in un certo senso, una componente della "dotazione di base" ideologica di ogni comunità politica che, come tale, si prenda e voglia essere presa sul serio. Le differenze qualitative e quantitative esistenti al riguardo sono considerevoli, non da ultimo a causa dei criteri, ridefiniti in continuazione, delle collezioni e del loro ordine. Considerato però con maggiore distanza storica, resta immutato l'essenziale, e cioè che in effetti la "cultura museale" riflette sismograficamente, in modo abbastanza fedele, la visione del mondo e il progetto peculiare delle corrispettive classi politiche. Quali musei sorgono e con quali contenuti? Quando? Perché, e inaugurati da chi? E come si modificano? Perché non esiste, ad esempio, alcun "museo dell'olocausto" in Germania, mentre negli USA ne esistono addirittura tre? In che cosa si distinguono questi musei, e in che modo la Germania ha trattato "musealmente" questa parte della sua storia? Come è noto il Terzo Reich ha promosso consapevolmente e tenacemente le arti in forma perversamente progandistica; i magazzini dei nostri musei [in Germania] sono colmi di dipinti che esaltano l'uomo tedesco e il suo Führer. In quale contesto sarebbe pensabile esporre tali opere su commissione? Perché vengono tenute nascoste con vergogna, oppure presentate soltanto in contesti politici, come ad esempio nel 1996, a Berlino, nel confronto tra arte fascista, stalinista e della RDT? Giacché esse pure appartengono alla storia, a quella rappresentazione estetica di essa a cui milioni di persone in Germania hanno creduto. Un museo in cui venga esposta l'arte nazionale tedesca e poi quella nazionalsocialista, nel frattempo divenuta ufficiale, parallelamente a quella internazionale, ovvero all'arte europea del tempo e a quella dei pittori tedeschi del primo quarantennio del ventesimo secolo, quell'arte che in quanto "degenerata" venne eliminata e privata della sua cittadinanza, un museo di tale tipo sarebbe, ad esempio, un progetto in grado di mantenere viva criticamente la memoria di tutto ciò. Chi voglia capire che cosa accadde in Germania e con i tedeschi nel Terzo Reich deve prendere in considerazione l'arte che allora, e non solo nella forma di arte su commissione, venne prodotta e recepita?

A questo contesto appartiene anche la relativa modernità culturale del fascismo italiano che diede accoglienza ad artisti proscritti in Germania, in particolare architetti della Bauhaus (facendo loro costruire, ad esempio, l'ancor oggi impressionante stazione ferroviaria di Firenze) e che strinse con la propria arte moderna, il futurismo, un'alleanza non semplicemente di carattere superficialmente ideologico. Non soltanto nella storia spirituale e artistica italiana, per ritornare ancora al tema "arte e memoria", ma anche nella storia della modernità europea il futurismo ha giocato un ruolo niente affatto trascurabile quale manifestazione di una linea di pensiero specificamente europea del progresso e della modernizzazione, di un'aspettativa di futuro che ha conferito alla distruttività nichilistica di parti della società europea di quel secolo la sua forza e la sua dinamica, la sua fiducia storica e la sua sicurezza po-

litica, ripercuotendosi poi nel consenso da parte degli intellettuali al fascismo e parzialmente al nazionalsocialismo. Chi, sia pure a fronte della condanna morale, volesse intraprendere uno sforzo di comprensione di questa dinamica, ancora sorprendente e affascinante, del "fascismo nella sua epoca", dovrà prendere in considerazione anche l'arte, il futurismo appunto, che ha eletto a suo programma l'esuberanza militare, gli elogi della velocità e della distruzione, e non da ultimo il rigetto di qualsivoglia storia, con le testimonianze e i monumenti da essa tramandati (ad esempio, il progetto della completa distruzione di Venezia e la sua riedificazione come metropoli). Nell'arte è stata conservata, meglio che in tutti gli scritti programmatici, la memoria di questa ebbrezza, di questa autosuggestione di una modernità radicalmente distruttiva¹.

Benché noi con il concetto di "arte" comprendiamo ovviamente tutte le manifestazioni tramandate della creatività umana che abbiano condotto a forme stabili, codificate e quindi trasmissibili, nella lingua, nei colori, nelle forme, nei suoni e nelle costruzioni, bisogna parlare però, in primo luogo e innanzitutto, delle tradizioni poetiche nelle quali è depositata la memoria dell'umanità. Le grandi epopee preistoriche e quelle che presero forma sulla soglia della storia, di norma fissate per iscritto e codificate solo in epoca relativamente più tarda, narrano senza eccezione di miti e leggende relativi all'origine, degli inizi del mondo e di ciò che "è", facendo questo "per i posteri", per assicurare alle generazioni future la memoria della loro origine e della forza degli dèi, i quali soltanto hanno reso possibile in generale quello che è, quello che siamo. Tutte le civiltà a noi note hanno pronta una risposta alla domanda relativa alla loro origine, a chi le abbia fondate, a chi si debba essere grati per il fatto di essere in questo mondo. Nel momento in cui questo sapere autoevidente, questa certezza tramandata si dilegua, nel momento in cui non è più possibile credere agli dèi, "smascherati" come costruzioni fantastiche o invenzioni di sacerdoti, una tale società, una tale cultura muore, cessa infine di esistere politicamente, e diviene "storia".

Persino quando una società perde soggettivamente la sua identità, rimane nella memoria dell'umanità in quanto ha saputo manifestarsi artisticamente; saranno le generazioni future ad appurare le proprie origini. L'archeologia, anch'essa un prodotto del Rinascimento, trova esattamente qui la sua collocazione antropologica, poiché la memoria collettiva si materializza non soltanto in opere d'arte a carattere linguistico, ma anche in artefatti architettonici. La creatività dell'essere umano, la produzione dell'"eccesso" e del "lusso" al di là delle nude e crude necessità della vita, si è realizzata non da ultimo, e forse ancor prima che figurativamente, nell'edificazione delle sue costruzioni, di dimore concepite in una prospettiva che va al di là delle necessità temporanee, e cioè nei palazzi, nei templi e nei monumenti. L'archeologia per la protostoria e la storia dell'architettura a partire dall'antichità contengono un repertorio quasi inesauribile di informazioni intorno ad altri modi di vita, ordinamenti sociali, concezioni del mondo e organizzazioni politiche. Il canone delle forme delle epoche passate e delle diverse culture ci esorta a ri-

cordare la varietà di ciò che l'essere umano ha saputo e sa creare. Considerato in modo appropriato, esso ci educa alla modestia e al rispetto, ma anche alla consapevolezza di noi stessi e alla fiducia nella nostra facoltà di giudizio, nella nostra capacità di creare uno stile conforme ai tempi. Continuità e innovazione sono i due poli tra i quali si muovono memoria e caparbietà. Laddove la memoria viene meno o il suo operoso lavoro cessa di essere esercitato le autoraffigurazioni architettoniche delle società non sono più fonte di identità alcuna. L'architetto Walter Gropius era convinto «che la creazione di bellezza e la formazione di valori guida scaturiscono da uno dei più profondi bisogni dell'essere umano e che tutto ciò lo tocca assai più profondamente e durevolmente del desiderio di procurarsi agi materiali»⁴. Questa dichiarazione, che suona un po' *démodé*, a favore della «bellezza» e di valori guida estetici è però anche, a un tempo, una dichiarazione a favore della storia e della necessità di una buona memoria da parte di una società per la quale l'architetto erige edifici pubblici, a loro volta destinati a entrare nella storia.

In tale contesto riveste particolare significato un'idea di Goethe relativa al carattere esteticamente formativo, o deformante, dell'architettura come arte, con tutte le implicazioni politiche, ulteriormente sviluppabili in modo autonomo, implicate da un simile modo di comprendere la strutturazione dello spazio pubblico, cittadino. Goethe definisce l'architettura come «una muta arte dei suoni», nella quale le pietre, quando siano ordinate artisticamente a formare costruzioni, palazzi e strade, creano un ambiente che foggia gli esseri umani nella loro migliore essenza sensibile:

I cittadini di una simile città errano e si aggirano tra eterne melodie; lo spirito non può decadere, l'attività non può addormentarsi, l'occhio assume le funzioni, l'ufficio, e il dovere dell'orecchio, e i cittadini nei giorni più comuni si sentono in uno stato ideale: senza riflessione, senza chiedere dell'origine, partecipano del più alto gradimento morale e religioso. [...] Invece i cittadini di una città mal costruita, dove il caso ha ammucchiato gli edifici con una scopa fatale, vivono senza rendersene conto nel deserto di una cupa condizione; lo straniero che entra tuttavia ha l'impressione di sentire cornamuse, pifferi e tamburi, e di doversi prepararare ad assistere a una danza degli orsi e a salti di scimmie.⁵

Le grandi rivoluzioni dell'età moderna hanno costantemente cercato, mediante un radicale nuovo inizio, un nuovo ordinamento delle relazioni e delle strutture politiche, sociali ed economiche, di superare anche il passato. L'arte divenne una delle loro prime vittime preferite. Edifici vennero assaltati e demoliti (soprattutto se possedevano uno specifico significato simbolico politico), opere d'arte vennero distrutte o svendute e gallerie furono «ripulite». Nel ventesimo secolo la «rivoluzione culturale» nella Repubblica Popolare Cinese si è particolarmente distinta in questo senso; tra i cosiddetti fondamentalisti islamici organizzati politicamente si discute al momento seriamente sull'eventualità di distruggere tutti i monumenti pre-islamici in quanto pro-

vocazioni pagane, ad esempio le piramidi egizie. Nelle guerre a forte carica ideologica dei nostri giorni, le singole parti in conflitto hanno cercato sistematicamente di distruggere i monumenti artistici dell'avversario per sottrargli la sua identità storica, la sua memoria, nella consapevolezza che la reminescenza della grandezza passata può avere un'enorme forza esplosiva a livello politico nel caso di un'occupazione e di un dominio straniero. I militari tedeschi all'Est, durante la seconda guerra mondiale, applicarono per primi questa strategia in modo sistematico (ad esempio, nel caso della distruzione delle dimore barocche del periodo dello zar Pietro il Grande nei dintorni di Leningrado). Nella guerra di autodistruzione bosniaca sono divenuti obiettivi preferiti dei capi militari da un lato le moschee e i loro minareti visibili fin da lontano, dall'altro chiese e biblioteche. Il fatto che l'UNESCO, già a partire dagli anni Cinquanta, abbia posto sotto la sua protezione costruzioni di significato storico-culturale particolarmente elevato non ha impedito che, ad esempio, una delle città «tutelate» in questo senso, Dubrovnik, venisse esposta al tiro dei cannoni. Ai croati doveva essere sottratto questo gioiello che tanto significava per la loro storia. Lo scrittore americano Ray Bradbury nel suo romanzo avveniristico del 1933 che descrive una società destoricizzata, privata della sua memoria artistica mediante la sistematica distruzione di tutti i libri da parte dei detentori del potere, a causa del loro potenziale di resistenza, dà espressione a tutto ciò con un'immagine di grande effetto: lontano dalla città nella quale tutti i libri sono stati sequestrati e dati alle fiamme, si ritrovano nel bosco esseri umani che declamano ciascuno brani dal libro che hanno imparato a memoria. E così si aggirano in quel luogo, declamando silenziosamente nella natura selvaggia, Dante e Petrarca, Shakespeare, Puškin o Balzac, mantenendo così in vita la possibilità di un altro futuro per la propria storia⁶. Per comprendere che non si tratta semplicemente di una mera finzione basti accennare al fatto che, sotto Stalin, allorché fu impedito a lirici quali Anna Achmatova di pubblicare le proprie opere, parecchie persone impararono le loro poesie a memoria per preservarle dall'oblio.

La necessaria protezione dell'eredità artistica ha nel frattempo condotto alla realizzazione di vere e proprie assurdità: nella Foresta Nera esiste da decenni una galleria, scavata nelle viscere della terra sotto strati di granito e a prova di bombe e radiazioni, in cui vengono archiviate, in condizioni climatiche e di aria ottimali, copie di tutte le opere che a giudizio degli impiegati del Ministero degli Interni vengono ritenute importanti beni culturali tedeschi. Questo «museo» unico, questo archivio-memoria dell'identità culturale tedesca consegnato all'eternità non è l'invenzione di un cervello malato nella fase più calda della guerra fredda, bensì una mostruosità perennemente in via di «completamento», curata con la massima acribia tecnica e scientifica. L'esistenza di questo tesoro dei Nibelunghi sotterraneo ovviamente viene trattata in modo strettamente riservato, un tempo era addirittura segreta. Ma perché poi? Perché non dovremmo essere al corrente del fatto che i nostri governanti, nella loro saggezza e previdente premura per il futuro della cul-

tura affidata alle loro cure – gli uomini sono in effetti in caso di dubbio sostituibili –, mettono in conto la possibilità che loro stessi e i loro consimili, cioè gli altri governanti, con cui oggi coltivano buone relazioni d'affari, un giorno potrebbero vedersi costretti a prendere in considerazione una guerra atomica o a provocarla loro stessi? Perché tutto ciò non rientra nella nostra visione politica del mondo? Perché non desiderano che noi, così come essi fanno pubblicamente, prendiamo in considerazione questa eventualità? Ad ogni buon conto è tranquillizzante sapere che la classe politica della Repubblica Federale Tedesca (e dobbiamo partire dal presupposto che anche le classi politiche della maggioranza degli Stati più grandi abbiano provveduto in tal senso) condivide con antropologi, psicologi e storici l'opinione secondo cui la produzione artistica di una società riveste la massima importanza per la sua sopravvivenza storica, o ne è addirittura il vero e proprio presupposto. Collocare in un bunker diverse copie di opere artistiche non fa che trarre le conseguenze logiche da tutto ciò. Negli USA è la Dichiarazione di Indipendenza del 1776 che sopravvivrà alla fine del mondo, sepolta in un simile genere di profonde catacombe a prova di catastrofi, per dare testimonianza di una società che si definiva un tempo soprattutto come società degli eguali e dei liberi, avanzando con ciò la pretesa di aprire un nuovo capitolo nella storia dell'umanità.

La domanda relativa alle ragioni – diciamo: “in fin dei conti” – per cui i grandi avvenimenti, le grandi epoche e le grandi conquiste politiche abbiano prodotto e ispirato la realizzazione di così poco materiale artistico degno di essere ricordato, giustificerebbe un'approfondita indagine storica e comparativo-sistemica. Ciò che l'arte ci mette a disposizione quale patrimonio ereditario di conoscenze, punti di vista ed esperienze, risulta essere dovuto solamente in casi assai rari alle prestazioni straordinarie della politica di potenza, e laddove sia questo il caso, l'arte si mostra al riguardo addirittura “ingrata”. Napoleone dovette provvedere personalmente a farsi erigere monumenti alla memoria; era sì una figura affascinante, ammirata (e accanitamente combattuta), ma non seppe ispirare l'arte e gli artisti. Goethe respinse l'invito a recarsi a Parigi. Sembra che le conquiste e i progetti dei grandi, le opere del dominio, edificate sulle spalle dei popoli, non siano “capaci di generare arte”, che non siano fatte della materia dei sogni. I sogni dei Cesari, degli imperatori e dei re cristiani, ma anche quelli dei sovrani cinesi o del mogol indiano, sono stati sempre e soltanto i loro sogni privati, mai i sogni dell'umanità. L'umanità sognava invece un mondo pacifico senza gli incubi della gloria dei potenti.

Forse, quantomeno nella storia europea, c'è stata soltanto una grande opera d'arte ispirata da un dominatore: l'*Eneide* di Virgilio, ma non è certo un caso che questo poema epico esalti l'agognato compimento della storia e la pace mondiale raggiunta attraverso Augusto, piuttosto che la sua fama e la sua forza. In una prospettiva orientata alla sua contemporaneità, Virgilio costruì per i romani una storia mitologica della loro origine a partire dalla caduta di Troia e che presentava Roma come continuatrice ed erede dell'antichità,

creando per essa un'identità forte a tal punto che lo stesso cristianesimo si ricollegherà al poema, riconoscendosi in esso. A nessun politico è riuscito qualcosa di simile. Dante si fece guidare da Virgilio attraverso l'inferno delle personalità storiche: nessuna di esse aveva superato l'esame poetico della storia universale. Il grande generale Lucullo, che Brecht fa prima interrogare e poi giudicare dai giudici dei morti, non aveva neppure una sola opera d'arte da far valere a motivazione della sua fama. Con l'albero del ciliegio portato con sé a Roma credette invano di poter giustificare le sue imprese. Laddove l'arte tace o ha taciuto, intere epoche si volatilizzano nel nulla.

Una forma completamente diversa di oblio è la colpevole distruzione della memoria serbata dall'arte, dovuta a negligenza, ignoranza e filisteismo⁷. Ogni opera d'arte distrutta per negligenza o danneggiata per trascuratezza ci rende tutti più poveri. Chi ordinò di colpire la biblioteca di Sarajevo con il suo eccezionale patrimonio bibliofilo, chi impartì l'ordine di sparare su Dubrovnik (e chi lo esegui) deve essere denunciato per crimini contro l'umanità non meno degli assassini di massa e dei responsabili del genocidio. I militari tedeschi, che senza alcuna ragione militare fecero saltare in aria prima della loro ritirata le incomparabili residenze barocche di Pietro il Grande nei pressi di Leningrado, sono criminali di guerra e assassini non meno dei comandi operativi delle SS. La famosa frase di Heinrich Heine: «Laddove bruciano libri, presto bruceranno anche esseri umani», vale qui allo stesso modo. In uno studio l'UNESCO ha constatato che nel ventesimo secolo circa la metà del patrimonio culturale dell'umanità è andato distrutto: probabilmente solo in minima parte per spavalderia e risolutezza allo scopo di distruggere insieme all'eredità storica anche l'identità dei popoli; in gran parte è accaduto come conseguenza di azioni di guerra, modernizzazione o puro e semplice disinteresse da parte di posteri incolti. Il risultato è però lo stesso ed è sufficiente motivo di preoccupazione. Nonostante tutti i turisti che si recano in visita alle piramidi e l'enorme numero di visitatori delle grandi mostre storiche, l'assenza di memoria sembra diffondersi, la stessa assenza di memoria che non seppe trovare alcun impiego per le meravigliose terme romane e che fece del Colosseo una cava di pietre e del Partenone un deposito di munizioni.

La distruzione di opere d'arte è oggi, con l'eccezione di situazioni estreme di conflitto armato, piuttosto l'eccezione che la regola; nondimeno le dimensioni del peggioramento dello stato di conservazione di costruzioni significative e l'ampiezza del fenomeno delle opere d'arte rubate e quindi “privatizzate” ad esempio in un paese come l'Italia, che secondo gli standard dell'UNESCO da sola dispone di più della metà dell'intero patrimonio culturale mondiale, hanno assunto dimensioni drammatiche. L'esortazione di Goethe: «Ciò che tu hai ereditato da tuo padre, lo ricevi per prenderne possesso», contiene una verità essenziale per l'atteggiamento politico. Il “museo mondiale dell'arte” necessita di qualcuno che sappia far uso di ciò che esso offre, che sappia veramente lavorare con i suoi pezzi d'esposizione, di qualcuno che si occupi attivamente di essi, che li studi, li sottoponga a giudizio

critico, si lasci stimolare o provocare da essi, ma richiede in ogni caso un certo lavoro per giungere a questa verità. Essa non si rivela da sola.

L'arte vuole essere promossa e curata, l'eredità artistica vuole essere mantenuta e arricchita, e una politica, una strategia socio-politica che ignori questo compito (oppure lo rimetta comodamente nelle mani delle leggi di mercato) si macchia di una colpa di cui può essere chiamata a rispondere dalle generazioni future. La cura attiva dell'arte, invece, potrebbe tornare a suo vantaggio e onore: solo pochi governi hanno posto come priorità della loro azione la promozione della scienza e dell'arte, solo pochi hanno saputo vedere nella creatività, nell'esteticità la più elevata forma di realizzazione dell'esistenza umana, e di conseguenza, nella loro promozione, il compito più importante di una politica sociale orientata verso il futuro. Io stesso non conosco che un caso di questo genere: quello di Weimar con la partecipazione al governo di Goethe quale ministro nel gabinetto del duca Carlo Augusto. Il poeta si impegnò certo anche per l'edificazione di strade, per i progetti di canalizzazione, ma lo scopo fondamentale della sua attività politica fu per lui la mobilitazione di risorse a favore dell'università, dell'accademia d'arte, delle collezioni scientifiche e del teatro. La politica culturale di Goethe rese infine la piccola Weimar famosa ben oltre i confini della Turingia e della Germania, mentre altri Stati, con le loro classi politiche, cercarono la via della fama solo attraverso il poker politico, militare o economico, finendo prima o poi per subirne le catastrofiche conseguenze e trascinando in rovina i loro stessi sudditi. Si legga il resoconto di Goethe intorno alle conquiste culturali di Weimar, redatto per le forze di occupazione francesi (dopo la sconfitta prussiana a Jena del 1806)⁸. In esso trovano espressione un orgoglio e un'autoconsapevolezza per i risultati raggiunti e l'impegno profuso che si stagliano ben al di sopra di qualsivoglia autocoscienza da politica di potenza. Tra l'altro ciò che Goethe aveva fatto di Weimar ebbe conseguenze oltremodo positive anche in ambito politico pratico, nel senso di assicurarne la sopravvivenza: giacché il ducato aveva nel frattempo conquistato una tale reputazione a livello internazionale che Napoleone, che era solito cancellare con un semplice tratto di penna interi Stati dalla carta geopolitica, risparmiò Weimar, benché il duca regnante (andando contro i consigli di Goethe) si fosse alleato politicamente e militarmente con i nemici della Francia, scegliendo così il partito dei perdenti.

Non vi sono nella storia molti momenti o epoche, semmai piuttosto brevi intervalli, in cui un potenziale collettivo di energie sembri concentrarsi in un punto geografico e spaziale per poi dare il via a una fioritura dell'arte e della scienza. Karl Jaspers afferma addirittura che sarebbe esistita una sola era di fecondità nella storia universale, la cosiddetta "età degli assi", compresa tra l'800 e il 200 a.C. In questa epoca vissero Confucio e Lao-tzu, presero forma le Upanishad indiane, predicarono i loro insegnamenti il Buddha e Zarathustra, in Palestina fecero la loro comparsa i profeti biblici, e infine è questa l'epoca di Omero e della grande filosofia, della scienza e del teatro drammatico dei greci⁹. Hannah Arendt, come è noto, ha insistito a sua volta sul fatto che

la chiave di volta per la comprensione e il risanamento etico-politico della modernità vada cercata nella classicità greca. Accanto a questi punti di riferimento per la storia europea, per l'"immagine dell'essere umano" europea e per i parametri di valutazione dell'ordine politico da qui sviluppatasi, si trovano nondimeno, nella storia relativamente chiara delle epoche europee, altri "assi", ossia punti nodali, verso cui, e a partire dai quali, si lasciano tracciare linee di sviluppo e individuare influssi significativi.

Nell'ambito della cultura, della politica e dell'economia tedesca una tale epoca è rappresentata dalla cosiddetta "età di Goethe", il periodo della "classicità di Weimar", un periodo storico irrinunciabile per la modernità europea, della quale è, addirittura, il più importante "punto di snodo"¹⁰. Fu qui che, prima del dispiegamento completo dell'età del capitalismo industriale e degli Stati nazionali, si rifletté, si condussero esperimenti e si diede formulazione estetica alle alternative possibili alla modernità, leggibile nelle vicende della rivoluzione politica e in quella industriale inglese e francese, cercando di individuare i valori e gli atteggiamenti da opporre a quelli considerate come tendenze pericolose e autodistruttive. Tutto questo costituisce in ogni modo una componente essenziale della tarda opera di Goethe¹¹, che motivò l'estetica politica di Schiller nel suo confronto critico con la Rivoluzione francese (come risulta dalle *Lettere sull'educazione estetica*), la quale si ritrova nell'ideale educativo di Wilhelm von Humboldt e nella sua «idea di istituti scientifici di livello più elevato come il vertice in cui converge tutto ciò che riguarda indirettamente la cultura morale della nazione»¹². Avremo modo di tornare sul tema (si veda capitolo 18) dello sviluppo e della fondazione, nell'ambito della classicità di Weimar, di un atteggiamento scientifico che si distingue in modo netto dalla concezione della scienza del tempo, a carattere positivistico e "violento". Weimar, in quanto tentativo politico di realizzare un buon governo, rappresenta qualcosa come la metodologia di un'«altra modernità» (Leo Kreutzer).

Non si può certamente dire che manchino pubblicazioni, associazioni, annuali e conferenze dedicate a Weimar e all'età di Goethe; ciononostante, nella prospettiva di una memoria non museale, capace di confrontarsi produttivamente con il passato e le sue promesse irrealizzate, esiste un'altra specie di oblio. Museale si definisce quella forma della conservazione e messa al sicuro del patrimonio ereditato che al contempo sottrae al suo oggetto il suo carattere di sollecitazione, di sfida, che non prende in considerazione il passato dal punto di vista delle sue potenzialità irrealizzate (e ogni passato dispone di tali potenzialità!), limitandosi, per così dire, a offrire ad esso una sepoltura di prima o seconda classe. Proprio in questo senso museale l'epoca di Weimar ha finito più o meno sistematicamente per cadere nell'oblio. «Sistematicamente» nel senso che – e qui possiamo solo fare un breve cenno alla questione – quell'«altra modernità», che è rappresentata dall'età di Goethe, venne a trovarsi in conflitto sia con il capitalismo industriale che con lo Stato nazionale unitario, nonché con la scienza delle macchine, non potendo così trova-

re posto entro le coordinate e gli interessi della loro concezione del mondo, e finendo, quindi, per essere rimossa, cioè musealizzata e privata della sua dimensione politica. Richiamare alla memoria Weimar, raccoglierne le sollecitazioni, riconoscerne il valore dell'epoca di Goethe quale uno dei "punti di snodo" storici di importanza paragonabile a quella della classicità greca, significa riflettere su arte e memoria non solo in termini generali, bensì delineare concretamente tale verità. Viene da chiedere: «Che ne è per te di Weimar?».

15. Che cosa significa orientarsi nella storia?

Il neurologo inglese Oliver Sachs nei suoi studi relativi a casi clinici¹ racconta di un paziente che, a causa della cosiddetta sindrome di Korsakov, aveva perduto la memoria. Esteriormente, a prima vista, non si notava in lui niente di particolare, eccetto che parlava in continuazione raccontando le storie più fantastiche, storie prive di ogni nesso logico. Soltanto chi lo avesse conosciuto più da vicino avrebbe potuto notare che qualcosa in lui non andava: aveva perduto qualsivoglia contatto con la realtà, trattava i suoi simili senza la minima traccia di simpatia, parlava di persone morte come se fossero ancora in vita e viceversa. Cose e persone per lui erano intercambiabili, senza avere tra di loro relazione alcuna. Gli mancava, senza che ne fosse consapevole, un punto centrale di riferimento interiore, a partire dal quale, o in relazione al quale, per un essere umano è possibile classificare e comprendere il mondo e le cose; gli mancava, secondo i termini usati da Sachs, «la cittadella interna, il Sé, l'anima» che soli fanno di un essere umano una persona, un individuo:

Se vogliamo sapere qualcosa di un uomo chiediamo: «Qual è la sua storia vera, intima?», poiché ciascuno di noi è una biografia, una storia. Ognuno di noi è un racconto peculiare, costruito di continuo, inconsciamente da noi, in noi e attraverso di noi – attraverso le nostre percezioni, i nostri sentimenti, i nostri pensieri, le nostre azioni; e, non ultimo, il nostro discorso, i nostri racconti orali. Da un punto di vista biologico, fisiologico, noi non differiamo molto l'uno dall'altro; storicamente, come racconto, ognuno di noi è unico. Per essere noi stessi dobbiamo avere noi stessi – possedere, se necessario ri-possedere, la storia del nostro vissuto. Dobbiamo "ripetere" noi stessi, nel senso etimologico del termine, rievocare il dramma interiore, il racconto di noi stessi. L'uomo ha bisogno di questo racconto, di un racconto interiore continuo, per conservare la sua identità, il suo sé.

Questa diagnosi viene sì riferita, qui, al solo individuo, essa vale però anche per la società e per un'identità collettiva, politica, in quanto una società

si costituisce come tale innanzitutto, e soprattutto, attraverso la sua storia e la sua coscienza sociale, mediante cui acquisisce costantemente consapevolezza di sé. Le relazioni e le interdipendenze economiche, gli ordinamenti giuridici e i rapporti di dominio rispetto a ciò vengono a collocarsi in posizione subordinata, a meno che non vengano a loro volta trasformati in storia e da questa conservati nella forma di passato cosciente e "narrato". Formulando il concetto negativamente, e questo era il caso del malato descritto dal neurologo, si può dire che una società perda il senso dell'orientamento, la sua bussola interna, nel momento in cui dimentica il suo passato, non vuole più saperne di esso per liberarsi di presunte zavorre.

«Quando una generazione, o in generale, un intero paese inizia a dimenticare se stesso, a non essere più consapevole storicamente di se stessa o di se stesso, allora vanno perdute le proprie coordinate, le proprie radici vengono distrutte. Al resto ci pensa il tempo. Il tempo disgrega, rende cinici, disillude», secondo il Nestore della «oral history» Studs Terkel.²

Possiamo ammalarci individualmente oppure collettivamente di carenza di storia, soffrire di deformazioni storiche e in tal modo mettere in gioco il nostro futuro, ma quello che non possiamo fare è sottrarci alla storia. Noi esseri umani siamo "condannati alla storia": il ricordo del passato è parte integrante della nostra "dotazione" antropologica. Friedrich Nietzsche ha espresso questo pensiero nella seconda delle sue *Considerazioni inattuali - Sull'utilità e il danno della storia per la vita* - in un linguaggio filosofico immaginifico di sicuro effetto:

Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa sia oggi, salta intorno, mangia riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto [...] attaccato cioè al piolo dell'istante, e perciò né triste né tediato. [...] L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quel che volevo dire - ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque, sicché l'uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena.³

La catena corre con lui, ma è una catena che porta a un'ancora: è la storicità che ci garantisce la tenuta, l'aderenza alla realtà sia individuale che socio-politica. La sua centralità ed «esistenza» spiegano perché poi la corrispettiva storia concreta sia così problematica, perché sia tutt'altro che indifferente chi e come scriva quale storia intorno a quale soggetto storico. Nella storiografia si consumano per lo più in forma velata, talvolta anche apertamente, lotte di potere politiche, poiché chi occupi lo spazio della storia, o creda di occuparlo dal suo punto di vista, avanza con ciò una pretesa, un diritto a plasmare il futuro: la storia viene scritta a partire dal futuro, o in vista del

futuro. Prima che si sviluppasse la grande storiografia del diciannovesimo e ventesimo secolo, che tra l'altro fece la sua comparsa sposando la pretesa di Ranke di dire «come sono andate veramente le cose», che desiderava essere «oggettiva», o per lo meno non essere al servizio di nessun potente o interesse, scrivere la storia, con l'eccezione del singolo caso speciale di Tucidide, era sempre stata un'attività esplicitamente "di parte", la storiografia era stata una dottrina giustificatoria e legittimatoria. Nelle dittature del ventesimo secolo assunse di nuovo tali connotati, e non necessariamente i peggiori tra gli intellettuali intravidero nell'assunzione di una posizione di parte una virtù consapevole dell'atteggiamento politico impegnato: la storia al servizio della liberazione e del progresso. Così non esiste una storia, ma piuttosto sempre parecchie "storie" nello stesso tempo, diverse variazioni della verità storica, tutte senz'altro in grado di soddisfare il requisito dell'onestà intellettuale e metodica, benché diverse o perfino in contraddizione l'una con l'altra.

Quando Goethe constata che «ai giorni nostri non vi è più alcun dubbio» che «la storia universale di quando in quando debba essere riscritta», e non perché sia stato scoperto qualcosa di nuovo, bensì «perché il testimone di un'epoca di progresso viene portato a sviluppare punti di vista a partire dai quali il passato si lascia osservare e giudicare in nuovi modi»⁴, questa asserzione che rigetta ogni forma di "oggettivismo" storico, di definitività del giudizio storico, contiene anche l'altro messaggio "segreto": la storia significa decisione. Che cosa s'intenda con questo, l'ha espresso sinteticamente Nietzsche, nel testo citato, con la seguente asserzione:

Chi non ha vissuto qualcosa in modo più grande ed alto di tutti, non sa neppure interpretare niente di alto e grande del passato. Il responso del passato è sempre un responso oracolare: solo come architetti del futuro, come sapienti del presente, voi lo capirete.⁵

Noi possiamo e dobbiamo, in quanto agiamo politicamente con lo scopo di elaborare eticamente e spiritualmente un atteggiamento politico, deciderci per l'una o per l'altra (o per una "terza") storia.

Perché nell'ampio spettro della nostra storicità esistenziale appaiono molte "storie" e non solo nuove prospettive. "La storia" risponde solo se noi poniamo delle domande e le nostre domande sono appunto le *nostre*; esse contengono, se le poniamo seriamente, un esplicito, o per lo meno un implicito, interesse conoscitivo. Così esiste una storia dei dominatori ricca di tradizione: generazioni di casati principeschi e dinastie europee sono state educate a livello storico-politico con le *Vite* di Plutarco, nelle quali di volta in volta viene posto a confronto un famoso personaggio greco e uno romano, soppesandone il valore quali figure esemplari dal punto di vista della condotta etica. Questo modo di considerare il passato implica una determinata possibilità e realtà storica: la storia come opera di uomini pronti a impiegare la violenza. Diversa la decisione a favore della storia intesa come sto-

ria della salvezza, nei termini in cui essa è stata presa costantemente da parte dei devoti cristiani. La galleria dei loro antenati comprende santi e martiri della fede, taumaturghi e anime colme del divino, che costituiscono figure esemplari di una vita condotta in umiltà e devota a Dio. E ancora diversa, e presa da altri soggetti sociali, risulta la decisione a favore della storia intesa come storia nazionale nella prospettiva caratteristica della borghesia europea del diciannovesimo secolo. Per essa fu il principio di nazionalità, definito soprattutto a livello linguistico-culturale, a costituire la stella polare e l'orientamento su cui si basò ideologicamente la sua azione, e rispetto al quale finirono in secondo piano altre possibili "storie", vale a dire, altri valori possibili cui tendere e da realizzare. Che una tale decisione avrebbe assunto anche il significato di una scelta a favore dell'ideologia del nazionalismo, di quella forma potenziata fino all'eccesso del primato politico della nazione, non fu certo una conseguenza necessaria, sebbene molto probabile. Oppure prendiamo la decisione a favore di una "storia come processo della civilizzazione", certo piuttosto una scuola intellettuale che una forza collettiva, da non sottovalutarsi però, quanto a significato, per la formazione di una coscienza orientante. Qui lo Stato moderno compare come il grande disciplinatore e repressore o canalizzatore dell'istintualità, il quale si cimenta nell'impresa di civilizzare una società barbarica e colma di violenza, e cioè di pacificarla e di addomesticare la violenza mediante un'opera di educazione a forme di comportamento sociale pacifiche, buoni costumi e istituzioni culturali raffinate. Molto di intelligente, giusto e convincente è stato, ed è, addotto e prodotto da una tale prospettiva storica, la cui conseguenza o premessa consiste nella lode elevata allo Stato centralizzato, burocratizzato e razionalizzato di matrice europea⁶. Chi si decida per tale variante – e questa è certo una decisione! – assumerà anche un energico atteggiamento politico quando si tratti di questioni come guerra e pace, forze armate o smilitarizzazione, multiethnicità, autonomie subculturali, regionalismo, comunalizzazione della politica, ovvero decentralizzazione e "devolution" dello Stato, anarchia come prospettiva e molti altri processi che mettono in pericolo le conquiste indiscutibili che vanno di pari passo con il «monopolio della violenza fisica» (Max Weber), che lo minano alla base se addirittura non ne erodono le fondamenta in modo sovversivo. Naturalmente questo nesso è parimenti rovesciabile: chi abbia qualcosa da dire contro gli «anarco-caotici», chi punti su *law and order*, chi approvi disciplina e gerarchia, chi ritenga che la cosa più importante nella vita pubblica sia una burocrazia funzionante, si deciderà per una storia come quella qui appena tratteggiata approssimativamente, ovvero vedrà se stesso e la sua *Weltanschauung* confermati da essa⁷.

Storici lo siamo fin nelle più intime fibre del nostro essere: il nostro passato ci è catena e ancora nello stesso tempo. È una catena nella misura in cui noi né individualmente né in qualità di comunità costituita politicamente possiamo sottrarci al "peso" della storia, se non al prezzo di una superficiale incapacità d'orientamento: «Chi non sa darsi ragione / di tremila anni e passa / resti

al buio, pivellino, / viva sol di giorno in giorno» (Goethe, *Divano occidentale orientale*); oppure, nel caso estremo, al prezzo della malattia psichica, dell'incapacità d'instaurare relazioni umane che tutte e sempre abbisognano della memoria, del ricordo. La storia ci è, inoltre, ancora: ci garantisce sostegno, tenuta, genera senso, e ciò come conseguenza di decisioni a favore dell'una piuttosto che dell'altra forma di storia, contro quella e a favore di questa possibilità storica, realizzata o irrealizzata che sia. Noi abbiamo la libertà di deciderci per la nostra propria storia, di considerarci, per dirlo ancora una volta con approssimazione – con troppa approssimazione forse – quali eredi e successori dei signori o dei servi, dei vincitori o dei vinti, dei grandi uomini o della gente comune, e sulla base di tutto ciò di determinare la nostra identità storico-politica. La decisione, «per Socrate», ad esempio, non rappresenta una qualsiasi manifestazione della propria opinione storico-culturale, bensì in quanto Socrate e il suo comportamento critico, il suo scetticismo nei confronti di verità apparentemente sicure, la sua assoluta coerenza di vita e dottrina vengono valutati in modo così positivo, in tal modo viene anche suggerito e giustificato un atteggiamento politico-morale attuale che può e deve a sua volta, per non apparire come arbitrario-volontaristico, rendersi consapevole di una tradizione di posizioni e movimenti materialmente e fisicamente segnati dalla sconfitta, ma a livello storico-morale non confutati. Questa tradizione può, ad esempio, richiamarsi già al Cristo neotestamentario, che come Socrate fu uno sconfitto moralmente vittorioso sui suoi avversari; essa può (tanto per restare in Europa) riconoscersi nelle figure dei martiri della religione e della scienza, nei movimenti egualitari ed emancipatori dello schiavo Spartaco soffocati nel sangue, nelle guerre degli Ussiti e dei contadini fino alle più infruttuose guerre di liberazione del presente (la guerra civile spagnola, il Cile, il Vietnam, il Nicaragua...). Si tratta di una tradizione, della decisione a favore di una storia che trae la sua forza da un paradosso, dall'«ottimismo del fallimento»⁸, che sa di essere superiore ai vincitori della politica di potenza perché si fa portatrice della verità più difficile contro le soluzioni più accomodanti.

Tra gli antenati di questa autocomprensione storica si collocano non solo gli innumerevoli martiri che diedero la loro vita per "gli umiliati e gli offesi" nella "lotta delle capanne contro i palazzi", come pure i movimenti di massa con la loro capacità di liberare forza, talvolta piccoli e apparentemente settari, talvolta grandi e rivoluzionari, che poi finirono spesso per soccombere al potere armato e organizzato delle classi o degli Stati dominanti; tra di loro si trovano anche i "rivoluzionari miti" che non posero mai esplicitamente e consapevolmente, all'interno delle religioni e dei grandi movimenti socio-politici, "la questione del potere", fidando piuttosto sulla forza dell'esempio personale: un Francesco d'Assisi rientra in questa tradizione, come pure Thoreau e Tolstoj, Gandhi, Martin Luther King, tanto per citare solo alcuni nomi. Ma questa tradizione, questo modo di comprendere se stessi e il proprio futuro in senso storico trova la sua forza vera e propria non nell'orgogliosa presentazione di grandi nomi, bensì nell'«eroismo della decenza» non scritto, al-

truistico e silenzioso della "gente comune". In opposizione alla brutalità del Terzo Reich, ad esempio, essa si riconosce nelle vicende dei singoli per lo più senza nome, cioè non registrati e ricordati a livello documentario, che rischiarano la loro vita per proteggere e porre in salvo i loro consimili minacciati, piuttosto che in quella di chi combatté contro il regime nazista in nome di un astratto concetto di patria o di onore nazionale, come gli uomini del 20 luglio, per i quali comunque non può venir meno il nostro rispetto. Se Karl Marx constatò che gli uomini edificano loro stessi la loro storia entro determinate condizioni specifiche, noi possiamo qui riformulare questo principio come segue: gli uomini scrivono la loro storia e cioè a seconda delle domande e degli atteggiamenti che essi hanno o assumono concretamente rispetto alla loro situazione, alle loro esperienze e sfide attuali. E questo "scrivere la storia" non rappresenta affatto un'occupazione professionale di lusso, bensì un lavoro di orientamento esistenziale. Soltanto chi ha una storia ha un futuro. Questa è una verità a un tempo così banale e impegnativa che richiede di essere precisata: soltanto chi disponga di una sua storia "di parte", orientata alle possibilità rimaste irrealizzate nel passato, ha anche delle chance future di contribuire a una svolta nel senso della fuoriuscita dalla storia come riproduzione di potere e dominio. Perché questa è la posta in gioco nella riflessione sulle possibilità rimaste irrealizzate, storicamente sempre soccombenti alle forze d'inerzia e di superiore potenza della tradizione.

Naturalmente sarebbe un'impresa più che spinosa interpretare l'intera storia come una vicenda di possibilità interdette, represses, comunque "migliori". Non tutto quello che ha finito per essere eliminato dal processo storico è *ipso facto* da ritenersi positivo e da rimpiangere, ossia da mantenere in vita come speranza e possibilità per il futuro. Sarebbe una storia della filosofia estremamente problematica (benché non del tutto priva di serietà) quella che dovesse descrivere l'intera storia tramandata nei termini di una storia della decadenza, della «dimenticanza dell'essere» (Heidegger), oppure comunque della degenerazione progressiva. Per quanto numerosi siano gli argomenti che parlano a favore di alcune di queste visioni storico-filosofiche, ad esempio l'interpretazione della storia universale (europea) come storia della decadenza della classicità greca, della repubblica romana, o della tanto festeggiata alba della Rivoluzione francese, una tale visione non è in grado di far capo a un agire politico-sociale con prospettive future. Se tutto è storia della decadenza, non resta più nessuna via d'uscita, a meno che non faccia la sua comparsa un nuovo messia. Se noi invece "decidiamo" a favore di una storiografia differenziante, che sappia porre a fianco degli indiscutibili processi di decadenza o degenerazione le altrettanto indiscutibili potenzialità di una ripresa in senso emancipatorio delle speranze di un tempo, allora la storia perde il suo carattere fatalistico trasformandosi in palestra di incoraggiamento allo studio delle possibilità non realizzate: «repressa con violenza, ma non sconfitta», come Bertolt Brecht si esprime, da oppositore del nazismo trionfante, con riguardo alla classe operaia tedesca ed europea. Gli sconfitti nelle grandi lotte

di classe del passato, per citare la formulazione scelta da Walter Benjamin nelle sue tesi di filosofia della storia, «sono vivi in questa lotta nella ferma speranza, nel coraggio, nell'umor, nell'astuzia, nella fermezza ed essi retroagiscono nella lontananza del tempo. Essi continueranno a porre sempre in dubbio ogni nuova vittoria che mai sia toccata in sorte ai dominatori». Moralmente i grandi sconfitti del passato, Rosa Luxemburg, Salvador Allende, Patrice Lumumba, Stauffenberg e Che Guevara, per non parlare dei grandi eretici come Giordano Bruno o Galilei, e fino al progenitore di tutti, Socrate, sono comunque i vincitori della storia. La decisione a favore della memoria storica, del ricordo dei «repressi con violenza, ma non sconfitti», costituisce una consapevole decisione politico-morale nel nostro presente e per il futuro nel senso della difesa contro la rude violenza del potere. Assicurare l'eredità della resistenza, della critica del dominio, delle lotte contro rapporti che hanno reso l'uomo un essere umiliato e offeso, e ricordarsi di coloro che hanno scelto di camminare a testa alta anche quando siano stati per questo «repressi con violenza», rappresenta una fonte di energia morale più forte e più affidabile di qualsivoglia atteggiamento di protesta di breve durata il quale, venuta a mancare la motivazione scatenante, finisce per sgonfiarsi. Nel suo libro sulla dimensione anarchica della guerra civile spagnola, Hans Magnus Enzensberger¹⁰ fa riferimento in conclusione ai sopravvissuti, agli sconfitti avviati sulla via dell'emigrazione, ed è chiaramente molto impressionato dalla grande dignità interiore, dalla indomita consapevolezza di sé, dall'integrità morale che emana da queste persone oggi anziane, le quali sapevano di avere combattuto per una giusta causa senza comprometterla con tatticismi.

Ma la storia non è qualcosa che possa essere trovata oppure resa disponibile a piacere. Essa richiede, per poter fungere da orientamento e autocerchezza, da bussola per il presente e il futuro, di essere tramandata. Se noi leggiamo la storia come una storia di dominio – e necessariamente la storiografia è sempre a un tempo essenzialmente la storiografia dei, e per, i potenti – allora è evidente che il potere, il dominio, per stabilizzarsi e perpetuarsi si è sempre "preso cura" della storia, sulla base dell'assodato principio secondo cui il futuro appartiene a chi è in grado di monopolizzare la storia e costringere la coscienza dei governati nel corsetto della propria cosmologia; ogni cosmologia contiene in effetti la sua "futurologia". Viceversa, ciò significa, nello stesso tempo, lo sforzo di realizzare una sorta di "opera di pulizia storica" nell'interesse della stabilizzazione della corrispettiva forma di dominio. Una cosa è dimostrare i pregiudizi ideologici della storiografia, un'altra seguire le tracce di ciò che possiamo definire "memoricidio", cioè la distruzione consapevole della memoria allo scopo di sottrarre ai popoli o alle classi vinte, oppressi o resi schiavi, la coscienza storica della propria identità, presupposto di ogni ribellione e opposizione¹¹. Nella storia più recente qualcosa di simile è accaduto, ad esempio, con gli africani che, nel corso di due secoli, in numero valutato sui dieci milioni, vennero venduti come schiavi nell'America del

Nord, del Sud e in quella Centrale. I venditori e i clienti recisero sistematicamente i legami familiari e culturali dei nuovi arrivati, separando le famiglie e i membri della medesima tribù, per avere la certezza di trattare con singoli esseri umani privi di legami consapevoli e di una coscienza della propria origine, allo scopo di dominarli meglio, e cioè di costringerli a sottomettersi alla cosmologia dei proprietari di schiavi. Le tracce lasciate dietro di sé dall'esperienza, ancora viva nella psiche collettiva degli afroamericani, della passata oppressione, rimasta in fondo inespiata, sono ancor oggi presenti nella forma di una sensazione estremamente profonda di inferiorità e debole identità. Soltanto attraverso la decisione a favore di un'altra storia, come quella della cristianità radicale e non violenta di Martin Luther King o dell'islam, i successori nordamericani degli schiavi hanno potuto crearsi una propria identità storica. L'Africa, che "per la verità" avrebbe dovuto assumere il compito di sviluppare a posteriori un'identità rammemorante, non è stata in grado di realizzare tale impresa, tanto tenacemente erano stati distrutti tutti i legami di appartenenza¹². La ricerca di un nome proprio, prima "negro", poi "black", ora "afroamericano", riflette l'insicurezza storica a fronte, contemporaneamente, di una accresciuta, o vagheggiata, consapevolezza di sé in quanto gruppo sociale e di una maggiore forza economico-politica.

Nessuna istituzione però ha praticato il "memoricidio" in modo più costante della Chiesa cattolica romana. Nella sua lotta contro tutte le possibili forme di eresia, oltre alla condanna al rogo di esseri umani, ha perseguitato ed estirpato senza riguardo alcuno, e con tutti i mezzi a sua disposizione, soprattutto le testimonianze scritte che suggerivano o sviluppavano un'interpretazione diversa della dottrina di Cristo e dei suoi discepoli¹³. Così è ben poco quello che sappiamo da fonti dirette sulle eresie medievali, le cui posizioni teologiche rappresentavano concreti gruppi sociali o etno-politici; possiamo solo cercare di ricostruirle a fatica. Nel cancellarne ogni traccia dalla memoria, la Chiesa cattolica romana ha soffocato contemporaneamente la potenziale resistenza contro le aspirazioni centralistiche di potere del Vaticano.

È nonostante tutto non è poco quello che è riuscito a sopravvivere, ad esempio il testamento, dapprima tramandato a memoria, di san Francesco, il cui originale scritto fu fatto distruggere, ovvero venne censurato dalla curia in tutte le copie ad essa accessibili, per farne apparire il contenuto radicale compatibile con la Chiesa dei papi e i suoi interessi di dominio mondano. Decidersi storicamente significa quindi scegliere anche tra differenti possibili identità nell'ambito dell'appartenenza a una collettività, come ad esempio una comunità di fede. Nel caso delle religioni si può asserire, semplificando in modo schematico, che, per quanto concerne il modo di concepire la fede, tutte comprendono rispettivamente una tradizione mondana di potere da un lato e una sovversivo-critica dall'altro. Fondamentalmente, lo stesso vale per l'appartenenza allo "Stato" inteso come dimora moderna del politico. Dalle comunità religiose è possibile uscire, per lo meno in via di principio, e in effetti la storia delle religioni conosce numerosi movimenti eretici, scissioni e lotte di fede.

Uscire dallo Stato o dalla nazione invece è possibile solo in casi eccezionali e significa, realisticamente considerato, entrare in un'altra comunità statale.

Ma dalla condizione di presunta appartenenza forzata per nascita non consegue in alcun modo l'identificazione obbligata con la sua storia di dominio. I tedeschi autocritici, moralmente sensibili, per esempio, sono molto combattuti per quanto concerne l'accettazione della loro identità nazionale segnata da due guerre mondiali d'aggressione, ma soprattutto dalla responsabilità del massacro pianificato di ebrei, gitani e altri popoli classificati come "inferiori", fino al punto di oltrepassare i limiti della sopportazione psichica. Anche nel caso in cui costoro, spesso, non vogliono saperne un bel niente del loro "essere tedeschi", e preferiscano vedersi come "cittadini del mondo" oppure "europei" (spasimando per gli italiani, i francesi o altri popoli e credendo di potersi sentire bene solo tra loro), non possono smentire la propria natura, non possono rinnegare semplicemente la loro lingua, la loro cultura e società. Simili tentativi di fuga sono destinati al fallimento. A questo riguardo la storia tedesca offre parimenti esempi e punti di aggancio per "altre possibilità", per il coraggio, la disponibilità al sacrificio, l'idealismo e la grandezza morale di fronte al predominio della violenza e al fanatismo di massa, che possono tener testa a ogni possibile confronto con altri popoli, culture e società politiche. Chi come tedesco cerchi di imboccare la via del "camminare a testa alta" può richiamarsi, per esempio, ai quindicimila disertori che pagarono con la vita la loro decisione di lasciare l'esercito che aveva giurato fedeltà a Hitler¹⁴; può appellarsi al fatto che almeno seicentomila tedeschi, pur sempre circa l'uno per cento della popolazione dell'allora impero, vennero internati nei campi di concentramento in qualità di "politici" (in parte però solo per un periodo limitato di tempo); parimenti, può rimandare a tutti coloro che vennero giustiziati perché avevano ascoltato radio straniere, perché avevano manifestato opinioni critiche su Hitler e la guerra, avevano raccontato barzellette sul regime, oppure avevano dato rifugio e protetto dei perseguitati. La resistenza di centinaia di migliaia, per lo più assai poco spettacolare e perciò caduta nell'oblio, non è inferiore in nulla a quella posta in atto da altri popoli e società in situazioni confrontabili¹⁵. La decisione a favore di questa tradizione della storia tedesca, se non produce alcuna identità contrassegnata dal successo, può senz'altro, però, plasmare una caratterizzata dall'integrità morale. Anche il "disagio di essere tedeschi", che si manifesta così spesso tra gli intellettuali, va ascritto a una sottile forma di "memoricidio": la maggioranza dei tedeschi, che dopo la guerra si vergognava della propria codardia e dell'attiva complicità con il regime criminale, messo al bando a livello internazionale, aveva un interesse a rimuovere e reprimere la storia della piccola resistenza di tutti i giorni, non per questo però meno rischiosa, giacché dimostrava che davvero sarebbe stato possibile agire diversamente, e che molti di fatto agirono diversamente. Nella misura in cui questo lavoro di ricostruzione della memoria venne a mancare (ebbe inizio solo negli anni Ottanta), la generazione del periodo nazionalsocialista poté alleggerire la pro-

pria posizione ricorrendo all'argomento secondo cui tutti sarebbero stati colpevoli allo stesso modo e quindi innocenti, non si sarebbe potuto fare altrimenti che essere coinvolti, seguire la corrente, lasciarsi abbindolare. La memoria ufficiale dei crimini del Terzo Reich non a caso rifiuta, perciò, qualsiasi voglia riconoscimento postumo della "resistenza popolare" opposta da innumerevoli "persone comuni", e accetta, con un ritardo più che ventennale, i congiurati del 20 luglio 1944, senza che però le vittime della giustizia militare e del tribunale del popolo vengano riabilitate globalmente (così come senza che il verdetto di alto tradimento del 1932 contro il pacifista Carl von Ossietzky sia mai stato riveduto). Il «monumento alla memoria del disertore ignoto», finanziato con donazioni private, non poté essere eretto né a Bonn né a Berlino, poiché la diserzione come possibilità alternativa d'azione realmente adottata avrebbe messo in evidenza il carattere menzognero della tesi della presunta assenza di alternative e nello stesso tempo avrebbe messo in pericolo il forzato autogiustificazionismo morale degli odierni ideologi e apologeti militari. Un esercito che elevi la diserzione a comportamento esemplare della sua tradizione in effetti non è stato ancora inventato.

Orientarsi storicamente significa pensare nei termini delle possibilità rimaste irrealizzate, agire in modo sovversivo nei confronti del presente e non rinunciare alla lotta, alla speranza di vittorie parziali da parte di una ragione soccombente, in vista del futuro. Consapevolezza storica come speranza nel futuro: esiste una "storia di successo", a suo modo unica, che possiamo leggere come una prova della forza trascendente della memoria, della capacità di creare identità attraverso l'adesione alla propria storia. L'esistenza del popolo ebraico, il giudaismo che ha accompagnato praticamente l'intera storia tramandata dell'umanità mostrano quale forza e resistenza possano sprigionare da una decisione storica continuamente rinnovata. In nessun altro caso la storia svolge un ruolo così costitutivo per la propria autocomprensione come in quello degli ebrei, indipendentemente dal fatto che siano di stretta osservanza religiosa o liberali e secolarizzati. Le loro festività sono tutte al servizio della rievocazione di avvenimenti concreto-legendari e Gerusalemme, da cui gli ebrei vennero espulsi dagli occupanti romani, funge anche nella più lontana diaspora come il centro e il punto spirituale di riferimento di un futuro rimpatrio. Soltanto in quanto comunità storicamente consapevole, capace di ritrovare sempre la consapevolezza di sé nella Bibbia e nel Talmud, gli ebrei hanno saputo sopravvivere dispersi tra gli altri popoli della terra: nessuno può definire che cosa sia un ebreo o che cosa siano «gli ebrei», loro soli lo sanno, e finché lo sanno continueranno a esistere. È, se mi si concede l'espressione enfatica, il trionfo della coscienza su tutte le regole e le leggi della sociologia.

Che con la fondazione dello Stato di Israele questa specifica identità storica, quindi l'essenza costitutiva dell'esistenza ebraica, abbia modificato per lo meno qualitativamente l'esistenza nella diaspora, nulla toglie della sua grandiosità e del suo significato a questa vicenda storica straordinaria.

16. Destra e sinistra

In occasione della grande dimostrazione tenutasi a Berlino Est il 4 novembre del 1989, probabilmente la manifestazione più ricca di conseguenze perché in fondo quella di maggior successo dell'intera storia tedesca, uno dei partecipanti teneva sollevato un cartellone relativamente poco appariscente che esprimeva, con una formulazione la più sintetica possibile, anche il mio modo di concepire la politica. Su uno sfondo nero stava scritto in caratteri rossi: «SINISTRA CONTRO SOPRA».

Nella primavera del 1990, allorché prese il via il grande processo di disorientamento della sinistra, cercai di proporre come tema di discussione tra amici e compagni una «prospettiva di sinistra» mediante la formulazione di «dieci tesi», allo scopo di trattenerne, e qui non mi sovviene purtroppo che un'immagine militare, le truppe sulla via della ritirata, o per lo meno parte di esse, e non dare per totalmente perduta la battaglia. Allora tale tentativo non ebbe risonanza alcuna: la sinistra era discredita e "out".

Sebbene il disorientamento e la confusione caratterizzino più che mai lo stato d'aggregazione del paesaggio ideologico attuale, definito in modo più raffinato come «nuova oscurità» (Habermas), sembra impossibile eliminare dalla topografia politica l'asse destra-sinistra. Il *Grandseigneur* della filosofia politica italiana, Norberto Bobbio, ha pubblicato nel 1994 il saggio *Destra e sinistra*¹, che ha rapidamente raggiunto il rango di bestseller, al punto di essere ben presto venduto anche nei supermercati; evidentemente il bisogno di orientamento nell'ambito di questi parametri tradizionali è grande. Ragione questa sufficiente per riallacciarsi ad essi e intraprendere il tentativo di determinare le due coordinate al di là di una pura e semplice presa di posizione di sinistra. In che misura a tale tentativo sia lecito fregiarsi della dicitura "nuovo", potrà solo risultare dal seguito, ma forse si finirà con il constatare che basta liberare le vecchie "dicotomie" dalle loro incrostazioni più recenti per ricostruire nell'essenza ciò che sta alla base di «destra» e «sinistra», viste con Bobbio come i due elementi di una «diade». Com'è noto, questa distin-

zione delle parti, o schieramenti politici, risale alla Rivoluzione francese, ovvero al suo primo parlamento, nel quale coloro che si dichiaravano a favore di una continuazione e radicalizzazione del processo rivoluzionario (i giacobini) presero posto alla sinistra del presidente dell'Assemblea Nazionale, mentre coloro che sostenevano piuttosto la tesi secondo cui i risultati più importanti, e cioè l'esautorazione del re e dei due stati più potenti, aristocrazia e clero, erano già stati raggiunti e che dunque fosse giunto il tempo di dedicarsi al consolidamento delle conquiste rivoluzionarie (la gironda) sedettero alla sua destra. È qui, nel parlamento francese di quasi esattamente duecento anni fa, che venne data alla luce la distinzione politica tra destra e sinistra.

Due furono innanzitutto le condizioni indispensabili per questa nascita. *In primo luogo* si rese necessario esautorare la monarchia e l'aristocrazia per consentire la riscoperta della politica come cosa "del popolo". Giacché nel periodo feudale e in quello assolutistico (europeo) si fece sì "politica", politica signorile, dinastica, statale, ma essa non fu il risultato di un confronto pubblico, di opinioni diverse, di dibattiti aperti. «Politica di gabinetto» venivano denominate le importanti decisioni prese da una piccola cerchia nell'ambito dell'élite aristocratica. La rivoluzione del 1789 riportò in un certo senso la politica per le strade, nel mercato delle opinioni dei cittadini, nell'agorà, e con l'Assemblea Nazionale venne dato vita a un forum, in cui tali opinioni potevano essere articolate e trasformate in strategie d'azione. Si può considerare come una legge generale della politica il fatto che nel processo discorsivo d'elaborazione delle decisioni la varietà delle scelte venga ridotta, infine, a due sole, perché tutti i "partiti" via via giungono a dei compromessi, smussano le proprie posizioni, si concentrano sul nucleo essenziale dei loro interessi, per essere in grado poi di "metterlo in salvo". Giunti a questo punto si può procedere alla votazione, le maggioranze decidono delle minoranze sulle questioni fondamentali ed entrambe si organizzano intorno alle rispettive "ultime posizioni", che a loro volta costituiranno il punto di partenza per un successivo confronto. Un sistema basato sul diritto maggioritario, in particolare nella versione che prevede due turni di votazioni, costituisce la dimostrazione di questa procedura relativamente semplice da comprendere. Solo che così "semplice" non fu. Fu necessaria la Rivoluzione francese, con la sua particolare articolazione ideologica, per far emergere questa verità politica. Negli Stati Uniti d'America di fresca fondazione dovettero succedersi diverse generazioni politiche perché si realizzasse una polarizzazione paragonabile, polarizzazione che invero, a un tempo, comporta sempre una maggiore chiarezza per l'orientamento politico-ideologico dei cittadini impegnati; e fino a oggi costituisce un'impresa difficoltosa fissare contenutivamente la «diade» politica degli USA nei termini della polarità di destra e sinistra.

Prima di approfondire il tema di ciò che sta alla base delle differenze concrete tra destra e sinistra, vorrei proporre come argomento di riflessione la tesi secondo cui, *in secondo luogo*, il presupposto per poter cogliere la politica in termini di antagonismi può non essere sorto, per la prima volta, nel

corso della Rivoluzione francese, e cioè nelle condizioni sociologiche e ideologiche del diciottesimo secolo (borghesia contro *Ancien Régime*). Per comprendere questa struttura di pensiero molto "europea", dobbiamo ancora una volta richiamare alla memoria gli inizi della filosofia greca e del suo modo d'intendere l'essere. Quando Eraclito, il "padre della filosofia", individua nella «lotta» (*polemos*) l'essenza di ogni essere e divenire, con ciò non intende la "guerra" concreta quale strumento politico, bensì fa un'affermazione a carattere ontologico. Detto nella lingua "intraducibile" di Nietzsche:

Eraclito raggiunse questo risultato osservando il processo concreto del nascere e del perire, e concependolo nella forma della polarità, come la scissione di una forza in due attività qualitativamente diverse, opposte e tendenti a una riunificazione. Ogni qualità si scinde continuamente, separandosi in una coppia di contrari, e continuamente questi contrari tendono poi di nuovo a riunirsi. Il popolo crede bensì di conoscere qualcosa di rigido, compiuto, permanente, ma in verità a ogni momento luce e tenebre, amaro e dolce si avvinghiano strettamente tra loro, come due lottatori, ciascuno dei quali riesce alternativamente a ottenere il sopravvento. Secondo Eraclito, il miele è al tempo stesso amaro e dolce, e il mondo stesso è una mistura che deve essere continuamente agitata. Dalla guerra tra gli opposti sorge ogni divenire: le qualità determinate, che ci appaiono come durevoli, esprimono soltanto la momentanea prevalenza di uno dei combattenti, ma non per questo la guerra finisce: la lotta continua per l'eternità. Tutto accade in conformità di questa contesa, e proprio questa contesa rivela la giustizia eterna. Si tratta di una concezione mirabile – attinta alla fonte più pura della natura greca – che considera la contesa come il dominio continuo di una giustizia unitaria, vigorosa, legata a leggi eterne. Soltanto un greco poteva essere in grado di trovare questa idea come fondamento di una cosmologia: si tratta dell'Eris buona di Esiodo, trasfigurata a principio del mondo, si tratta del pensiero agonistico – dei singoli greci e dello Stato greco – trasferito dai ginnasi e dalle palestre, dalle competizioni artistiche, dalle lotte reciproche fra partiti politici e fra città, alla sfera più universale, in modo da spiegare i movimenti del meccanismo cosmico. Ogni greco combatte come se la ragione fosse tutta dalla sua parte, e in ogni istante c'è un giudice che valuta, con un criterio infinitamente sicuro, secondo leggi e criteri inviolabili, immanenti alla lotta. Le cose stesse, nella cui consistenza e nella cui durata il cervello ristretto degli animali e degli uomini crede, non hanno affatto una vera esistenza, ma sono il lampeggiare e la scintilla tra due spade che cozzano, sono il fulgore della vittoria fra due opposte qualità.²

Questa modalità di pensiero in termini di polarità è quindi tutt'altro che "naturale" e "ovvia", venendo piuttosto a collocarsi entro una tradizione genuinamente europea. Certo non aveva potuto prendere forma compiuta, in termini politici, nella Grecia classica, ma già a Roma si iniziò a pensare e a orientarsi sulla base di opposizioni, tra patrizi e plebei, repubblicani e cesariani, in seguito tra papisti e imperialisti, guelfi e ghibellini e così via, ovunque si desse la possibilità di articolare prospettive e concezioni alternative dell'ordinamento politico. A ciò corrispondeva la struttura di pensiero cri-

stiana, debitrice di quella romana, del chiaro e dell'oscuro, del bianco e del nero, dell'ordine e del caos, di Dio e del diavolo. (Qui fece la sua comparsa per la prima volta, in senso valutativo, la distinzione tra destra e sinistra, poiché nel giudizio universale i buoni «siedono alla destra di Dio» mentre i cattivi prendono posto alla sua sinistra). La distinzione tra amico e nemico, elevata al rango di teologia politica in particolare da Carl Schmitt, quale criterio decisivo per la determinazione del politico¹, viene a collocarsi, senza ombra di dubbio, entro le coordinate di questa tradizione storico-culturale. Pluralità, dicotomia, conoscenza secondo le categorie delle «diadi», tutto ciò appartiene all'essenza del modo occidentale di concepire il mondo. Il «conflitto Est-Ovest», esasperato fino ai limiti di una globale distruzione di tutto l'esistente, quale concreta evenienza, rientra in questo contesto di pensiero esclusivistico quale estrema versione della polarità.

Che cosa differenzia però ora, entro la dimensione politica, la «destra» dalla «sinistra»? Partendo dal presupposto che a questo livello non si tratti più di categorie ontologiche ma socio-ideologiche, non della contrapposizione tra «buono» e «cattivo», oppure tra «giusto» e «ingiusto», ma di un nesso dialettico tra interpretazioni del mondo in primo luogo equivalenti, allora possiamo tener ferme deduttivamente le seguenti determinazioni.

A *destra* troviamo concezioni del mondo nelle quali un ruolo importante viene svolto dalla tradizione, soprattutto la tradizione di formazioni politiche di vaste dimensioni come Stati e nazioni. Qui si fa riferimento in modo forte alla storia, come prova dell'esistenza di leggi, continuità, forze «eterno», o per lo meno superiori, trans-storiche. La storia viene anche citata per rimandare alla «complessità» della realtà sociale e quindi alla difficoltà, se non all' inutilità, di ogni tentativo di modificarla mediante interventi politici. Per la *Weltanschauung* di destra il processo storico dimostra che mutamenti durevoli possono compiersi solo in senso evolutivo e che i mutamenti rivoluzionari violenti, alla fin fine, sono sempre controproducenti e vengono ricondotti dalla storia nell'alveo del processo complessivo dell'evoluzione. Dopo le rivoluzioni subentra inevitabilmente una fase di restaurazione, e retrospettivamente i rivoluzionari devono sentirsi domandare dai loro avversari di destra quale sia il senso delle vittime e dei sacrifici di cui si sono resi responsabili se poi in fondo si finisce per essere cacciati indietro al punto di partenza. Dopo i giganteschi e violenti sommovimenti della Rivoluzione francese, a distanza di venticinque anni, i Borboni avevano fatto ritorno sul trono... E la Russia, che intorno al 1916-17 si trovava sulla soglia del capitalismo, la cui industria era sul punto di entrare in concorrenza con quella dell'Europa occidentale, dovette fare una deviazione della durata di più di settantacinque anni per poi, in condizioni svantaggiose di concorrenza, imboccare nuovamente il cammino allora interrotto verso un ordinamento sociale liberal-borghese...

A *sinistra* invece troviamo una concezione del mondo che interpreta diversamente la storia. Che, da un lato, non vuole mettersi sotto il giogo delle leggi eterne e delle ferree necessità, che vede lo sviluppo delle società carat-

terizzato non dalla perpetuazione delle tradizioni, quanto dalla loro costante messa in discussione e dal loro superamento critico e che, dall'altro, promuove attivamente un tale processo riconosciuto o semplicemente dichiarato. Per la sinistra è quindi in gioco l'emancipazione dalle tradizioni, posizione che, naturalmente, non esclude la creazione di nuove tradizioni, come in un certo senso quella della messa in discussione della tradizione. Inoltre, qui le unità politico-sociali, a cui i suoi teorici e i suoi protagonisti attivi fanno riferimento, non sono lo Stato e la nazione, a loro volta espressione di tradizioni e durata nella storia, bensì formazioni o gruppi sociali che la sinistra a sua volta non si propone di consolidare, quanto di assorbire e superare nel processo politico, quindi eliminare: che si tratti di classi, razze, strati, o di tutte le possibili forme pensabili di privilegi. L'"emancipazione", la liberazione da legami consolidati e tramandati, costituisce un concetto chiave nell'immagine che la sinistra ha di sé e del mondo.

La *destra* vede la società, in ultima istanza, nei termini di un ordinamento gerarchico, non solo nel senso di un dato empirico, bensì anche come asserzione normativa: è così ed è bene che sia così. Questa stratificazione sociale ha assunto nel corso della storia sempre nuove configurazioni, in un certo senso non ha fatto altro che cambiare d'abito. Le differenze di classe e le distinzioni di rango sono oggi meno profonde che nei tempi passati, ma sostanzialmente non sono state né superate, né vanno superate. Forse possono apparire talvolta come ingiuste ed essere sottoposte a critica da parte della sinistra, ma garantiscono all'uomo un sicuro punto d'appoggio e un orientamento in questo mondo, un posto nel contesto ordinato della comunità. La gerarchia celeste del cristianesimo raffigura tale idea nei termini del soddisfacimento di un genuino bisogno umano; Dio padre sta all'apice della piramide in qualità di garante dell'autorità e dell'ordine. Nel discorso di Ulisse in *Troilo e Cressida* (atto I, scena iii) Shakespeare ha eretto un monumento poetico a questa fondazione cosmica dell'ordine:

Gli stessi cieli, i pianeti e questo centro dell'universo osservano grado, priorità e luogo, perseveranza, corso, proporzione, stagione, forma, ufficio e costume, seguendo un ordine prescritto. Ed è proprio per questo che il sole, radio-sona pianeta, si trova installato in nobile eminenza [...] Oh, quando è scossa la gerarchia, che è scala a tutti i più sublimi disegni, l'impresa langue. Come potrebbero infatti le comunità, i gradi nelle scuole, le fratellanze nelle città, il pacifico commercio tra opposte sponde, la primogenitura e il diritto di nascita, la prerogativa dell'età, e corone e scettri e allora conservare il loro legittimo posto se non per mezzo della gerarchia? Sol togliete la gerarchia, falsate quell'accordo e udite che dissonanza ne segue!

Sul versante della *sinistra*, nel caso di tutte queste asserzioni normative vale il contrario, le nega in fondo tutte, una a una. Non disconosce l'evidenza empirica; ma proprio contro l'ineguaglianza tra gli esseri umani essa accende la luce dell'illuminismo e la fiaccola dello sdegno. Per la storia mo-

terna europea è Rousseau l'antenato spirituale che divenne famoso non da ultimo per il suo scritto *Sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini* (1754). Per la sinistra è la disuguaglianza, indipendentemente dalle concrete forme storiche che assume, il grande male da combattere nella politica e nella società; vale a dire, è l'eguaglianza in quanto norma, finalità, criterio e bussola che indica gli scopi dell'agire politico, a costituire il valore più alto. Non la libertà. Anche quest'ultima è un valore fondamentale, ma viene vista come sempre condizionata, dipendente, impedita, laddove sussistono disuguaglianze sociali. Come può il meno privilegiato, il povero, il dipendente, il socialmente debole essere veramente libero? E il valore più alto, per la sinistra, non è neppure la pace. Nei rapporti di classe, nelle divisioni tra esseri umani in razze di diverso valore e negli "strati" meno sviluppati, per non parlare dell'enfatizzazione delle differenze etniche, in tutto ciò è nascosta la scintilla ardente della violenza e della guerra che può riaccendersi in qualsiasi momento allorché i rapporti di classe, di razza tra gli strati sociali o etnici dovessero peggiorare. E questo avviene sempre quando le gerarchie vengono minacciate e devono essere ristabilite nella forma di ordini piramidali, in corrispondenza alle differenze "naturali" esistenti tra gli esseri umani.

È naturale, si dice a *destra*, che gli esseri umani siano diversi, non solo diseguali – socialmente questa non ne è che una delle forme di manifestazione – ma sono anche tutti diversi, tesi questa motivata e motivabile antropologicamente, sono "individui", ciascuno unico e inconfondibile. Ed essere di *destra* significa considerare questa diversità come esistente per natura, da accettarsi naturalmente, attribuendole un valore positivo.

Dal punto di vista della *sinistra* la diversità naturale degli esseri umani non viene ovviamente disconosciuta, ma non le viene accordato alcun significato socio-politico centrale e non viene considerata come base della concezione del mondo e dell'umanità. Essere di *sinistra* significa enfatizzare, e incentivare nella prassi socio-politica così come in tutte le forme di manifestazione spirituale, ciò che gli esseri umani hanno in comune e non ciò che li divide e li differenzia.

Mentre si può qualificare come di *destra* una *Weltanschauung* politica e il quadro concettuale ad essa corrispondente, secondo cui lo Stato, la nazione, il popolo, ovvero l'iniziativa imprenditoriale, l'operosità, la capacità concorrenziale (e relative variazioni) costituiscono dei valori centrali, al vocabolario corrente della *sinistra* appartengono concetti come il cosmopolitismo, l'internazionalismo, la solidarietà. Mentre la *destra* difende piuttosto l'esistente, o vorrebbe fare ritorno ai buoni vecchi tempi e valori, la *sinistra* ha progetti, è sostanzialmente scontenta dell'esistente, crede al progresso, alla possibilità di plasmare un futuro migliore. Ma deve essere un futuro pianificato, guidato, un futuro di cui si assumono consapevolmente la responsabilità gli esseri umani, la classe politica, lo Stato. La *destra* non rifiuta in alcun modo, in linea di principio, una prospettiva futura, la sua immagine del mondo non è necessariamente quella di una «storia della decadenza» dei valori, ma vede il

futuro il risultato di un «libero gioco delle forze», dello sviluppo tecnologico, delle forze economiche svincolate, dell'«emancipazione» dalle restrizioni di una solidarietà che impone alla creatività dei singoli soltanto limitazioni. La *sinistra* dispone di programmi e ne sviluppa di sempre nuovi, la dimensione programmatica della *destra* si chiama pragmatismo (benché nella prassi politico-partitica essa non possa sottrarsi all'obbligo di presentare programmi, piegandovisi piuttosto tatticamente che strategicamente).

È possibile continuare a presentare le dicotomie tra destra e sinistra quasi illimitatamente, introdurre differenziazioni, affinare concettualmente il tutto. Che entrambe traggano origine da una tradizione o da un modello di pensiero occidentale in senso forte, va ricordato qui ancora una volta soprattutto per rammentare la limitatezza culturale della loro origine. Nondimeno, non solo offrono la possibilità di delineare delle differenze, ma sono anche d'ausilio per orientarsi, proprio perché non si tratta qui di asserzioni e rilievi del paesaggio spirituale di natura ontologica, quanto piuttosto di natura topografica. Consentono di creare ordine nella dimensione pubblica della politica e del politico. Norberto Bobbio, nel suo saggio, a un certo punto, ha fatto riferimento a cinque settori nei quali la polarità sinistra-destra conserva i suoi caratteri d'affermatività e di ausilio all'orientamento:

Nella dimensione del *tempo*, la polarità compare come contrapposizione tra progresso e conservazione; nello *spazio* sociale, tra eguaglianza e disuguaglianza; dal punto di vista dei *soggetti*, tra autodeterminazione ed eterodeterminazione; in considerazione della *funzione*, la sinistra si mette al servizio delle classi inferiori e la destra rappresenta gli interessi di quelle superiori; rispetto al *modello di conoscenza*, la sinistra si muove all'interno della tradizione del razionalismo, la destra invece in quella dell'irrazionalismo, del romanticismo, della forza del sentimento e così via.

Tra tutte le polarità, oppure, per abbandonare ormai la posizione del "cronista" oggettivo, tra tutte le posizioni che qui sono state delineate in sintesi e in modo sistematicamente-compresso, ve ne è in verità una sola che è sopravvissuta al processo di logoramento della storia, conservando fresca la sua forza di motivazione socio-politica per l'agire: l'eguaglianza. La promessa dell'eguaglianza rappresenta la «stella polare» (Bobbio) della sinistra, alla cui forza d'attrazione la destra a sua volta non ha mai saputo sottrarsi del tutto. Senza alcun dubbio, la sinistra viene a trovarsi al riguardo costretta ad agire e fornire delle prove (tra chi e secondo quali criteri deve avvenire la ripartizione e l'eguaglianza essere ristabilita, e sulla base di quali criteri?), ma già da lungo tempo la questione dell'eguaglianza si è lasciata alle spalle tali obiezioni pragmatiche e come un tumore si è diffusa, come cattiva coscienza di una cattiva realtà, con metastasi apparentemente irreversibili. Alle "classiche" forme di disuguaglianza, di ceto, di classe e di razza, ha saputo strappar via irrevocabilmente le giustificazioni ideologiche e argomentative – e in modo non meno drammatico, davanti ai nostri occhi, negli ultimi anni, anche alla terza delle "disuguaglianze classiche" su cui poggiava la con-

cezione del mondo di destra, e cioè quella del sesso. Il femminismo rappresenta, per citare ancora una volta Bobbio, «la più grande rivoluzione egualitaria del nostro tempo»¹. Ma in tutto ciò il postulato egualitario orientato al futuro non è rimasto fermo: all'orizzonte si delineano le richieste di un diritto degli animali a un «trattamento paritetico», al rispetto della loro vita, un diritto all'eguaglianza per la natura, a favore del quale gli scienziati ecologisti, armati di ragioni sobriamente «razionalistiche», ci forniscono argomenti convincenti. La sottomissione della natura a vantaggio degli esseri umani è alla fin fine mortale per la nostra specie, dunque avanzare la richiesta di «eguaglianza» per la natura nel senso di un rapporto di rispettosa convivenza rientra tra gli interessi egoistici di lungo termine dell'essere umano.

A questo punto il postulato di sinistra dell'eguaglianza si riattacca a quello tradizionalmente di destra della libertà in un modo i cui nessi interni non vorrei qui trattare in dettaglio, ma che preferirei chiarire mediante una citazione di Goethe. In uno dei suoi primi scritti sulle scienze naturali troviamo una constatazione sorprendente e che suona totalmente «moderna»:

Se colui che investiga la natura intende far valere il suo diritto a un libero esame e a una libera considerazione, allora dovrebbe elevare a proprio dovere quello di difendere e assicurare i diritti della natura; soltanto laddove essa sia libera, sarà anch'egli libero; laddove invece essa venga costretta entro ordinamenti umani, anch'egli sarà prigioniero. Uno dei più grandi diritti e facoltà della natura è quello di poter conseguire i medesimi scopi mediante mezzi diversi, di poter indurre le medesime manifestazioni mediante diverse relazioni.²

Torniamo al piano della politica nella sua topografia destra-sinistra, che comparativamente appare adesso più chiaro. All'inizio ho già avuto modo di ricordare come le mie «tesi» per una «prospettiva di sinistra» nella primavera del 1992 avessero incontrato ben poco interesse. È possibile che io allora non abbia perseguito in maniera abbastanza aggressiva il progetto di suscitare una discussione più ampia e che per un certo periodo mi sia rassegnato di fronte a tale entusiastica assenza di interesse iniziale. Ma anche dieci anni dopo credo di poter condividere in tutto e per tutto quelle riflessioni a carattere essenzialmente orientativo, ragion per cui vengono qui rese di pubblico dominio.

La prospettiva di sinistra: dieci tesi.
Primavera 1990

1. *Di sinistra è chi distingue tra sotto e sopra e considera il mondo a partire dal sotto.*

L'impeto morale, da cui la sinistra trae le sue origini e che ha motivato tanto le sue personalità più grandi quanto i suoi innumerevoli sostenitori, nacque dalla critica dell'oppressione e dell'ingiustizia, dello sfruttamento e dei privilegi, della divisione della società in poveri e ricchi, in servi e signo-

ri. Essere di sinistra significava e significa interessarsi e prendersi cura dei deboli, degli svantaggiati, dei meno privilegiati, e denunciare pubblicamente e condannare ogni genere di pregiudizio sociale diretto o indiretto, sottile o manifesto. La galleria degli antenati della sinistra è perciò ben più ampia e vecchia dei circa duecento anni di vita della sinistra storica in senso letterale. La polarizzazione venutasi a creare temporaneamente tra borghesia e classe operaia rappresenta solo una forma di manifestazione specifica e storicamente limitata della diseguaglianza per la quale il marxismo seppe trovare una spiegazione plausibile. Ma anche per il suo più grande teorico, Karl Marx, il punto non era semplicemente quello di condurre ora «al potere» la classe operaia; ciò che lo spinse e che gli diede la forza per realizzare la sua grande opera scientifica erano piuttosto la collera e l'indignazione per un ordine sociale e politico nel quale la dicotomia tra «sopra» e «sotto» risultava in certo modo spinta all'estremo e la privazione dei diritti e il degradamento di chi stava sotto sembrava assumere forme tendenzialmente estreme. Nel corso della vicenda storica della sua organizzazione in partito, e soprattutto in conseguenza della sua statalizzazione (dopo la Rivoluzione d'Ottobre), quel punto di orientamento morale è stato dimenticato e, irrigiditosi in pura e semplice dichiarazione verbale d'adesione a livello tattico, è stato addirittura distrutto dai rappresentanti della *Realpolitik* di sinistra.

2. *Di sinistra è chi agisce politicamente, cioè, colui che prende parte attiva alle vicende della res publica senza aspirare a posizioni di potere o di guida.*

La posizione di sinistra è fondamentalmente una posizione di critica, o una posizione fondamentalmente critica, che pone in dubbio *tutti* i rapporti esistenti, adoperandosi per il loro dissolvimento, pienamente cosciente dell'impossibilità della realizzazione di tale compito poiché tutti i rapporti sociali tendono a consolidarsi, a istituzionalizzarsi, a irrigidirsi e in tal modo a trasformarsi in involucri e in diseguaglianze di potere, indipendentemente dalle posizioni soggettive dei loro protagonisti. La posizione di sinistra è la posizione esistenziale di un insieme di modelli di comportamento e orientamenti di vita che si lasciano ricondurre a un'articolarile insoddisfazione di principio nei confronti di *tutto* ciò che è stato raggiunto e di *tutto* ciò che esiste. Inconciliabile con essa è, in fondo, l'assunzione di cariche o di compiti direttivi o di guida in organizzazioni politiche orientate alla conquista del potere, perché ciò verrebbe a compromettere le sue funzioni critiche. Politicamente essere di sinistra significa comportarsi e orientarsi sulla base di principi che fanno riferimento non alla dimensione topografica orizzontale («destra-sinistra»), ma a quella sociale verticale («sopra-sotto»). L'orientamento o la motivazione indirizzati verso l'acquisizione di posizioni guida compromettono inevitabilmente i presupposti dell'unica legittima funzione dell'esistenza della sinistra, e cioè fare luce criticamente su tutte le strutture gerarchiche allo scopo di modificarle.

3. *Oggetto della critica di sinistra non sono i rapporti di produzione ma quelli di dominio.*

Non è stato necessario il crollo del socialismo autodefinitosi «realmente esistente» per riconoscere che i mutamenti nel modo di produzione, in particolare nei rapporti di proprietà, non stanno in alcun nesso vincolante con il mutamento dei rapporti di dominio: il dominio si riproduce secondo la logica propria della dimensione politica, e i rapporti politici di dominio coesistono con i più diversi modi di produzione. Benché sia del tutto incontestabile che anche all'interno del mondo della produzione, in senso lato sul posto di lavoro, si sviluppano e vengono riprodotti rapporti di dominio di diversa forma e intensità, che a loro volta promuovono l'accettazione di gerarchie socio-politiche, l'oggetto principale della critica di sinistra resta nondimeno il potere politico istituzionalizzato nello Stato, il potere che esseri umani esercitano su altri esseri umani. La sua espressione in un certo senso più pura, la sua concretizzazione più tangibile, il potere mediato istituzionalmente dallo Stato la trova in un'istituzione di cui non a caso nessuno Stato vuole e può fare a meno: l'istituzione militare. Nell'esistenza di questo istituto privilegiato finalizzato all'«applicazione legittima della violenza» da un lato, e nel suo ordinamento gerarchico interno basato sul comando e l'ubbidienza (compresi tutti i suoi fenomeni ideologici concomitanti che penetrano spesso in profondità nella società civile) dall'altro, si manifesta con evidenza concettuale il carattere di potere fondato sulla violenza anche di Stati di diritto liberal-democratici e costituzionali. La critica di sinistra è perciò anche necessariamente critica di principio dell'istituzione militare.

4. *La critica di sinistra contro le forme di dominio non è solo critica politica della società ma anche, a un tempo, critica della tecnologia e della scienza.*

È dovuto trascorrere molto tempo prima che quel fenomeno che ha fatto la sua comparsa con lo sviluppo e l'esplosione della prima bomba atomica venisse compreso in tutto il suo significato. A partire da quella data, però, non è più possibile continuare a considerare né i metodi o le forme di organizzazione né la ricerca o gli sviluppi tecnologici come esenti da dominio: non è possibile, cioè, tenerli separati dalla questione del dominio. L'assioma, fino ad allora indiscutibile, della missione dell'umanità fondata storicamente e/o biblicamente, e consistente nella conquista del dominio sulla natura, diviene ora, a sua volta, oggetto della critica delle forme di dominio, poiché qui si è manifestato e si manifesta ogni giorno, in modo ancora più spiccato e quasi più drammatico che nel sociale, il carattere autodistruttivo del dominio. L'idea e l'aspettativa di progresso, a ragione parte costitutiva fissa della prospettiva storica di sinistra dell'«uscita dell'essere umano da uno stato di minorità imputabile a se stesso», non possono più basarsi ingenuamente su conquiste quantitative tecnologico-economiche quali criteri di misura del successo, perché qui il «progresso» si è trasformato in «regresso». Progresso in direzione di una decostruzione delle forme di dominio significa anche,

oggi, la consapevole rinuncia a possibilità scientifiche e tecniche in favore e in nome della libertà di dire no. Anche qui essere di sinistra significa, per lo meno, cercare di essere in qualche modo coerenti con i punti di vista razionalmente evinti nel soddisfacimento dei bisogni e delle pretese individuali, nel proprio stile di vita individuale.

5. *La sinistra si orienta nella storia ai grandi sconfitti, che restano i veri vincitori morali.*

6. *In una prospettiva di sinistra i vincitori nella storia sono di regola i grandi sconfitti.*

Che cosa è rimasto dei cosiddetti «grandi» uomini di Stato, generali e monarchi della storia? Che cosa hanno saputo conquistare per i loro contemporanei e i loro posteri? Che cos'è la gloria dei Cesari al cospetto di una sola sonata di Mozart, che cos'è il nome di Luigi XIV al confronto anche solo di una delle madonne dipinte da Raffaello? Quali di questi grandi potrebbe esser degno di venir nominato al cospetto dell'opera di Shakespeare, se consideriamo quello che di duraturo gli esseri umani hanno creato a vantaggio di tutti e a loro arricchimento perenne? I signori della politica, effimeri ma assetati di gloria, sono i grandi dissipatori di energia della storia dei popoli, nonostante i quali, come per miracolo, la cultura, sia quella di livello elevato che quella bassa, ha potuto mantenersi in vita e sviluppare il proprio discorso. Ad essa dobbiamo la nostra formazione spirituale e le nostre prospettive, la nostra lingua e il nostro senso di realizzazione, ad essa e non a coloro che transitoriamente ma a voce alta reclamano per sé il palcoscenico delle società universali. Se non avessero provveduto in prima persona a farsi erigere monumenti *ad hoc* e se i loro portaborse e i corrispettivi profittatori non avessero dedicato loro strade e piazze, in maggioranza sarebbero stati dimenticati già da lungo tempo. Per la prospettiva della sinistra, in relazione alla storia, non vi è alcuna differenza tra grandi e piccoli leader politici del passato, tra principi reazionari e progressisti, sovrani buoni e cattivi: tutti, come il Lucullo di Brecht, vengono esiliati «nel nulla».

7. *La sinistra non ha utopie, ha invece una prospettiva.*

La rivelazione della confusione tra utopia e prospettiva, tra progetto e metodo, presente in larghi settori della sinistra di tutto il mondo, è una delle più importanti esperienze prodotte dal crollo del «socialismo reale». Soltanto per coloro che con «sinistra» intendono la realizzazione di un progetto indipendentemente dalle differenze di concezione nel dettaglio, che si orientano sulla base della «visione», dell'«utopia» di un ordine sociale di tipo socialista realizzabile, il crollo di quel «socialismo realmente esistente» ha costituito una delusione, anche nel caso in cui si fossero posti in modo apertamente critico nei confronti di quei regimi. Il socialismo come progetto di sinistra rappresenta una contraddizione in sé, come pure socialismo e utopia. Quante

decine di migliaia di persone avevano legato le loro speranze e investito le loro energie nel progetto "Unione Sovietica", o "Repubblica Democratica Tedesca", disconoscendo fin dall'inizio in modo consapevole alcuni aspetti problematici, oppure liquidandoli in quattro e quattr'otto dato che, naturalmente, un tale progetto doveva fare i conti con «malattie infantili» o «difficoltà di transizione». Ma questo, come progetto, aveva pur sempre fatto il suo ingresso nel mondo della realtà e come tale l'utopia, così tangibilmente prossima alla sua realizzazione, doveva pur aver diritto alle doglie e ai sacrifici del caso. La trasformazione della prospettiva socialista nel progetto del socialismo reale, dell'ago della bussola per superamento delle strutture di dominio in un'arma per la difesa delle fondamenta apparentemente già gettate dell'utopia realizzabile della ragione e della solidarietà, finì per condurre al dominio dell'astratto sul concreto, del partito sugli esseri umani e della ragione di stato su tutta la sinistra.

8. *La sinistra non è uno scopo ma un metodo.*

Alla confusione, divenuta fatale, tra prospettiva e utopia corrisponde la giustificazione del mezzo attraverso il fine, la distinzione tra tattica e strategia, l'impostazione strumentale dei metodi politici a vantaggio della dogmatica dei grandi scopi della società senza classi. A dispetto di ciò, la sinistra è di per sé un metodo e nient'altro che un metodo. Orientandosi entro la dimensione dei rapporti di dominio e in vista del loro superamento mediante la presa in considerazione degli interessi dei dominati, la sinistra nel frattempo ha accumulato sufficienti conoscenze ed esperienze storico-sistematiche da essere consapevole, come Gandhi, del fatto che «la via è il fine». La decostruzione dei rapporti di dominio può avere successo solo se realizzata in successione e nei termini di un processo che, a sua volta, non può essere portato avanti ricorrendo ai metodi del dominio. La violenza può essere arginata solo in modo non violento; la coscienza può svilupparsi solo mediante un processo di paziente opera di chiarificazione intellettuale diretto sia verso la realtà che verso se stessi; l'uscita dallo stato di minorità non può essere avviata da nessun partito; le strutture di comando e d'ordine presenti anche all'interno dello Stato di diritto liberale possono essere superate solo mediante il ricorso al rifiuto di obbedire agli ordini; lo Stato non può estinguersi, perché la sinistra ne assume la guida; le guerre non scompariranno dalla faccia della terra mediante guerre giuste, ma piuttosto attraverso la smilitarizzazione della società in tutti i settori. Ogni forma di azione sociale e pubblica nel suo piccolo contiene in sé una parte di responsabilità per le conseguenze a livello globale: anche il mezzo cattivo impiegato con le migliori intenzioni possibili non raggiungerà il suo scopo, finendo piuttosto per distruggerlo. Un comportamento di sinistra, cioè basato su principi, significa anche il rifiuto di qualsivoglia tattica finalizzata al raggiungimento di scopi strategici. In ultima istanza è qui che si trova, da un punto di vista politico-morale, la radice dello stalinismo: dalla verità che viene taciuta perché favorirebbe, in una situa-

zione veramente o apparentemente critica; il nemico di classe, un filo diretto porta attraverso i grandi crimini fino al sistema della polizia segreta della RDT e alla distruzione di quelle grandi speranze per le quali centinaia di migliaia di socialisti, in buona fede, hanno messo a repentaglio la loro vita, spesso perdendola. Per la sinistra anche il più piccolo dei compromessi tattici contiene il germe dell'autoannullamento, perché per essa non è in gioco tanto il successo pragmatico quanto la verità della critica dell'esistente. Anche dell'opera marxiana resterà ciò che ne costituisce l'*ethos* scientifico: il metodo con cui Marx e tutti i marxisti seri dopo di lui hanno perseguito, con impegno, l'interesse conoscitivo della decostruzione delle forme di dominio.

9. *Il metodo politico di sinistra è la chiarificazione intellettuale (illuminismo) e non la fondazione di partiti.*

L'illuminismo, l'opera di chiarificazione intellettuale debitrice soprattutto di quella grande tradizione europea nota sotto il medesimo nome, ma che a un tempo risale ancora più indietro nella storia e si proietta oltre di essa, ha come tema i soggetti stessi da illuminare, coloro per i quali viene svolta l'opera di chiarificazione intellettuale. L'illuminismo è innanzitutto, e anche in ultima istanza, auto-illuminismo, non certo istruzione, didattica, trasmissione di sapere. È riflessione, non indottrinamento. L'organizzazione, in particolare modo quella di un partito, è in contraddizione con esso, sottrae ad esso, nonché a un effettivo agire politico di sinistra, le proprie chance. L'illuminismo, quale metodo della politica di sinistra, è testimonianza, resa pubblicamente, di singoli individui, collegata, interconnessa e mediata attraverso i più vari contesti; ma proprio e soltanto in quanto produzione non organizzata di analisi, giudizi e opinioni può trovare, ovvero mantenere, la sua identità nell'articolazione di una critica e di una insoddisfazione permanenti. I partiti, anche quelli "più a sinistra", si muovono necessariamente sul terreno dei compromessi tattico-strategici, della ricerca del compromesso tra quanto è ritenuto vero e giusto e il livello di consapevolezza degli elettori o gli interessi politico-reali dei partner di coalizione. Tutto questo vale comunque per gli Stati costituzionali liberal-democratici; in quelli che furono del «socialismo reale» i partiti, ovvero "il" partito, hanno assunto una funzione di chiarificazione illuministica senza auto-chiarificazione, che poi necessariamente si è trasformata in indottrinamento e messa sotto tutela, mediante i propri tabù e le proprie menzogne.

10. *Essere di sinistra consiste nel piacere intellettuale di aver sempre ragione.*

Se essere di sinistra significa la rinuncia all'assunzione della cosiddetta «responsabilità politica» nella forma della concreta assunzione di incarichi e posizioni di potere, giacché tale rinuncia costituisce il presupposto di un pensiero politico libero, critico e «senza riguardi», allora un tale orientamento e decisione esistenziale a favore dell'impazienza e dell'insoddisfazione, come stato duraturo di assenza di potere istituzionale, contiene anche una com-

pensazione inestimabile e incomparabile: il piacere di avere ragione. Tale piacere non va confuso con il prepotente volere aver sempre ragione sofisticato che perseguita a morte la lepre della realtà tra due isticri scaltriti ma inattivi. E assenza di potere non va neppure confusa con impotenza. Piuttosto l'impegno di sinistra è consapevole di non avere da realizzare alcun progetto, quanto piuttosto di dover confrontare la realtà con le sue possibilità migliori, nonché del fatto che ogni realizzazione, anche quella della migliore delle possibilità, non sarà mai motivo sufficiente per potersi dichiarare soddisfatti, quanto piuttosto oggetto di una critica rinnovata e più radicale.

Per la sinistra anche i grandi successi conseguiti lungo la via infinita della chiarificazione illuministica contengono in sé, in misura ancora maggiore, fallimenti, mancato raggiungimento dell'obiettivo ottimale, aspettative non realizzate. Al "principio speranza" viene a corrispondere il *principio insoddisfazione*, che costituisce la vera e propria fonte di energia della sinistra. L'insoddisfazione di principio però non può commettere errori nei suoi giudizi analitici, perché riflette una congiuntura intellettuale e psichica di distanza critica, innanzi alla quale nessuna realtà può resistere e trovare apprezzamento. Essa è certamente bene in grado, proprio perché dispone della bussola della critica al dominio, di distinguere tra cattivo e meno cattivo. Ma la sensibilità della sinistra per tutte le forme di disegualianza socialmente imposte impedisce che essa possa asserire, in relazione a un determinato stato di cose: «è fatta»; piuttosto, fa sì che si cerchi senza tregua «sulla terra tutto quel che c'è di veramente cattivo» fornendo ovunque le prove della sua esistenza. Ed è bene che sia così.

17. «La vera politica non può procedere di un passo senza aver prima reso omaggio alla morale»¹

Morale ed etica hanno difficoltà a lasciarsi coniugare con la politica. Nessun pregiudizio si dimostra più difficile da estirpare di quello secondo cui la morale non avrebbe nulla a che fare con la politica. Il politico di successo sembra caratterizzarsi proprio per il fatto che, per lo meno a livello di tattica, non conosce scrupoli morali di sorta. Gli si possono pure attribuire dei valori morali, però quanto al suo modo di fare i conti con il potere non si desidera saper niente di preciso, a meno che non si tratti di un avversario dichiarato. Ma gli stessi "avversari politici dichiarati" non valuteranno criticamente le tecniche di gestione del potere da parte dei colleghi sulla base della loro moralità quanto piuttosto, possibilmente, allo scopo di farle proprie o di farlo cadere, oppure, qualora se ne dia la possibilità, di tributare loro riluttanti e in segreto il loro rispetto. L'indignazione morale nei confronti di azioni eticamente dubbie, che, se rese di pubblico dominio, dovrebbero anche essere pubblicamente condannate, resta qualcosa di ampiamente estraneo alla classe politica. Che si tratti di avversari oppure di alleati, sono professionisti della conservazione del potere e sanno che in questo business spietato, in cui al successo, alla pienezza del potere e alla gloria possono far seguito repentine cadute nella perdita del potere e l'oblio (per tacere di aspetti peggiori)², ciascuno deve cavarsela da sé per cercare di mantenersi sul seggiolino eiettabile della giostra del potere.

All'interno di nessuna classe sociale o gruppo professionale regna così poca solidarietà e la concorrenza è così marcata come nell'ambito politico, e questo ben al di là dei confini nazionali. I capi di Stato che ieri ancora si abbracciavano e si dicevano «amici», domani, quando l'uno o l'altro avrà perduto le elezioni o sarà stato cacciato via da un concorrente baciato dal successo, non vorranno più saperne un bel nulla dei loro sfortunati omologhi. Soltanto finché uno è al potere viene rispettato e adulato, elevato al rango di partner in affari in quanto membro della classe politica internazionale, indipendentemente da come abbia conquistato il suo potere o da come lo eserci-

ti al momento. I casi in cui capi di Stato particolarmente meritevoli di condanna morale, brutali o repressivi, siano stati dichiarati paria dalla classe politica si possono contare sulle dita di una mano: nessuno, dopo il 1933, ha interrotto le relazioni diplomatiche con la Germania di Hitler, nessuno le ha interrotte neppure con Pinochet o Ceausescu. Molti dei più terribili dittatori del secolo scorso, al contrario, furono in grado di imporsi come affidabili soci d'affari per i loro popoli solo grazie all'aiuto internazionale. L'amoralità è qui evidentemente sistematica. Che non ci si possa e debba intromettere negli "affari interni" di altri Stati non è che un argomento difensivo in maniera fin troppo evidente: in fondo, gli USA hanno rovesciato più governi sgraditi di qualsiasi altra nazione (per non parlare dei piani di eliminazione fisica di capi di Stato stranieri, provenienti direttamente dalla scrivania del presidente).

A dispetto di questi pochi casi di eliminazione fisica di colleghi, all'interno della classe politica sembra dominare un cameratismo omertoso e in parte inconsapevole. Indipendentemente dalla rispettiva provenienza politica e dalle diverse modalità di carriera, si nutre rispetto per i meccanismi di conquista, di conservazione e, quando sia giunta l'ora, anche di perdita del potere (proprio da questi ultimi tutti i governanti possono trarre lezioni interessanti). Ciò non crea certo un'atmosfera di solidarietà fraterna – come accennato: si "gioca", al contrario, l'uno con l'altro – ma sicuramente una determinata collegialità professionale. E giacché persino il politico apparentemente "più democratico" sa molto bene (e cioè meglio dei suoi più accaniti concorrenti, e più precisamente della stampa scandalistica più critica), che la sua ascesa al potere, se giudicata sulla base di criteri di riferimento etici, di decenza e morale civica, evidenzia molti lati oscuri e che spesso ha nascosto ben più di uno «scheletro nell'armadio» (solo le biografie successive provvederanno, in parte, a fare le ricerche del caso)³, percepisce una segreta simpatia persino nei confronti dei più ambigui colleghi di successo. Finché sono suoi partner d'affari non li valuterà sulla base di criteri morali. Per tranquillizzare l'opinione pubblica, di tanto in tanto irritata a causa di tali rapporti, si parla qui da noi di recente di un «dialogo critico»⁴, il che non significa nient'altro se non che la morale e i criteri di valutazione etici non hanno niente a che fare con la politica. Una certa politologia, con la sua funzione formativa e informativa nei confronti dell'opinione pubblica, dà il suo contributo per giustificare e appoggiare analiticamente e categorialmente questa esclusione della morale. Essa si attiene alla realtà, e difatti la storia della politica, in quanto storia di relazioni di potere, è tutt'altro che una scuola di moralità.

In generale si può fare affidamento di regola sull'amicizia amorale tra le classi politiche perfino al di là del profondo fossato dell'ostilità professionale di precetto. Esiste una specie di codice non scritto di rispetto reciproco per la lealtà politica al sistema, una specie di etica di servizio. Esempio, al riguardo, può essere considerato il modo in cui gli alleati occidentali, in particolare la dirigenza politico-militare inglese con la sua estrema coscienza di classe, trattarono la resistenza tedesca prima, durante e dopo la seconda guer-

ra mondiale. Senza alcun dubbio gli alleati furono avversari e nemici acerrimi e senza compromessi del Reich tedesco (il che spiega la loro richiesta di una capitolazione senza condizioni), ma questa avversione riguardava quasi esclusivamente le ambizioni militari e di potenza tedesche, finalizzate alla conquista di un'egemonia continentale (e poi più ampia), e non la politica razziale e di sterminio del regime nazista negatrice di ogni morale, consuetudine e decenza. Gli uomini e le donne della resistenza tedesca, invece, in particolare coloro che più tardi sarebbero stati conosciuti sotto il nome di «circolo di Kreisau», erano innanzitutto mossi da una motivazione etica. Per loro il regime nazista rappresentava chiaramente l'incarnazione del male, indipendentemente dalla sua politica catastrofica per il futuro della Germania. I rappresentanti inglesi e americani con cui gli oppositori tedeschi presero contatto verso la fine degli anni Trenta, ebbero nei loro confronti un atteggiamento più che diffidente, in quanto non nutrivano alcun interesse per i loro principi morali, erano «adepti della *Realpolitik*» e nei confronti delle strategie a loro volta real-politiche di Hitler nutrivano senz'altro un certo grado di comprensione professionale, benché quali rappresentanti degli interessi dei loro governi combattessero contro di esse. Se ricevevano gli oppositori e i cospiratori tedeschi con scetticismo e riserbo (cosa che si verificò comunque in maniera molto limitata), non era per via delle prospettive di successo, presumibilmente scarse, di costoro, quanto piuttosto perché vedevano in loro dei traditori della loro patria. Il traditore della patria appariva ai loro occhi come un traditore della classe politica: egli scardina le regole, ferisce l'onore professionale del servitore leale, e questa gente «senza onore» non la si vuole come partner politico. Le reazioni dei governi alleati al fallito attentato contro Hitler non evidenziarono altro che sentimenti di astiosità e disprezzo, mentre inconsciamente traspariva l'accusa di comportamento antipatriottico. Anche dopo la guerra gli avversari dichiarati del nazionalsocialismo vennero trattati peggio, trattenuti più a lungo come prigionieri di guerra che non gli ubbidienti servitori della dittatura, con i quali ben presto si ebbe modo, allo scopo di ricostruire lo Stato e le forze armate tedesche, di entrare in buoni rapporti d'affari. Una volta traditore, per sempre traditore, recita un proverbio tedesco; la dimostrata solidarietà di classe nazionale quale adempimento del dovere era ed è una virtù politica di cui si può fare sfoggio ovunque.

Se una tale solidarietà di classe sovranazionale, a livello di professionalità moralmente neutrale, venne esercitata nei confronti di un regime sulla cui infamia non poteva sussistere alcun dubbio (e ciò fin dal principio!), allora in casi meno drammatici e univoci ritroviamo una complicità così chiara a livello di governo da rendere evidentemente impossibile una «politica vera», cioè una politica estera orientata moralmente. Il giudizio morale si scontra qui con un'etica professionale che è manifestamente orgogliosa della sua immunità nei confronti di contestazioni morali. Nel caso in cui, nonostante tutto, le grandi potenze, prime fra tutte gli USA, adducono motivazioni morali per giustificare specifiche strategie di politica estera, allora non ci si può so-

trarre al sospetto che si tratti semplicemente di una morale guidata da interessi, selettiva.

Ma allora il pregiudizio citato al principio, secondo cui la politica e la morale non hanno nulla a che fare l'una con l'altra, e che vuole la politica normale, buona, efficiente, valutata e giudicata sulla base di criteri differenti da quelli della morale, è dunque giustificato? Allora, non è affatto un "pregiudizio"?

A livello di prassi politica sembra essere così, il che non significa però che la politica costituisca un campo sociale caratterizzato da particolare amoralità, abiezione o, addirittura, legittimazione del crimine; è solo che i valori morali hanno qui, per dirlo con una formula prudente, una qualche minore validità e godono di un poco meno di rispetto, devono fare i conti con meno tabù e limiti che non nella vita civile borghese. Kant ha esplicitato questo nesso nella prima appendice al suo scritto *Per la pace perpetua*. Dopo aver elencato, in maniera quasi machiavellica, le «massime sofisticate» della dominante *Realpolitik*, scrive, riguardo alla solidarietà di classe degli uomini di Stato delle grandi potenze:

Da queste massime politiche, però, nessuno ormai si lascia più ingannare, poiché sono già tutte universalmente conosciute e non è neppure più il caso di vergognarsene come se l'ingiustizia fosse troppo palese. Dato che le grandi potenze non si vergognano mai del giudizio della massa, ma solo si vergognano l'una dell'altra e, per quel che riguarda quelle massime, ciò che può loro far vergogna non è tanto la pubblicità, quanto l'insuccesso di esse (visto che circa la moralità [cioè l'«amoralità»] delle massime si trovano tutte d'accordo), così rimane loro sempre l'onore politico su cui possono fare sicuro affidamento, cioè l'onore derivante loro dall'aumento della loro potenza qualunque sia il modo con cui tale aumento sia stato conseguito.⁷

Ma se noi, per un momento, accettiamo, a livello argomentativo, la morale come una categoria di valutazione irrilevante per la prassi dell'agire politico, ciò significa che essa è assolutamente estranea all'essenza della politica? La domanda, in verità, trova risposta da sé, ovvero ad essa è già stata data risposta, in modo univoco e con tutta l'enfasi di cui il pensiero filosofico impegnato sia capace, vale a dire con la scoperta/invenzione della dimensione politica emersa nel radicale dialogo-interrogazione di Socrate e Platone. Giacché la filosofia sistematica "moderna" prende il via con la domanda: «In che modo si deve vivere?», che a sua volta è strettamente legata alla domanda circa le condizioni di un buon ordine politico della comunità, della polis⁸. Socrate avanzò pungenti critiche contro la protervia, l'arroganza e l'ignoranza intellettuale e politica degli *opinion makers* pubblici così come dei rappresentanti eletti del popolo. Socrate, e più tardi l'Accademia platonica, portarono avanti una "critica della politica", allo scopo di valutare la politica sulla base dei parametri del vero, del buono e del bello e di investire dunque l'uomo di Stato del compito di occuparsi *in primis* della propria formazione spirituale quale presupposto per l'assunzione di incarichi di governo (il celebre «conosci te stes-

so») e, in secondo luogo, di riconoscere quale vero compito della leadership politica quello dell'educazione e della formazione spirituale del popolo alle virtù morali. La politica, cioè l'agire pubblico, dovrebbe essere al servizio di valori morali comprovati filosoficamente, sforzandosi giorno per giorno di tradurli in realtà. L'insoddisfazione di Socrate per la carente coscienza politica dei suoi concittadini, per la morale pubblica sottodeterminata e per l'ineadeguatezza, misurata con parametri filosofici, dei grandi leader del suo tempo costituì l'impulso alla base del suo operato pubblico come istanza critica. Per Platone, dopo la morte di Socrate, valse qualcosa di simile: la fondazione della sua Accademia si deve, come già accennato, all'insoddisfazione per la realtà politica della sua polis-patria Atene, e l'unica speranza o soluzione duratura per una convivenza pacifica tra gli uomini all'interno di stabili comunità politiche la intravide, come si cita spesso, nel fatto che i re si sottoponevano allo studio della filosofia oppure che i filosofi stessi divenissero re.

Questo solo per ricordare e motivare la constatazione secondo cui la morale e la politica furono pensate originariamente insieme e che, per seguire ora un altro filone di discorso, la dinamica della dimensione politica, in quanto indagine critica e giudizio morale, deriva dall'insoddisfazione nei confronti dell'esistente, di ciò che è stabilito, delle forme di manifestazione storicamente specifiche ma strutturalmente imparentate tutte all'«arroganza del potere»⁷. E l'"altro filone" è, evidentemente, quello che riallaccia la decisione a favore di una tradizione storica dell'«ottimismo del fallimento», con una concezione della topografia politica "di sinistra" nei termini di quell'atteggiamento che trae le sue motivazioni e la sua forza dalla protesta morale contro l'ingiustizia, la disuguaglianza e tutte quelle strutture sociali che fanno dell'essere umano un essere umiliato, sfruttato, non libero. La sinistra rappresenta un atteggiamento morale, o, per rovesciare la formulazione del concetto: chi comprende la politica principalmente secondo categorie morali e agisce sulla base di principi morali è "di sinistra". Detto in modo ancor più estremo, la tesi suonerebbe così: l'essenza della morale è politica e l'essenza della politica è morale. Chi intenda parlare di politica non può tacere della morale⁸. In tal modo ci si viene però di nuovo a trovare in una posizione di sinistra. Se si identifica l'essere "di destra", abbreviando schematicamente, con un atteggiamento piuttosto conservatore, rivolto all'indietro, con la volontà di ristabilire il vecchio, con l'essere pragmatici, evolutivi, realistici, allora essere di sinistra significa essere insoddisfatti nei confronti dell'esistente e orientarsi verso il nuovo, il futuro, giudicare in modo rivoluzionario e morale anziché realistico.

A questo punto, però, la citazione kantiana contenuta nel titolo di questo capitolo richiede una giustificazione un poco più accurata. Non è forse Kant il vero e proprio testimone principale a favore di una fondazione morale della politica, della tesi secondo cui i giudizi morali sulla politica, da quelli di principio fino a quelli quotidiani, costituiscono gli unici giudizi veramente rilevanti, degni di ogni sforzo di pensiero, anzi, che sono i soli a meritare il nome onorifico di giudizi? Giudicare significa liberarci dalle ferree leggi del

fato, divenire noi stessi, trovare il nostro posto in questo mondo, dare al mondo stesso un senso, riconoscere nel particolare l'universale, giacché tutti i giudizi sono a un tempo spiegazioni di principi, e giudicare significa anche arrischiare un nuovo inizio⁹. Un nuovo inizio significa però, contemporaneamente, continuare a porre sempre di nuovo la questione della verità, l'antica domanda intorno a una vita buona (Kant: «Che cosa dobbiamo fare?»), e non collocarla storicamente, relativizzandola, in un processo storico "oggettivo", operazione questa attraverso la quale la "verità" e la "morale" finirebbero per perdere il loro carattere di criterio di misura assoluto e provocatorio. L'enorme sforzo di pensiero della filosofia condusse, per quanto concerne la morale pubblica per la comunità, alla fondazione di norme morali prima di qualsivoglia esperienza, *a priori*, in modo assoluto e non relativizzabile o limitabile da chicchessia o alcunché. Una «critica dell'ideologia» – nei termini in cui oggi viene condotta da una parte interessata – storica, sociologica e culturale dei diritti inviolabili dell'umanità Kant l'avrebbe rifiutata in modo assoluto, ricorrendo al disciplinato trasporto del suo linguaggio filosofico. I diritti umani come invenzione puramente europea e strumento particolarmente sottile dell'egemonia postcoloniale sulle società extraeuropee: questo sarebbe stato per Kant un "pensiero" particolarmente perfido, soprattutto, però, un pensiero incapace di reggere ad alcuna logica filosofica, un'idea che poteva sopravvivere solo ai potenti:

Il diritto degli uomini deve essere tenuto come sacro, per quanti sacrifici ciò possa costare al potere dominante. Qui non è possibile fare due parti uguali e immaginare il mezzo termine di un diritto pragmatico-condizionato (a metà starda tra l'utile e il diritto), ma davanti al diritto ogni politica deve piegare le ginocchia e solo così essa può sperare di pervenire, sia pure lentamente, a quel grado in cui le sarà dato brillare di durevole splendore.¹⁰

La politica inizia quindi a «brillare» quando si assoggetti al diritto della morale, alla legge morale.

Può anche darsi che tutto ciò suoni moralmente ancora assai poco cogente, ma non lo è in nessun caso dal momento che Kant ci fornisce due criteri validi in qualsiasi momento: qual è lo scopo della politica, e quali ne sono i mezzi? Lo scopo della politica può essere determinato al modo di un "tema con variazioni": è lo stabilimento della libertà (Hannah Arendt), la «felicità del pubblico» (Kant) – dove però "felicità" è da intendersi come una categoria morale-etica e non materiale nel senso dell'"essere felici" sensibile – o ancora il riconoscimento della funzione regolativa dell'idea di umanità per ogni singola azione:

Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo.¹¹

Nessun teorico della politica ha articolato concettualmente e formulato in modo così esatto come Kant la relazione tra scopo e mezzo nell'ambito del

rapporto tra governanti e governati, dominatori e dominati quale problema di un'antropologia radicale dell'umanità. Alcune pagine dopo la formulazione, appena citata, dell'«imperativo categorico» si legge, e questa è una delle più grandi e audaci dichiarazioni dell'illuminismo europeo:

Ma l'uomo non è una cosa, quindi non è un oggetto impieicabile semplicemente come mezzo, perché in tutte le sue azioni deve essere sempre considerato come un fine in se stesso. Di conseguenza non posso assolutamente disporre dell'uomo nella mia persona per mutilarlo, danneggiarlo o ucciderlo.

Quali conseguenze politiche tutto ciò comporti, Kant ha avuto modo di esporlo altrove: significa, ad esempio, che la conduzione di guerre, servendosi di soldati, così come ogni altra forma di strumentalizzazione di esseri umani a fini politici di dominio e potenza, è moralmente condannabile. Tali strumentalizzazioni e manipolazioni non possono essere giustificate rimandando al cosmo, nel senso che l'essere umano sarebbe solo un minuscolo elemento di esso, e sarebbe dunque permesso sacrificarlo alla storia o alla fama dei grandi.

Infatti di fronte all'onnipotenza della natura, o piuttosto di fronte alla per noi non accessibile causa prima, anche l'uomo è certamente soltanto un'inezia. Ma che anche i sovrani della sua stessa specie lo considerino e lo trattino come tale, vuoi caricandolo di pesi come un animale per farne un mero strumento dei loro disegni, vuoi nei loro conflitti opponendo uomini ad altri uomini per farli massacrare, ciò non è affatto un'inezia, ma il rovesciamento del fine ultimo della creazione.¹²

Quel principio apriorico, fondato sulla ragion pura, secondo il quale non solo il singolo individuo va considerato sempre quale fine supremo dell'agire politico, impone altresì di onorare sempre nella sua persona l'intera umanità, cioè di riconoscerla quale fine e mai di utilizzarla (sfruttarla) come mezzo – un tale principio possiamo definirlo il principio fondamentale di ogni politica vera la quale, sotto i riflettori dell'opinione pubblica, "rende omaggio" alla morale quale istanza etica. Considerarlo come criterio di valutazione del giudizio, ovvero come bussola per orientarsi al momento delle concrete situazioni decisionali politiche, porlo alla base delle decisioni strategiche di fondo non dovrebbe riuscire difficile: ma quale politica attuale potrebbe superare l'esame di questo metro di misura rigoroso, che non è possibile «tagliare in due», che non ammette alcun «mezzo termine pragmatico»? Il diritto dell'umanità, i diritti umani sono indivisibili e il loro rispetto non ammette alcun compromesso né riguardo. Si prenda però l'attuale politica relativa al diritto di asilo per i profughi: considerare l'intera umanità come fine in ciascun singolo caso, in ciascuna persona significa che in ciascun profugo espulso contro la sua volontà e costretto a fare ritorno a un'esistenza esposta al pericolo nella sua terra d'origine viene offesa e colpita l'umanità intera. Oppure, come potrebbe giustificarsi innanzi all'umanità una politica economica che punta all'isola-

mento sistematico dei paesi ricchi a spese dello standard di vita dei "due terzi" più poveri? O ancora, che ne è della responsabilità nei confronti delle generazioni future nel caso della politica industriale che non solo pratica lo sfruttamento abusivo e senza ostacoli delle risorse non rinnovabili a scopo di profitto a breve termine, lasciandosi alle spalle il deserto, che non solo produce buchi nell'ozono e distrugge giornalmente centinaia di specie di piante e animali, ma che lascia dietro di sé, con le "scorie" generate dalla produzione di energia atomica, una bomba a tempo mortalmente pericolosa? Vogliono farci credere che le varie discariche e i centri di raccolta di materiale radioattivo sarebbero «sicuri per mille anni», ma si provi a immaginare, anche solo una volta, che i signori del tardo Medioevo, le cui cattedrali sono per noi ancor oggi oggetto di meraviglia, avessero praticato allora una tale "politica energetica", a causa della quale oggi centinaia di migliaia di persone dovrebbero andare incontro a una morte miserabile... La determinazione dell'«imperativo pratico», dell'umanità quale suo fine supremo, e della sua «felicità» quale supremo fine politico, di conseguenza, non è affatto un'operazione puramente astratta e generale come potrebbe apparire. Quell'imperativo può essere declinato fin nelle conseguenze più concrete che un certo tipo di politica può avere per il singolo individuo, che a sua volta funge da rappresentante dell'intera umanità. Esso trova riscontro nella dottrina dell'amore di Cristo: «Quello che avete fatto a uno di questi fratelli più piccoli, l'avete fatto a me», così dirà il re dei cieli nel giudizio universale, e «Quello che non avete fatto a uno solo di questi fratelli più piccoli, non l'avete fatto neppure a me» (Matteo 25,40.45).

La "rivoluzione" della dimensione politica che Kant fonda filosoficamente e sistematicamente inizia nel piccolo, anzi, trova il suo luogo più importante «nell'interiorità dell'essere umano», là dove questi intraprende da sé il cammino che conduce all'uscita dallo stato di minorità, imputabile a se stesso, senza attendere che un altro, un governo, un superiore, una società già divenuta maggiorenne lo induca a imboccare il camminare a testa alta; invece

di lasciare che fossero altri fino a quel punto a pensare per lui ed egli si limitasse semplicemente a imitarli oppure di lasciarsi menare come un cagnolino, osa egli stesso avanzare con i propri piedi piantati sul terreno dell'esperienza sia pure traballando.¹³

L'affermazione secondo cui in una società non emancipata, non solidale, egoistica ecc. non sarebbe possibile condurre una vita basata sui principi morali della solidarietà umana e degli imperativi di quest'etica non è altro che un comodo pretesto, espressione di un atteggiamento di codardia, forse anche di debolezza e angoscia al cospetto delle difficoltà che potrebbero insorgere allorché ci si richiami dappertutto alla morale e ci si veda costretti a farne la regola della propria condotta.

Uno degli assi centrali della politica "vera" fondata moralmente è costituito dall'orientamento verso il singolo individuo e verso il genere umano, in

quanto fini supremi dell'agire. Ciò costituisce la guida per l'orientamento di chi agisce e il criterio di misura per i cittadini che giudicano le azioni dei loro rappresentanti. Mai mezzo, sempre e solo fine. Di una politica che sia pronta a inchinarsi innanzi alla morale fa parte, però, perché possa essere riconosciuta come «vera» anche un secondo «imperativo pratico», e cioè quello del suo carattere pubblico. «Far uso pubblico della ragione in tutti i campi»: questa espressione costituiva parte della risposta alla domanda: «Che cos'è l'illuminismo?»¹⁴. Nella seconda appendice allo scritto *Per la pace perpetua* viene sostenuto al riguardo, con esplicito riferimento a un agire che si ponga come fine la pace:

Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è compatibile con la pubblicità, sono ingiuste. [...] Una massima infatti che io non posso rendere pubblica senza nel contempo pregiudicare con ciò lo scopo propostomi, che deve essere tenuto assolutamente segreto per riuscire, ch'io non posso confessare pubblicamente senza provocare la inevitabile resistenza di tutti contro il mio proposito, una tale massima non può produrre questa reazione necessaria e universale, e quindi comprensibile a priori, di tutti contro di me, se non a causa dell'ingiustizia di cui essa minaccia ognuno.¹⁵

Detto in modo più semplice: chi in politica, nella sua qualità di soggetto agente, abbia qualcosa da nascondere, chi non renda di pubblico dominio i suoi scopi e obiettivi, ha evidentemente la coscienza sporca, sa cioè che i suoi scopi e obiettivi non passerebbero l'esame delle loro motivazioni e dei loro contenuti umani. La «pubblicità» costituisce il presupposto necessario affinché una determinata politica possa dirsi morale. La formulazione è stata scelta con cautela e particolare attenzione: non tutto ciò che viene detto e spiegato pubblicamente dalla politica è per questo *eo ipso* moralmente indubitabile e buono. Ma la formula kantiana deve comunque valere quale criterio generale. Tanto per fare riferimento a un esempio storico attuale: la dirigenza nazional-socialista, decisamente poco abbottonata dal punto di vista propagandistico, non ha mai osato rendere pubblicamente noti i suoi veri scopi; si parlava sì, spesso, apertamente di «vite non degne di vita», ma che a ciò dovesse far seguito l'eliminazione fisica di decine di migliaia di alienati mentali, venne taciuto e venne intuito solo da pochi; che «gli ebrei [siano] la nostra sventura», lo si poteva leggere a ogni angolo di strada, ma non che la loro espulsione e deportazione sarebbe finita nelle camere a gas: nessuno pensò che il popolo tedesco sarebbe stato capace di accettare tutto ciò senza un'aperta opposizione.

Insistere sul carattere pubblico della dimensione politica ci porta nuovamente in direzione delle sue fonti classiche e greche. La domanda socratico-platonica, ovvero greco-democratica, intorno a «quale sia il modo in cui si deve vivere» nasconde innanzitutto la tacita premessa secondo cui la risposta sarebbe identica e avrebbe l'identico significato tanto per il singolo individuo quanto per la vita della collettività. La morale privata e quella pubblica, le norme etiche a cui il singolo individuo accetta di attenersi e la sua etica poli-

tica della polis sono, anche se non assolutamente identiche nello specifico, comunque certamente compatibili, e in ogni caso tali da poter essere dichiarate pubblicamente. Nessuna dicotomia, quindi, tra un'etica dell'intenzione e una della responsabilità. Chi persegue esclusivamente la sua felicità privata, senza prendere parte alla vita politica della società, rinuncia alla possibilità di un'esistenza umana compiuta e completa. Hannah Arendt si spinge ancora più avanti nella sua interpretazione di queste posizioni kantiane:

Le massime private debbono esser sottoposte a una verifica mediante la quale io possa stabilire se dichiararle pubblicamente. Moralità definisce qui la convergenza di privato e pubblico. Insistere sulla privatezza delle massime significa il male. Il male è quindi caratterizzato dal tirarsi indietro dalla dimensione pubblica.¹⁶

Ciò può dare adito a fraintendimenti: non è il ritrarsi nella dimensione privata come tale ad essere "male", bensì lo è quando risulta connesso a massime di vita che temono e rifuggono le luci della pubblicità, giacché non potrebbero reggere al cospetto di nessun tribunale morale. In fondo, esiste anche il ritrarsi giustificato politicamente e moralmente di un Diogene, oppure di un democratico così impegnato come Henry David Thoreau, da cui proviene l'orgogliosa affermazione secondo cui in tempi d'ingiustizie pubbliche e di ipocrisia è la prigione l'unico luogo onorevole per un cittadino per bene. È necessario dichiarare qui esplicitamente che ciò di cui stiamo parlando non ha nulla a che fare con un qualche esercizio accademico, o con una presentazione neutrale in termini di valori e priva di qualsiasi obbligo, e che l'autore si riconosce personalmente in queste posizioni, le ha fatte proprie e si identifica con queste asserzioni?

Per finire, ancora un ultimo punto relativamente a Kant. Verso la fine di *Per la pace perpetua* si parla del ruolo critico della filosofia, ovvero dei filosofi nei confronti del potere. Kant ingiunge a quest'ultimo «di non lasciar scomparire o ammutolire la classe dei filosofi, bensì di consentirle di parlare pubblicamente», in quanto essa è «indispensabile per aver luce sui loro propri affari [di dominio e governo]». Assumere funzioni di governo in prima persona non è affare dei filosofi, né, si potrebbe aggiungere nella prospettiva della costellazione «destra e sinistra», è affare della sinistra, dell'istanza morale della coscienza critica della *res publica*. Con una diretta allusione alla famosa proposta avanzata da Platone e in relazione all'esempio, indirettamente tematizzato, del «re filosofo» sul trono prussiano, morto solo pochi anni prima, che come nessun altro monarca prima di lui aveva seppellito l'Europa sotto una spessa coltre di avventurose guerre, Kant osserva:

Che i re filosofeggino o i filosofi diventino re, non ce lo dobbiamo attendere e anzi neppure desiderare, poiché il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione.¹⁷

Che in tal passo Kant fraintenda Platone, probabilmente in modo consapevole, non ha qui alcuna importanza; ma l'analisi dell'intrinseca dinamica corrottrice del potere politico, la verità, addirittura per legge di natura, secondo cui il potere finisce per istupidire persino i buoni, viene qui probabilmente, per la prima volta, formulata da un filosofo come una verità pacifica e ovvia. In questa sobria constatazione è contenuta l'intera storia, senz'altro da definirsi tragica, del socialismo statalizzato e militarmente armato fino ai denti del ultimo secolo, che sulla base delle sue pretese intendeva tradurre la ragione in realtà. Una volta «in possesso della violenza» anche i socialisti assistettero «inevitabilmente» alla corruzione del «libero giudizio della ragione». Questo libero giudizio razionale non è però altro che l'imperativo che richiede di sottomettere se stessi, il proprio agire e le proprie strategie alla morale, di lasciarsi illuminare politicamente da essa. Poiché essa ha creduto di poter sbugiardare, mediante l'esercizio reale del potere, le tesi astratte e irreali di un filosofo vecchio di duecento anni, di poterlo confutare empiricamente, la "sinistra organizzata", con le sue smanie di potere e la sua smemoratezza morale, è andata incontro a un miserevole fallimento, trascinando con sé nella rovina un'ampia fetta della storia e dell'autocoscienza della sinistra, che erano state conquistate a prezzo di duri sacrifici e grande idealismo.

Un orientamento politico che cerchi di sottrarsi a Kant può darsi solo al prezzo della rinuncia a criteri morali e fini al servizio dell'umanità. Una tale forma di agire non corrisponde in alcun modo al concetto della "politica vera", bensì consiste, nel migliore dei casi, nella pratica efficiente, competente e professionale dell'esercizio e del consolidamento del potere. Una politica vera non può compiere alcun passo senza prima aver reso omaggio al suo precettore, Immanuel Kant.

18. L'atteggiamento scientifico

Oggi, dopo Hiroshima e Chernobyl, una politica amorale rappresenta un pericolo mortale per tutti. Anche per i politici. Allo stesso modo la scienza. Una scienza apolitica e amorale, una scienza "pura", non possiamo più permettercela. Perciò, come sostiene Lev Kopelev, abbiamo bisogno di quello che può essere considerato il "testamento spirituale" di Sacharov, «la trinità di politica, scienza e morale».¹

L'imperativo kantiano secondo cui la politica non può fare alcun passo senza aver prima reso omaggio alla morale va preso oggi assai più sul serio (ammesso che ciò sia possibile), perché le conseguenze a lungo termine e gli effetti delle decisioni politiche hanno assunto una portata di gran lunga maggiore: Hiroshima e Chernobyl stanno lì come segni premonitori. Non si ricorderà mai con sufficiente frequenza e chiarezza il ruolo decisivo svolto dalla politica in queste due esplosioni epocali, e questo nonostante la realizzazione della bomba atomica e l'impiego dell'energia nucleare vengano considerate come il logico risultato dello spirito di ricerca umano, del progresso scientifico, della curiosità antropologicamente fondata e vengano quindi subordinate a una logica scientifica autonoma e immanente e non alla libertà di decisione umana. Quella di costruire "la bomba" fu invece una decisione politica (sotto il presupposto della guerra), così come politica fu la decisione a favore della produzione di energia mediante fissione nucleare: senza interessi politici e senza finanziamenti statali, né l'una né l'altra di queste due conquiste tecnologiche sarebbe stata realizzabile. E in ambedue i casi le riserve morali esistenti contro tali progetti vennero consapevolmente messe da parte: non vennero ignorate, bensì dichiarate irrilevanti.

Come è noto, la costruzione della bomba atomica fu portata avanti e completata proprio nel momento in cui già da tempo era chiaro che la Germania di Hitler non solo non sarebbe stata in grado di produrre armi atomiche, ma che, nel frattempo, non rappresentava più alcun pericolo dal punto di vista militare. La bomba atomica venne completata e poi impiegata non tanto

per costringere il Giappone, praticamente già sconfitto, a una capitolazione che fosse la più rapida possibile, bensì nella prospettiva strategica più a lungo termine di far comprendere inequivocabilmente all'Unione Sovietica, il futuro rivale a livello di politica di potenza, chi avrebbe plasmato l'ordine del dopoguerra e chi dovesse sottomettersi a chi? Venne però approntata dalla maggioranza degli scienziati coinvolti con la massima energia, perché non volevano essere derubati dei frutti del loro lavoro. Solo pochi di essi dopo la capitolazione della Germania si dichiararono a favore dell'interruzione del «Manhattan Project». Le riflessioni più stimolanti intorno a questa impresa furono, a mio giudizio, quelle sviluppate da Robert Oppenheimer quando si era a un passo dalla prima esplosione di prova nel deserto del Nevada presso Alamogordo. Esse ci dicono molto di più, sull'atteggiamento della scienza moderna, che non interi volumi dedicati alla sua filosofia: qui viene formulato concettualmente, nel modo più conseguente possibile, il patto demoniaco che la scienza "newtoniana" aveva stretto con se stessa per il dominio sulla natura (e infine anche sull'essere umano). Oppenheimer, infatti, in quelle ore, o minuti, di tensione della notte del 16 luglio 1945 ebbe modo di riflettere sulle tre eventualità che avrebbero potuto verificarsi: o la reazione a catena attesa non avrebbe avuto luogo e quindi non sarebbe accaduto nulla; oppure i calcoli, che contemplano sempre un elemento di incertezza, erano giusti e la bomba sarebbe esplosa secondo programma; o ancora, la reazione a catena avrebbe potuto prolungarsi al di là del materiale fissibile previsto e «avrebbe fatto saltare in aria» letteralmente il mondo intero. Oppenheimer riteneva che quest'ultima fosse un'eventualità senz'altro realistica e nondimeno diede il suo assenso all'esecuzione dell'esperimento, accettò consapevolmente il rischio (come i suoi altri colleghi che in quel momento probabilmente la pensavano come lui)². A Chernobyl, in seguito, quella reazione a catena, allora tenuta ancora sotto controllo, ha finito invece per rendersi autonoma, giacché, come è noto, il reattore difettoso è tutt'altro che sotto controllo, è una bomba a tempo ticchettante, il prodotto di un atteggiamento scientifico che alla domanda intorno all'essere umano e ai suoi bisogni reagisce esclusivamente con una scrollata di spalle.

Distuggere la «trinità di politica, scienza e morale», sottrarre alla politica la morale e alla scienza i parametri etici di valutazione, poiché sarebbero apparentemente superati, irrealistici, d'ostacolo al progresso e privi di efficacia, costituisce una componente del progetto della modernità. Questa eliminazione della morale dalla politica viene sospinta attualmente verso nuovi estremi³ con la parola magica "globalizzazione". Dietro a tutto ciò si cela la decisione delle frazioni politiche più forti dei paesi industriali di rifiutare la responsabilità delle conseguenze sociali dell'imposizione integrale tenacemente perseguita delle leggi di mercato all'interno e all'esterno, a livello nazionale e «globale», attribuendo ad esse semplicemente lo status di inevitabili «fenomeni collaterali» delle leggi economiche naturali. Non c'è bisogno di soffermarsi su cosa s'intenda con conseguenze sociali di una conseguente

sottomissione della produzione e riproduzione sociale alle leggi del mercato e del profitto; si tratta dell'aumento della disoccupazione e della strutturale superfluità di un numero sempre maggiore, più esseri umani, giovani, vecchi, malati, nei paesi industriali nonché della crescita mondiale di fenomeni quali povertà e fame a fronte della sovrapproduzione per le privilegiate metropoli, tra cui infine di un "terzo mondo" anch'esso polarizzato in modo estremo. L'analisi marxiana della società capitalistica della prima metà del diciannovesimo secolo, improvvisamente, e cioè con il crollo dei «paesi del socialismo reale» e la fine dei grandi movimenti dei lavoratori, che furono per l'appunto anche grandi movimenti di ispirazione morale, ridiventa attuale, senza però trovare ora un terreno fertile di forze sociali in possesso dell'ottimismo e della forza interiore per denunciare il principio della massimizzazione del profitto come «legge più stupida del mondo»⁵. I regimi comunisti hanno saputo discreditarlo con tale successo e così radicalmente le alternative socialiste alle leggi individualistiche del profitto, che ci troviamo ancora alla loro mercé, in quanto principi non solo palesemente di maggior successo storico, ma anche apparentemente ragionevoli e privi di alternative. Come è noto una testa particolarmente fine ha riconosciuto in tutto ciò la «fine della storia», a cui nel frattempo saremmo giunti...

Quella strategia socio-politica, che ha finito per trovare la sua formulazione comparativamente più chiara nei «criteri di Maastricht», attualmente evocati in continuazione, trasforma la politica dei singoli Stati membri dell'UE, i loro governi e parlamenti in esecutori delle leggi dei mercati finanziari, degli interessi del grande capitale, delle banche e dei gruppi multinazionali attivi a livello mondiale⁶. Ma si tratta, vogliamo sottolinearlo, di una strategia consapevole, di decisioni politiche nell'interesse, e con l'attivo sostegno, di una clientela sociale la quale, economicamente forte e socialmente privilegiata, trae enormi vantaggi da questa politica economica e sociale, mentre, contemporaneamente, la politica si sottrae alle responsabilità per gli effetti negativi di una conseguente economia di mercato, appellandosi alle necessità oggettive imposte dalla globalizzazione. La perdita di moralità, la "smoralizzazione" della politica significa quindi il rifiuto dell'obbligo di prendersi carico di quanti vengono espulsi dal processo di produzione, che vengono relegati ai margini dalla mostruosa forza centrifuga dell'economia di mercato, dei quali finora si è preso cura – e al momento continua a farlo – lo «Stato sociale». In tal modo non è più possibile legittimare l'assistenzialismo dello Stato sociale con il calcolo economico dei profitti privati; o quantomeno non lo è più in nome degli interessi della classe dominante alla stabilità, i quali, in realtà, sono stati il vero movente, neppure troppo nascosto, della legislazione sociale degli inizi del diciannovesimo secolo: solo che allora esisteva ancora il "pericolo rosso" di un movimento dei lavoratori social-rivoluzionario.

In ultima istanza, l'impérativo secondo cui l'atteggiamento che dovrebbero assumere i forti nei confronti dei deboli, i privilegiati verso i meno privilegiati, i ricchi rispetto ai poveri, gli abbienti nei confronti dei non abbienti sa-

rebbe quello della solidarietà sociale può essere fondato solo moralmente. Su ciò insistette e insiste l'etica statale di Confucio, e qualcosa di simile ha cercato di predicarlo ai potenti nell'Europa capitalistico-industriale l'etica sociale cristiana. La prassi eticamente fondata della solidarietà sociale rientra a sua volta tra le finalità della politica come impegno pubblico nei confronti delle questioni di interesse generale, della *res publica*. Il posto di lavoro è più ed altro che una categoria tecnico-economica: a chi manca vien meno anche il rispetto di se stesso, il riconoscimento della propria utilità per la società, della propria dignità, senza di cui divengono impossibili il «camminare a testa alta» e la partecipazione alla vita politica della comunità. L'assistenza per malati e anziani è un compito sociale la cui privatizzazione, ossia individualizzazione, tocca la politica nella sua essenza. Privata delle sue motivazioni e obbligazioni morali, essa viene ridotta alle tecniche di dominio della conquista e del mantenimento del potere e il suo scopo più elevato, il compito senza fine della creazione di libertà (Hannah Arendt) scompare dall'orizzonte della coscienza pubblica. Hiroshima e Chernobyl sono metafore reali di uno sviluppo politico pianificato letteralmente mortale. «Maastricht» potrebbe un giorno divenire, a sua volta, un simile concetto epocale: le parole chiave sono l'eliminazione della solidarietà sociale (con conseguente aumento della criminalità e della tossicodipendenza), la crescente discrepanza a livello mondiale tra sovrasviluppo e sottosviluppo, le distruzioni ecologicamente irreversibili dell'ambiente. Non vi è nulla, in tali processi, di spontaneamente naturale, oggettivo, conforme a leggi, inarrestabile; essi sono, nella loro totalità, riconducibili a decisioni prese da governi, burocrazie e parlamenti, decisioni che vengono tutte accompagnate e fondate dalla scienza. All'esclusione della morale dalla politica corrisponde l'eliminazione della morale dalla scienza: agli sforzi diretti (che occorre intraprendere) contro questi processi di erosione, dettati da interessi, a favore di una politica che si orienti sulla base di norme etiche, corrisponde l'insistenza su un atteggiamento scientifico parimenti valutabile sulla base di criteri morali⁷.

Non è certo possibile confrontare e mettere in relazione la scienza e la politica dal punto di vista delle qualifiche richieste, delle capacità tecnico-metodiche e dell'oggetto materiale del loro operare; lo è però, senza alcun dubbio, per quanto concerne gli atteggiamenti assunti da politici e scienziati e che, secondo una prospettiva normativa, dovrebbero essere assunti in generale. «Personalità in campo scientifico la possiede solo chi sta *esclusivamente al servizio della cosa stessa*», così si esprimeva Max Weber nella sua conferenza *Scienza come professione* (1921). E aggiungeva: «E non solo in ambito scientifico è così [...]. Non diversamente avviene nella politica». «Esclusivamente al servizio della cosa stessa» significa, a livello del politico, il modo disciplinato, disinteressato, scrupoloso e pienamente responsabile di utilizzare il potere e le potenzialità insite in esso. La stessa scienza moderna, nell'epoca che da lei ha preso il nome, ha accumulato potere e capacità di plasmare la società, e insieme con la sua figlia legittima, la tecnologia, è divenuta foriera

di tali e tante conseguenze e pericoli da non potersi certo ritenere inferiore rispetto all'agire politico e alle sue potenzialità – se non è addirittura capace, in molti campi, di una efficacia perfino maggiore. Furono queste conseguenze delle decisioni scientifico-tecnologiche, sempre più difficili a valutarsi e controllarsi, che sollecitarono la scesa in campo del filosofo sociale Hans Jonas con il suo urgente appello al «principio di responsabilità»⁸. L'«etica per il futuro» da lui fondata si basa su un «atteggiamento» pronto a «lasciarsi influenzare e modificare dal benessere e dalla sventura, soltanto immaginati, delle generazioni future»; lo scienziato che apre la strada a tecnologie gravide di conseguenze deve cioè sviluppare una fantasia in grado di prevedere le possibilità e le potenzialità che possano derivare dai risultati delle sue ricerche per le generazioni future. L'attività scientifica è sì, da un lato, «il frammento più importante di quel processo d'intellettualizzazione a cui sottostiamo da millenni» (Max Weber), ma, dall'altro, è proprio il suo successo secolare a sollecitare da parte dei suoi rappresentanti un atteggiamento modificato nei confronti delle premesse razionali: «Il nostro mondo così totalmente privo di tabù in considerazione delle sue nuove forme di potere, deve volontariamente istituire nuovi tabù», come sostiene Hans Jonas, e al «disincantamento del mondo», ritenuto ancora da Max Weber un processo irreversibile, si contrappone oggi la domanda: «se noi senza il ristabilimento della categoria del sacro, che è stata distrutta nel modo più radicale possibile dall'illuminismo scientifico, possiamo disporre di un'etica che sia in grado di imbrigliare le forze estreme di cui noi oggi siamo in possesso e che, quasi coattivamente, continuiamo ad acquisire e a esercitare senza posa»¹⁰.

La questione dell'«atteggiamento scientifico» è estremamente complessa e difficile da tematizzare. Affrontarla presuppone, tra l'altro, che si dia (ancora) qualcosa come un'attività scientifica unitaria – una «scienza come professione» –, che il filologo, il sociologo, il geologo, il fisico e il filosofo, l'economista e l'archeologo abbiano in comune più della sola appartenenza all'istituzione universitaria, o del *cursus* della carriera accademica presso istituti specializzati. Già negli anni Cinquanta lo studioso e scrittore inglese C.P. Snow, durante una lezione che potremmo definire di storia, ha parlato di «due culture», quella delle scienze naturali, o tecnica, e quella delle scienze umane o sociali, quasi incapaci di comunicare tra di loro, sebbene entrambe domiciliate nella casa del sapere accademicamente organizzato e professanti principi uguali, o per lo meno compatibili¹¹. Il fossato tra le discipline nel frattempo si è ulteriormente allargato; inoltre, la specializzazione scientifica ha conosciuto una rapidissima crescita. Se, nondimeno, teniamo ferma innanzitutto la distinzione, molto generica, tra le due culture a fini didattici, allora ci si deve chiedere se il comune riconoscersi nel lavoro sistematico per l'ampliamento del sapere, della conoscenza, possa bastare anche al fine della fondazione di comuni atteggiamenti scientifici, i quali sembrano differenziarsi gli uni dagli altri meno secondo le discipline che secondo impostazioni di fondo, «ideologiche». In altre parole, l'atteggiamento professionale di un fisico o di un bio-

logo nei confronti dell'oggetto della propria ricerca è comparabile con le attività o le motivazioni che stanno alla base del lavoro di un politologo o di un romanista? Le due «culture» non si differenziano già in generale quanto alle eventuali conseguenze sociali che i possibili risultati delle loro ricerche possono provocare? Le scoperte, ad esempio, di un archeologo si lasciano porre in relazione con gli esiti della ricerca genetica o di quella sul cancro? I prodotti dell'una, cioè della cultura tecnico-scientifica, sembrano veramente caratterizzarsi per un elevato «potenziale consequenziale», poiché contemporaneamente è sempre disponibile un network di possibilità e interessi tecnologici d'impiego pratico, il quale, a seconda dei casi (e oggi quasi di regola) impone alla ricerca domande e problemi concreti legati a interessi di profitto.

I prodotti dell'altra, della «seconda cultura» appaiono al contrario quasi inoffensivi: quali conseguenze extrascientifiche, pratiche, possono invero portare con sé le ricerche intorno alle rotazioni consonantiche diacroniche o una nuova classificazione archeologica di reperti tombali? Ma a un esame più attento la distinzione tra scienze umane e sociali da un lato e naturali e tecniche dall'altro non è poi così grande dal punto di vista delle ripercussioni sociali. I risultati della ricerca archeologica o linguistica, ad esempio, sono serviti in innumerevoli casi – e in parte le ricerche stesse sono state intraprese sulla base di tali interessi conoscitivi – a consolidare e motivare le pretese di dominio politico di élite concorrenti all'interno di società etnicamente spaccate. La scienza letteraria venne – e continua ad essere – esercitata con il fine palese della fondazione di identità nazionali a scopo politico; nel caso delle scienze storiche questi nessi si possono spesso addirittura «toccare con mano». Nella sociologia, nella politologia o nell'economia esistono in abbondanza temi esplosivi dal punto di vista della politica di potenza, e la decisione concernente la scelta dei temi stessi riflette spesso precedenti giudizi di valore legati a un orientamento di fondo, come pure quella di non trattarli. Ma non è tutto: per quanto importante sia la decisione pre-scientifica relativa alla scelta dell'oggetto della mia ricerca, a quanto del mio tempo, della mia energia intellettuale e del mio ardente desiderio di sapere io intenda investire, altrettanto importanti sono il metodo e l'impostazione problematica che stanno alla base dell'analisi e del paziente processo della ricerca. Essi condizionano la struttura del risultato, la sua forma e il suo contenuto possibile. Ad esempio, l'intenzione di indagare il fenomeno della povertà all'interno di una determinata società non lascia in alcun modo desumere *ipso facto* un atteggiamento empatico nei confronti degli svantaggiati a livello economico. Ciò è destinato a chiarirsi solo al momento della scelta dell'impostazione problematica concreta, del «design della ricerca», della fissazione del quadro generale entro cui l'indagine verrà svolta. Solo a questo punto entra in gioco il rigoroso imperativo dell'etica scientifica che Max Weber ha avuto modo di definire «sobria rettitudine intellettuale». La scelta del tema e dell'impostazione problematica rientrano nell'ambito di libertà di ciascuno scienziato; egli è parimenti libero, in via di principio, di rifiutare offerte di ricerche predeter-

minate (pagate) o di accettare solo a condizione di poterle conciliare con il suo atteggiamento scientifico di fondo. Ma anche lo studioso più impegnato e "più di parte", il quale si ponga consapevolmente al servizio di una causa, assumendosene pubblicamente la responsabilità, sottostà all'autocostrizione propria della scienza quanto all'accuratezza metodica, all'assoluta correttezza nel trattamento del suo materiale, alla continua verifica dei risultati provvisori della ricerca rispetto ai dati, ai fatti e ai risultati di ricercatori di diversa provenienza, che stiano in contraddizione con essi, li pongano eventualmente in dubbio o li modifichino. «Il primo», la scelta dell'oggetto e dell'impostazione problematica, «ci vede liberi, al cospetto del secondo», la concreta realizzazione intellettualmente proba, «siamo servi» (*Faust*, I, 1.412).

È questa specifica paradossalità dell'unità di libertà e servitù che caratterizza l'atteggiamento scientifico e nella quale consiste la sua dignità estatica. Giacché alla base della libertà di dedicarsi a un determinato oggetto di conoscenza si trova ciò che il tanto sobrio Max Weber definisce l'«esperienza vissuta della scienza»:

Senza questa strana ebbrezza, derisa da tutti, senza questa passione [...] non c'è vocazione professionale per la scienza, ed è meglio dedicarsi a qualcos'altro. Giacché nulla ha un qualche valore per l'essere umano in quanto tale se non è capace di farlo con passione. (*Scienza come professione*)

Soltanto dalla libertà di questa estasi, dalla disponibilità intima a lasciarsi guidare dalla logica immanente al percorso di ricerca intrapreso e dal fare in tutto ciò scoperte che non sarebbero state contenute nel risultato previsto come possibile; soltanto dall'assolutezza del voler individuare anche solo ancora un fatto apparentemente insignificante e secondario dal punto di vista pratico, e dal senso di soddisfazione che viene dall'aver sviluppato un corso di pensieri, un argomento in modo così «claro et distincto», cioè comprensibile e trasparente, passo dopo passo nell'immaginario dialogo con un attento interlocutore, un «proto-lettore», e dall'averlo condotto a una «conclusio», a una conclusione, anche nella certezza soggettiva che tale corso di pensieri, o argomento, invero possa risultare evidente e convincente anche per altri, al di là del «proto-lettore»; dal fare tutto ciò e dal farlo, per di più, servendosi di un linguaggio che sappia andare oltre il «gergo per iniziati» specialistico, l'esoterismo della lingua segreta della scienza, da tutto ciò nasce la scienza, prendono forma "prodotti", manufatti intellettuali che si assoggettano al giudizio della coscienza collettiva dell'umanità che va sotto il nome di "storia", oppure, detto con maggior modestia, di una società culturalmente definita e delimitata.

La scienza vive della liberazione della passione per la conoscenza: si può soffrire intellettualmente per la mancata soluzione di problemi ed "enigmi" storici, biologici, fisici o medici, ma si può anche, allo stesso modo, soffrire a causa di rapporti sociali caratterizzati da disuguaglianza, ingiustizia, nonché da tutte le forme di potenzialità umane irrealizzate e represses. Senza il peso

della sofferenza non c'è scienza. Vista così la scienza, per dirlo in termini mitologici, costituisce uno sforzo di Sisifo: non conoscerà mai fine, essa ricomincerà sempre dal basso, dal principio. La «storia dolorosa delle scienze sociali» consiste però, nello stesso tempo, nella tendenza intrinseca a sviluppare le sue argomentazioni al di là della sofferenza degli esseri umani, relativizzandola, storicizzandola, disconoscendo il suo carattere di provocazione morale per l'economia, la società e la politica, attribuendo alle diverse dimensioni della disuguaglianza la qualità di costanti sovrastoriche: gli esseri umani sono sempre stati diseguali, hanno sempre sofferto in modo diseguale per le loro condizioni sociali, ragion per cui lo scopo della scienza consiste nel riconciliarli con il loro destino. Insomma la scienza come giustificazione storica e razionalizzante dell'esistente. Diverso è l'atteggiamento scientifico ispirato alla figura di Sisifo. Anche ammesso che il macigno del progresso, del miglioramento dei rapporti sociali, rotoli in continuazione all'indietro, già solo lo sforzo stesso rappresenta il tentativo eroico da parte dell'essere umano, costantemente capace di trascendere la realtà negativa, di superarsi. E chi osa disconoscere, in via di principio, che il salto di qualità potrebbe invece riuscire, che un nuovo inizio sia possibile, che il macigno di Sisifo, forse, non rotoli all'indietro fino al punto di partenza, ma che invece possa essere nuovamente sospinto verso la montagna da una posizione d'avvio migliore? Fame, povertà, oppressione, schiavitù di fatto, tutto ciò può darsi che esista oggi esattamente come in passato, e in effetti la «povertà», da un punto di vista globale, ha conosciuto un aumento sia relativo che assoluto, raggiungendo nuovi livelli qualitativi storicamente quasi senza eguali. L'atteggiamento scientifico dice: «Eppure...». Eppure bisogna tener ferma la fiducia nella possibilità del superamento; la scienza è obbligata all'ottimismo sulla base del suo compito storico. Certamente i suoi prodotti sono già in anticipo condannati, presto o tardi, al destino d'invecchiare, ma dalle sue opere possiamo lo stesso lasciarci ispirare, possiamo comunque ammirarle e stupircene. Non sono i manufatti di per sé a suscitare il nostro coinvolgimento, quanto assai di più la componente concretizzata in esse di sofferenza e passione, motivazione ed energia, metodo e diligenza, resistenza e ostinatezza nel perseguire spesso un solo grande scopo, nella fondazione di un solo grande pensiero, nella prova di una sola ipotesi audace.

Ogni grande opera scientifica contiene tracce di violenza: la violenza che viene esercitata sull'oggetto della ricerca, sui fenomeni costretti entro una griglia esplicativa, un sistema, sui fatti da decifrare, sulla realtà da chiarire e, nel chiarirla, da modificare. Nella tradizione occidentale moderna i grandi ricercatori sono sempre stati anche dei grandi violenti, figure di dominatori nel regno delle idee, che applicano al mondo, alla natura, alla società che vogliono conoscere i loro sistemi, i loro schemi e le loro ipotesi esplicative. Dalla pena di Francis Bacon, uno dei padri della moderna scienza empirica della natura, proviene non solo il pensiero, trasformatosi letteralmente in motto proverbiale, «sapere è potere», ma anche l'immagine drastica e svelatrice della

morsa da banco in cui la natura viene serrata, morsa che viene stretta fintantoché la natura urlante non riveli i suoi misteri. Isaac Newton costrinse, fatto che più tardi avrebbe offeso metodologicamente in modo assai profondo Goethe, il raggio di luce bianca ad attraversare piccoli fori per scomporlo nei suoi costituenti, i colori dello spettro. E per realizzare la gigantesca opera economico-sociologica di un Karl Marx, comprendente quaranta e più volumi, è necessario qualcosa di più della semplice passione per la sistematica, della sofferenza per le condizioni del mondo e di un metodo fecondo: per realizzare tale impresa è necessaria anche una sorta di titanico bisogno di potere e di verità che poi non tollera «dio alcuno accanto a sé». Anche Max Weber fu un tale motore propulsivo per il suo messaggio e la sua teoria del disincantamento del mondo. Senza questa «violenza», senza questa sollecitazione contenuta nella pretesa di dominio di tali opere scientifiche di tutta una vita, nessuno nel mondo delle scienze si sentirebbe provocato: i pochi grandi danno ai molti piccoli lavoro e pane, consentono loro o di colmare le lacune, oppure di «rompersi i denti mordendo».

Naturalmente non ogni forma di passione per la conoscenza, non ogni sofferenza a causa della brutta realtà produce scienza d'alto livello, non ogni pretesa di dominio intellettuale viene realmente soddisfatta e realizzata. L'istituzione scienza, in quanto università, in quanto enti di ricerca finanziati dallo Stato, fa il proprio dovere allo scopo di selezionare per tempo una molteplicità di potenziali studiosi, facendo avanzare in prevalenza quelli che si adattano a un determinato clima e *milieu* spirituale, e di assicurare la riproduzione di quelle carriere accademiche che a loro volta non pongono in dubbio le strutture di potere caratteristiche del funzionamento dell'istituzione scientifica stessa¹⁷.

Più complessa, invece, è la problematica, poco sviscerata sistematicamente e storicamente, della scienza come strategia di assoggettamento intellettuale, sia della natura che dell'essere umano, del suo corpo nella medicina, della sua anima nella psicologia e del suo carattere sociale nella sociologia. La prima ad aprirci gli occhi su questi nessi è stata invero soltanto la critica femminista della scienza, che ha aperto la strada a un esame critico del proprio atteggiamento scientifico e delle sue premesse. Ma tali modesti accenni sono ancora ben lontani dal poter delegittimare le segrete pretese di dominio e sottomissione inerenti a tutte le «culture scientifiche», o anche solo del tematizzarle allo scopo strategico di un cambiamento di paradigma. E qui non si tratta di un riorientamento tematico, del riconoscimento, ad esempio, dell'esistenza di altri oggetti di ricerca, bensì di un atteggiamento talmente diverso che si deve mostrare attraverso una diversa metodologia e direzioni di ricerca d'altro genere. Max Weber ha formulato questo momento, proprio della scienza moderna (in *Scienza come professione*), del controllo e del dominio sugli oggetti dell'indagine, mediante il concetto di «processo di intellettualizzazione»:

la consapevolezza o la fede che se solo lo si volesse, si potrebbe sempre giungere a conoscenza, ossia che in linea di principio non sono in gioco forze misteriose e irrazionali, ma al contrario che tutte le cose possono – in linea di principio – essere dominate dalla ragione. Ciò non è altro che il disincantamento del mondo.

Al termine di questo processo di disincantamento troviamo due concretizzazioni della visione del mondo colto e dominato intellettualmente. Come metafora della prima sta Hiroshima, alla seconda ci hanno avvicinato abbastanza i totalitarismi del ventesimo secolo, i quali, a loro volta, si collocano nel solco non solo della moderna tradizione statale europea, ma anche della sua tradizione scientifica come applicazione dei principi e delle conoscenze metodicamente sviluppate delle scienze naturali e sociali. Il filosofo della società polacco Zygmunt Bauman ha cercato di fare luce su questa verità nascosta della modernità, sulla base di un'interpretazione dell'olocausto che si spinge fino ai limiti della tollerabilità intellettuale; egli, infatti, non descrive il nazismo come ricaduta passeggera nella barbarie e come atavismo, come irruzione dell'irrazionale e di sentimenti primitivi (antisemitismo) nel mondo dell'illuminismo e della scienza, bensì, al contrario, come una conseguenza estrema di tale modernità. Iniziando con lo Stato moderno – che «nacque come un potere dedito all'attività missionaria, di conversione, conduttore di crociate, deciso a sottoporre le popolazioni dominate a un controllo accurato per trasformarle in società ordinate che rispondessero alle direttive della ragione», «uno Stato dedito al giardinaggio», dall'«atteggiamento di un giardiniere», che suddivise la popolazione in «piante utili ed erbacce» trattandole di conseguenza¹⁸ – per poi terminare in un certo senso con la scienza moderna, nata in un «clima di razionalità strumentale» e fortemente animata «dalla soperchiante ambizione di vincere la natura assoggettandola ai bisogni umani». Da tale simbiosi tra dominio politico razionalistico sugli esseri umani e dominio scientifico intellettuale sulla natura derivano le mostruosità dei totalitarismi. Una volta che la natura sia divenuta oggetto di dominio, di controllo e di sfruttamento, l'altro ostile all'essere umano e da «umanizzare», tutto ciò che cerchi di sfuggire alla sottomissione, che si tratti di uomini, oppure di oggetti di conoscenza o del mondo stesso della natura vivente, diviene un nemico che deve esser combattuto e umiliato finché non si conformi al dominio, oppure non venga eliminato. Per citare ancora una volta Bauman:

Il forte volere dell'umanità in qualità di «signora dell'universo» e l'esercizio del suo esclusivo diritto di fissare significati e parametri di qualità, trasformano gli oggetti del dominio e della legislazione in «natura». Gli oggetti possono essere fiumi che scorrono insensatamente nella falsa direzione, «daddove essi non possono essere utilizzati»; oppure piante che si insediano da sé in luoghi «dove disturbano l'armonia»; oppure animali che non producono abbastanza uova o non sviluppano mammelle abbastanza grandi «per potersi dire utili»; op-

pure criminali, ubriacconi e deboli di mente che non sono buoni a nulla che somigli a uno scopo e perciò vengono trasformati in degenerati «ex esseri umani», «re-naturalizzati»; oppure creature con colore della pelle, forme corporee o modi di comportamento eccentrici che si occupano di cose che «non hanno senso», la cui esistenza «non serve ad alcuno scopo».

A questo punto non è necessario alcun chiarimento dettagliato su quali siano le conseguenze pratiche a cui possa condurre, e a cui ha condotto, questa etica dell'utilitarismo puro derivata rigorosamente dall'atteggiamento scientifico di sottomissione e dominio. Essa ha condotto non da ultimo al genocidio organizzato sistematicamente che, bisogna sempre ricordarlo, era iniziato in Germania con l'«eutanasia», cioè con lo sterminio delle «vite indegne di vita», l'eliminazione fisica dei malati di mente e dei disabili, e non con lo sterminio degli ebrei, dei Sinti e dei Rom, degli omosessuali e di altri esseri umani riconosciuti come «eterogenei». A sostegno di quegli omicidi di massa aveva fornito argomentazioni e giustificazioni un atteggiamento scientifico che si vantava della sua emancipazione da «pregiudizi morali», e che, addirittura, in tale emancipazione vedeva la prova della sua stessa scientificità¹⁴. L'«eugenetica» tedesca, ad esempio, non aveva nulla a che fare con il nazismo, esisteva da più lungo tempo di questo ed era riconosciuta dalla *scientific community* del tempo come scientificamente all'avanguardia.

La fissazione sul Terzo Reich tende infatti a nascondere il problema fondamentale dell'amoralità scientifica, che ha avuto modo di manifestarsi in diverse forme. Senza voler qui argomentare a favore dell'equiparazione, spesso basata su motivazioni politico-ideologiche, tra nazismo e stalinismo, è impossibile però disconoscere che il progetto staliniano ha esercitato il suo fascino su parecchi intellettuali e sociologi in quanto prometteva di applicare tecniche sociali determinate razionalmente all'economia, alla società e alla politica per l'edificazione di un «uomo nuovo». Il modo staliniano di concepire i poeti quali «ingegneri dell'anima» costituisce a mio giudizio il concetto più illuminante e a un tempo più orrendo mediante il quale tale utopia sia mai stata formulata. In che misura il sistema storico stalinista corrispondesse alla sua fondazione scientifica e risultasse, in generale, determinato da essa, non è possibile chiarirlo qui; ma nella concezione degli scienziati devoti al marxismo in quanto teologia e ideologia di Stato, i quali fornirono almeno le giustificazioni per il successivo cosiddetto «socialismo reale», e che nell'ultimo decennio erano impegnati nell'individuazione di una disciplina più moderna per l'insegnamento e la ricerca, il «comunismo scientifico», in tale concezione la politica sociale quale scienza socio-economica applicata nelle mani di una élite illuminata del potere era tutt'altro che una mera utopia di pensiero.

Un'altra concretizzazione politica di ipotesi scientifiche è rappresentata dal regime di Pol Pot in Cambogia, che pensava di creare gli «uomini nuovi» mediante l'espulsione dalle città degli «uomini di vecchio tipo», poiché essi, conformemente alla dottrina scientifica del determinismo sociale, ave-

vano finito per generare una classe della popolazione strutturalmente corrotta e parassitaria. Gli intellettuali e coloro che esercitavano professioni non manuali vennero uccisi nei famigerati *killing fields*, gli altri finirono in lager o furono costretti a lavorare come agricoltori. Pol Pot non aveva tratto la giustificazione scientifica della sua politica né da Stalin né dalla scienza del sangue e del suolo del nazismo, bensì aveva studiato nel centro dell'illuminismo occidentale e del moderno razionalismo, a Parigi.

Un caso di politica guidata dalla scienza, che sembra presentarsi in modo totalmente diverso, è rappresentato dal Cile dopo il colpo di Stato militare di Pinochet. Qui i teorici radical-liberisti della «Chicago School» dell'economista Milton Friedman fiutarono l'opportunità unica di mettere in pratica le loro ipotesi nonostante tutti gli ostacoli e le resistenze morali: la dottrina dell'economia di mercato pura. Non si occuparono della dittatura militare, non vi avevano niente a che fare; la politica mise loro a disposizione «soltanto» i presupposti pratici di un campo sperimentale libero, nello stesso modo in cui i campi di concentramento tedeschi avevano provveduto al reperimento di «materiale per esperimenti» per la ricerca medica.

Allorché nel 1955 nell'atollo di Bikini, nel Pacifico, venne fatta esplodere la prima bomba H, inaspettatamente il vento mutò direzione e portò una nube radioattiva sopra un bastimento di pescatori in solitaria navigazione da quelle parti, l'*Happy Dragon*. Gli scienziati che avevano preso parte al gigantesco esperimento sapevano che la radioattività avrebbe significato per gli abitanti dell'isola del Sud, a medio termine, una morte sicura tra le sofferenze. Si sarebbe ancora potuto senza difficoltà metterli sull'avviso ovvero salvarli, ma si preferì lasciare che le cose seguissero il loro corso, poiché questo offriva l'opportunità straordinaria di studiare le conseguenze sugli esseri umani di un *fall-out* radioattivo non sulla base di ipotesi ma su soggetti viventi.

All'inizio dell'epoca scientifica, il drammaturgo Georg Büchner, anatomista e medico, ha creato nel *Woyzeck* – la figura del dottore che tratta sia gli esseri umani che gli animali come oggetti di ricerca per amore della spiegazione sperimentale del mondo e della razionalizzazione – il tipico rappresentante di un atteggiamento di quelli che solo la modernità europea ha saputo generare, l'immagine archetipa ed esemplare di uno scienziato oggettivamente cinico, che nella vita sociale è amichevole e bonaccione e soggettivamente preoccupato per gli esseri umani. Anche se questo, nel frattempo, è divenuto il tipo dominante e il suo atteggiamento si è diffuso fino a divenire quello socialmente più volte premiato e perciò riprodotto con successo della *scientific community*, contemporaneamente alle acute osservazioni di Büchner è stata sviluppata un'alternativa alla scienza del dominio quale strategia di sottomissione e controllo: richiamarla alla nostra memoria riveste più che un semplice interesse storico. Goethe¹⁵, in effetti, ebbe modo di praticare in qualità di scienziato e di riflettere come teorico un atteggiamento scientifico di tutt'altro genere. Per lui l'attività scientifica consisteva soprattutto nella tranquilla osservazione degli esseri umani, della società e dell'ambiente che la-

sciamo agire su di noi, facendolo in tal modo proprio, le cui forme di conformità a leggi riconosciamo nella misura in cui ci riconosciamo – e a un tempo, a nostra volta, delimitiamo – come una parte della natura. La scienza dovrebbe senz'altro essere al servizio dell'uomo, nel senso che ci dovremmo servire della natura e delle sue molteplici possibilità e risorse non per amore di profitto o per entrare in concorrenza con essa per il potere, o per condurre guerre tra di noi.

La scienza ci aiuta soprattutto perché attenua un po' lo stupore al quale siamo chiamati per natura; poi, però, perché nella vita che sempre più va perfezionandosi risveglia nuove capacità di allontanare ciò che è nocivo e di introdurre l'utile.

L'atteggiamento che Goethe raccomanda allo scienziato nel suo rapportarsi all'oggetto della sua curiosità è quello dell'empatia con l'oggetto stesso: empatia, simpatia, amore, capacità d'immedesimazione sono mezzi e metodi della conoscenza e non la morsa baconiana della tortura. La natura sottomessa rende alla fine l'uomo prigioniero delle leggi e delle regole entro cui è stata costretta a scopi chiarificatori e di controllo:

Se il ricercatore naturale desidera far valere il suo diritto a una libera osservazione e considerazione, allora si faccia obbligo di assicurare i diritti della natura; soltanto laddove essa sia libera, egli sarà libero, laddove essa viene vincolata a ordinamenti umani, anch'egli sarà messo in catene.

Un'altra espressione per definire l'atteggiamento scientifico qui caldeggiato è: «delicata empiria che si faccia tutt'uno con l'oggetto nel più intimo e così si trasformi in vera teoria». Goethe aggiunge inoltre che una tale empatia dell'identità che si immedesima con l'oggetto della nostra curiosità rappresenterebbe un «accrescimento del potenziale spirituale» che appartiene a «un'epoca di elevata cultura». Dal punto di vista di questa prospettiva molto di quello che ci siamo abituati a considerare progresso scientifico andrebbe piuttosto definito nei termini di regresso, poiché è stato ottenuto mediante mascheramento e rimozione di così tante possibilità percettive che sono cadute vittima dell'approccio conoscitivo aggressivo e violento esercitato sia da parte della scienza naturale che dalla scienza sociale matematizzante e quantificante.

A sostegno della tesi della modernità, rimossa certamente ma pur sempre riscattabile, di questo altro atteggiamento scientifico, vorremmo in conclusione citare Albert Einstein, del quale nessuno, come invece è accaduto nel caso di Goethe, vorrà sul serio sostenere che si tratti di un dilettante dal punto di vista scientifico. Einstein parla, in occasione della sua *laudatio* in onore di Max Planck, dell'«intuizione che poggia sulla capacità d'immedesimarsi nell'esperienza», di cui gli odierni addetti ai microscopi a elettroni e

gli operatori attivi nei laboratori computerizzati potrebbero solo sorridere. Einstein intravede nel «desiderio di contemplare l'armonia prestabilita la fonte di inesauribile tenacia e pazienza» della scienza creativa. Il punto di vista goethiano, secondo cui l'amore per l'oggetto rappresenta uno dei presupposti più importanti della conoscenza, si ritrova nella sorprendente frase di Einstein:

Lo stato emotivo che rende capaci di tali [come quelle di Max Planck] prestazioni è simile a quello della religiosità o dell'innamoramento; lo sforzo quotidiano non trae origine da un proposito o da un programma, quanto piuttosto da un bisogno immediato.¹⁶

Nell'ampio spettro degli atteggiamenti scientifici che qui è stato delineato solo schematicamente con l'intenzione di tematizzarlo nel contesto ed in contrasto con gli atteggiamenti politici, non si danno quindi solo opzioni di scelta tra «destra» e «sinistra», ma anche tra differenti modalità di determinazione della modernità.

19. La prospettiva femminista

La maggior parte dei temi e delle questioni con cui noi esseri umani ci confrontiamo contengono una dimensione maschile e una femminile. Noi percepiamo, facciamo esperienza, pensiamo, agiamo, sentiamo, ci comportiamo come uomo o come donna. L'essere umano, nella misura in cui non intendiamo solamente il genere, esiste in concreto sempre e soltanto come essere umano maschile o femminile, e ambedue incarnano sì possibilità integrabili, spesso coincidenti quanto a estensione, ma di regola caratterizzate piuttosto da modalità di percezione, esperienza, pensiero, azione, sentimento e comportamento che si differenziano notevolmente tra di loro. Con il termine «genere», come traduzione dell'inglese *gender*, attribuiamo un nome a questo stato di cose, alla possibilità di vedere il mondo e la società, la natura e l'essere umano, la storia, la filosofia, la politica e la scienza, in breve ogni prodotto umano, anche da punti di vista e secondo impostazioni problematiche specifiche, a seconda dell'appartenenza sessuale. La categoria del «genere» rende accessibili dimensioni conoscitive e dischiude, non da ultimo, strategie dell'agire che sarebbero destinate in ogni caso a rimanere fuori della portata di un modo di concepirsi sempre neutrale dal punto di vista sessuale. Al riguardo mi sembra di decisiva importanza per la «coscienza di genere» porre l'accento sulla sua ovvietà. Non ogni analisi, spiegazione, strategia dell'agire, e così via, deve dichiarare espressamente e programmaticamente la sua prospettiva, ovvero impostazione, del problema di «genere», per essere «coscienti del genere», cioè per portarsi dietro implicitamente le categorie dei modi di vedere maschili e femminili, rendendole esplicite solo laddove se ne presenti l'occasione sulla base dell'argomento stesso. Una buona analisi politologica del sistema dei partiti o della struttura delle classi di una data società, ad esempio, sarebbe oggi impensabile senza porsi esplicitamente la domanda relativa alle questioni sessuali. In questo caso essa può addirittura fare riferimento al fatto che già più di cento anni fa Friedrich Engels nel suo scritto *Sull'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* ebbe modo di presentare la tesi secondo cui

l'indice del raggiungimento di uno stato di emancipazione per una società è l'emancipazione della donna. Non c'è quindi bisogno di essere una donna per poter considerare il mondo da una prospettiva femminista, oppure per accettare e apprezzare impostazioni problematiche femministe.

Innanzitutto, però, vorrei cercare di collocare storicamente quello su cui mi propongo di riflettere sotto il titolo di prospettiva femminista, e cioè alla luce della domanda sul progresso, poiché senza alcun dubbio la lunga lotta per la «parità dei diritti della donna» viene intesa come una lotta per il progresso, per l'emancipazione da tradizioni che avevano attribuito al presunto «sesso debole» un ruolo subordinato e un valore sociale inferiore e continuano a farlo, benché in forme più sottili. L'equiparazione sociale della donna può e deve essere vista in generale sullo sfondo di un progresso dell'umanità, indirizzato verso la conquista di una maggiore eguaglianza intesa, per così dire, come scopo e finalità della storia. La storia dell'umanità vista come storia della libertà, o più correttamente della liberazione, come storia dell'emancipazione. Dapprima vennero liberati gli schiavi, che divennero «cittadini» con pari diritti, anche se poveri e sfruttati come prima; successivamente, agli albori dell'età moderna europea, furono i contadini a ribellarsi per il superamento del loro stato di servi della gleba e di altre forme di oppressione sociale e giuridica; in seguito la borghesia, il «Terzo Stato», si dichiarò l'unico Stato e, quindi, con la Rivoluzione francese superò la struttura sociale articolata secondo il sistema degli Stati; negli USA venne creata una nuova comunità politica che elevò a principio fondamentale della costituzione l'eguaglianza di tutti gli esseri umani, sebbene non mettendolo ancora in pratica, sia per quanto concerneva gli schiavi di colore che molte altre forme – a tempo – di lavoro forzato, sia, naturalmente, in rapporto alle donne; in seguito la sempre più forte classe operaia avanzò la rivendicazione dell'eguaglianza nella forma del superamento (rivoluzionario) della società divisa in classi; e in parte dal grembo del movimento dei lavoratori, ma prevalentemente dall'autocoscienza di una borghesia che si sentiva socialmente sicura, prese l'avvio verso la fine del diciannovesimo secolo un movimento delle donne che si sollevò in primo luogo contro il loro stato di minorità politica e che dopo la prima guerra mondiale conquistò quasi ovunque il diritto di voto. Questa equiparazione giuridica e politica non implicava però in alcun modo anche l'eguaglianza sociale; quest'ultima, piuttosto, dovette di nuovo essere prima riconosciuta come problema dalla maggioranza e poi essere conquistata. In Europa e negli USA possiamo forse vedere già la luce alla fine del tunnel ma, come dimostra la difficile discussione sulla «quota femminile», abbiamo ancora un lungo cammino da percorrere. Nondimeno, il percorso storico del progresso verso una sempre maggiore eguaglianza sembra tracciato con evidente regolarità e appare in fin dei conti inevitabile.

Tuttavia vorrei fare riferimento, a mo' di digressione, a un modesto dubbio assai esposto a fraintendimenti, giacché ogni progresso, ogni miglioramento delle condizioni sociali, economiche, materiali e concrete ha il suo prezzo, visto che ogni innovazione va considerata anche nei termini di una rimozione o

distruzione del vecchio. *Pars pro toto*: l'invenzione della filanda meccanizzata portò alla scomparsa del telaio a mano, distruggendo con ciò rapporti sociali che si erano formati nel contesto del modo di produzione contadino-artigianale. Un tale calcolo delle perdite e dei guadagni si può redigere senza particolare fatica per tutte le epoche storiche, benché una precisa valutazione e considerazione non sarebbe mai oggettiva e quantificabile. Ma riguardo all'eguaglianza, vale qualcosa di simile: con ogni passo che si compie in direzione di una maggiore eguaglianza sociale non solo le ineguaglianze e le relative forme d'ingiustizia vengono rimosse, ma vengono anche modificate e dissolte le relazioni interpersonali che erano si prosperate e che poterono prosperare sul terreno dell'ineguaglianza e dello sfruttamento, ma che a loro volta contemplavano in sé dimensioni senz'altro umane, le quali, con l'eguaglianza conseguita, che significava veramente un poco meno d'ineguaglianza, finivano per scomparire. L'affermazione secondo cui tra signori e schiavi non di rado dominava un rapporto di fiducia e una relazione di responsabilità paternalistica, per la quale non vi sarà più spazio alcuno nel successivo rapporto salariale personale tra il padrone della fabbrica e il lavoratore, non era solo una menzogna propagandistica dei ceti superiori bianchi del Sud degli Stati Uniti prima della guerra civile. Anche questo calcolo delle perdite e dei guadagni, nella storia piena di successi dei movimenti egualitari, sarebbe degno di un'analisi accurata e differenziata. E sia pure correndo il rischio di venir malamente frainteso, vorrei almeno esprimere il pensiero secondo cui con l'eguaglianza giuridica, politica ed economica della donna il rapporto tra i sessi non è necessariamente cambiato in meglio, e che non pochi e non i peggiori tra le virtù e i modelli tradizionali di comportamento relativi al rapporto tra i sessi sono caduti vittima probabilmente per sempre, della liberazione di così tanti vizi e modelli relazionali negativi.

Che i rapporti tra i sessi abbiano conosciuto piuttosto un peggioramento a seguito dell'emancipazione, questa è un'ipotesi solo indirettamente dimostrabile, che poggia, ad esempio, sull'aumento della violenza all'interno del matrimonio, dei casi di violenza e di altre forme d'espressione di una maggiore aggressività maschile. Essa rimanda, tuttavia, a una caratteristica della cosiddetta «emancipazione delle donne» e del postulato della parità per questo rapporto sociale che rende tale «movimento» del tutto inconfrontabile con altri tipi di rivendicazioni egualitarie prevalentemente di natura socio-economica. La rivendicazione della parità, nei termini in cui viene avanzata e fondata da una scienza e da una teoria femminista, trasformata in una disciplina autonoma di ampie dimensioni, rappresenta invero niente di meno che un attacco frontale contro componenti centrali probabilmente di tutte le culture, certamente di quelle occidentali, una sfida radicale al loro modo di concepirsi e vedersi a tutti i livelli, un «rovesciamento di tutti i valori» tutt'altro che meramente retorico o puramente filosofico. Essa avanza la pretesa, e ha iniziato già a fare i primi passi per tradurre in realtà questo postulato, di una riscrittura per lo meno dell'intera storia spirituale e sociale, un cambiamento

della nostra cultura quotidiana che è segnata dal marchio maschile davvero fin nelle sue forme più sottili «dacché si ha memoria d'uomo». Essa pretende, non solo dai gruppi dominanti del caso, quali movimenti di emancipazione più vecchi e legati a specifici gruppi o classi sociali, un atteggiamento di tolleranza, per lo più concesso solo con riluttanza, di accettazione, di rassegnazione di fronte all'inevitabile ascesa dei servi di un tempo, o il rispetto delle forme esteriori dell'uguaglianza in termini di reciproca cortesia. La conseguente emancipazione delle donne va a colpire nel centro del suo orgoglio e della sua coscienza di sé anche e soprattutto la mascolinità, avvezza al dominio, continuamente confermata attraverso tutte le manifestazioni della simbologia culturale e nel processo di socializzazione della prima infanzia, nonché nella vita professionale. Da tempo immemorabile gli uomini hanno chiesto la mano della donna oppure se la sono semplicemente presa, hanno dato ai figli il loro nome, hanno guadagnato il danaro necessario ai bisogni familiari, hanno esercitato professioni serie, hanno guidato i loro popoli nelle vesti di generali, uomini di Stato, politici, hanno creato le grandi opere della cultura. Da sempre l'espressione «essere umano» è in verità un sinonimo di «uomo» come lo ha creato un Dio maschile, con Adamo come primo essere umano.

Tutto ciò riceve nella prospettiva femminista una valutazione radicalmente nuova, conosce un rovesciamento dei valori obbligato nei confronti della rettitudine intellettuale quale atteggiamento scientifico, rinviando al fatto inconfutabile per cui

la raffigurazione fin qui delineata e interpretata del passato dell'umanità è solo parziale e lacunosa, poiché essa omette il passato di metà dell'umanità, ed è distorta poiché descrive la storia soltanto dal punto di vista della metà maschile dell'umanità.²

A una parte della ricerca storica è riuscita persino l'impresa di realizzare un rovesciamento dei valori in senso letterale: non Adamo, ovvero il patriarcato, starebbe agli inizi della storia umana, ma piuttosto il matriarcato, che sarebbe stato eliminato mediante la conquista violenta del potere da parte degli uomini. Di conseguenza i millenni seguenti possono essere interpretati come storia della dittatura e dell'oppressione maschile. Le creazioni, ad esempio, della cultura sarebbero soltanto di origine maschile, in quanto alle donne, per lo meno altrettanto dotate se non di più, non venne concessa alcuna chance. Ad esse venne a mancare, come viene ricostruito in un penetrante saggio di Virginia Woolf, *Una stanza tutta per sé*³.

L'asserzione «al principio fu il matriarcato» capovolge sì la storia, ma nella sua negazione finisce per restare succube nei confronti della storia del patriarcato. Il mito di uno «stato originario»⁴ pacifico e matriarcale finisce per condurre, nonostante le molte intelligenti e provocatorie ricerche e scoperte da esso ispirate, nel vicolo cieco della riproduzione di schemi tradizionali, similmente alla mitologia storica del marxismo dogmatico che interpretò la te-

leologia storica nei termini del ristabilimento del comunismo originario a un livello più elevato, redenzione dal presente mediante ritorno al principio.

L'elemento realmente stimolante, veramente radicale della prospettiva femminista si colloca però in questo caso a metà strada tra le due posizioni, mettendo tra parentesi la domanda sull'origine – alla quale fino a nuovo ordine non è possibile dare risposta –, se sia esistito o meno prima del patriarcato un matriarcato (pacifico), ed escludendo l'eventualità di una futura sostituzione della dominanza, empiricamente e storicamente indiscutibile, degli uomini con una da parte delle donne. In tal modo si avrebbe un puro e semplice avvicendamento di una forma di dominio con l'altra, senza che il dominio stesso di esseri umani sopra altri esseri umani venga posto in dubbio: dalla dominanza degli uomini sulle donne si passerebbe a quella delle donne sugli uomini.

La tratteggiata prospettiva femminista radicale, invece, costituisce una sfida alle strutture di dominio in assoluto, la quale con il superamento del patriarcato intende eliminare proprio tali strutture di sottomissione a vantaggio di nuove forme d'eguaglianza sostanziale da inventare e sperimentare⁵. Una tale filosofia della storia e della sociologia che faccia consapevolmente riferimento al concetto di "genere" evita di doversi ritrovare nella posizione sterile e tendenzialmente patologica in cui la donna viene poi costretta a scoprire e denunciare in ogni configurazione storica tramandata, sia in politica che nell'arte, nient'altro che il "diavolo" del patriarcato. Riconoscendo invece il patriarcato quale prima e originaria forma storica del dominio, come una sorta di "dominio primordiale" per così dire, è possibile dare il via a un lavoro preparatorio che porti alla sua eliminazione e al suo superamento. Mediante analisi scientifiche, studi storici, riscrittura di parti della storia, azioni simboliche in pubblico, sensibilizzazione delle forme di comportamento nella vita quotidiana, dell'uso linguistico e di molte altre strategie atte a sovvertire abitudini e modelli di comportamento antichissimi, di concezioni del mondo e interpretazioni di manufatti culturali, allestendo il terreno per una società che a sua volta possa compiere il passo coraggioso che porti alla sua liberazione dallo «stato di minorità da imputare a se stessi» insito nelle strutture di dominio dell'ordine socio-politico. La radicalità della posizione mediana tra patriarcato e matriarcato consiste quindi nel considerare ambedue come forme di diseguaglianza e umiliazione rispettivamente di una delle due metà del «genere». Alla prospettiva femminista si schiude la visione di un ordine che non sia strutturato e dominato né in senso maschile né in senso femminile, quanto piuttosto in modo complementare, maschile-femminile. Proprio questo non si era ancora mai dato fino a oggi, e aver sviluppato proprio questa visione e avercene resi consapevoli, questo è il merito – e non si tratta di una sopravvalutazione – del movimento delle donne a partire dagli anni Settanta. E questo nuovo ordine è possibile e realistico, come pure lo è la società smilitarizzata, benché la sua visione cozza contro l'evidenza empirica di una storia di dominio vecchia di millenni.

La prospettiva femminista, o la sfida femminista, rappresenta quindi più di una semplice critica della società, della storia e della cultura dominate dagli uomini e «codificate al maschile». Qui anche le donne vengono chiamate in causa e sottoposte a critica per la loro accettazione «imputabile a se stesse» e per l'introiezione del proprio stato di sottomissione. Non da ultimo, è per questo che per il femminismo è stato così difficile, e lo è ancora, imporsi come direttiva e prospettiva emancipatoria degli orientamenti esistenziali. C'è qualcosa di ironico, di un'ironia psicologicamente comprensibile e nondimeno paradossale, nel fatto che proprio le donne di successo, che sono riuscite come individui singoli a infrangere in diversi campi il monopolio maschile, rifiutino poi spesso esplicitamente qualsiasi forma di autoconsapevolezza femminista e di identificazione empatica con le teorie o le rivendicazioni femministe. Esse si vedono piuttosto come prova a sfavore rispetto all'ipotesi del patriarcato, rimuovendo così il fatto che sono state spesso strumentalizzate e manipolate da uomini nell'interesse della conservazione del patriarcato stesso. È in effetti una pretesa enorme quella che induce ad attribuire il proprio successo non primariamente ai propri sforzi e alle proprie capacità, quanto piuttosto a fattori sociali e, in questi casi, a sottili tecniche finalizzate al mantenimento delle strutture patriarcali⁶.

Ma proprio a questo punto dovrebbe risultare chiaro perché il rapporto tra i sessi nel presente abbia subito un peggioramento così rilevante. Giacché la vera sfida lanciata dal femminismo si indirizza naturalmente alla tradizionale società maschile, portandola a un crescente stato di insicurezza. L'insicurezza combinata con la forza fisica produce tendenzialmente un comportamento violento. Perciò si assiste all'aumento degli episodi di stupro e dei delitti a sfondo sessuale, della violenza all'interno del matrimonio e di molte altre manifestazioni di tale natura, le quali non sono in nessun caso, come viene ipotizzato in modo semplificato-ottimistico, soltanto la conseguenza di una maggiore attenzione da parte della società, dal momento che le donne hanno acquisito nel frattempo maggiore coraggio e autoconsapevolezza e quindi sono in grado di rendere tali fatti di pubblico dominio.

L'aspetto della violenza però non costituisce che una, benché estrema, manifestazione dell'insicurezza maschile indotta dal processo di acquisizione di consapevolezza da parte femminile. Il "comportamento standard" degli uomini patriarcali – e gli uomini si comportano "di regola" in modo patriarcale, poiché essi/noi sono/siamo stati socializzati così e quasi tutte le esperienze sociali li/ci confermano ulteriormente questo atteggiamento – è piuttosto quello che fa ricorso a forme più sottili di autodifesa e di prevenzione. Si può senz'altro condividere, ad esempio in ambito accademico, la rivendicazione avanzata di dare la precedenza a una donna rispetto a un candidato maschile a fronte di un'equivalente qualificazione, finendo poi per difendere di fatto sempre la tesi del maggior livello di qualificazione del secondo, e questo spesso soggettivamente in modo del tutto sincero, visto che i criteri di valutazione delle qualifiche sono già basati su parametri maschili (tipo e limiti di

ciò che può esser fatto valere come prestazione scientifica). Il principio delle «quote», rivendicato, e qua e là anche praticato, nell'ambito del processo di selezione del personale politico, o viene ruscato sulla base di «buone ragioni», perché assumerebbe la valenza di un gesto paternalistico-condiscendente, oppure viene aggirato in quanto la sua applicazione viene o rimane limitata a livelli in cui comunque non è presa alcuna seria decisione. In effetti è ancora lontano il giorno in cui, sulla base di un accordo politico, una squadra di governo dovrà essere composta pariteticamente da donne e uomini e il capo del governo e il suo vice dovranno appartenere alternativamente a uno dei due sessi. Anche questo sarebbe comunque solo un passo ulteriore in direzione dell'eliminazione delle diseguaglianze di «genere» in una società in cui le relazioni complementari tra i due sessi non siano più deformate e distorte da tali rapporti di dominio. Queste riflessioni ci portano però troppo lontano dalla considerazione della «prospettiva femminista» dal punto di vista dei possibili vantaggi in termini di parametri di misura etici.

Questa «prospettiva femminista» è in ultima istanza una prospettiva morale, in quanto considera il mondo sulla base della visuale e dell'esperienza di possibilità umane rimaste irrealizzate. Essa contiene in sé l'accusa secondo cui, a partire dall'affermazione del patriarcato, quasi quattromila anni fa⁷, alla metà dell'umanità sono state sottratte opportunità di vita essenziali mediante la condanna a vivere in uno stato di dipendenza e minorità coatto e infine interiorizzato; nei suoi confronti, globalmente considerato, è stata consumata un'ingiustizia storica di enormi dimensioni. E qui non si tratta in prima linea di ricostruire il contributo reale delle donne alla storia della nostra specie acquisendone consapevolezza. Questa non è che la parte in un certo senso più piccola, e relativamente ancora più semplice da realizzarsi, dell'impresa complessiva di capovolgimento dei valori. Più importante è riconoscere quello che è andato perduto per l'umanità per il fatto che il patriarcato ha oppresso le potenzialità femminili, ha instradato il contributo femminile allo sviluppo sociale in una determinata direzione, facendo delle proprie potenzialità norme universali a spese del «secondo sesso» (Simone de Beauvoir). Doppia è la natura della perdita, ovvero del mancato contributo: all'atrofizzazione della creatività femminile mediante riduzione del «ruolo femminile» allo svolgimento di funzioni ausiliarie subordinate al servizio del dominio maschile corrisponde uno sviluppo unilaterale, indiscriminato e unidimensionale delle qualità maschili, l'edificazione di un «ruolo maschile» orientato al dominio, al controllo, alla sottomissione, in ultima istanza alla violenza, anch'esso interiorizzato come presunta natura dell'uomo nei termini delle regole e delle leggi dell'economia, della società e della politica, della scienza, dell'arte e della cultura formate e plasmate dal patriarcato.

È questa la doppia perdita sulla quale l'esperienza universale del femminismo, nella sua chiara e pubblica articolazione, ha aperto gli occhi e i sensi di noi tutti, degli uomini come delle donne. Giacché anche il «successo» evidente, conseguito dal patriarcato, è stato però pagato al prezzo della patolo-

gia acuta dei processi di sviluppo e dei sistemi di riproduzione da esso creati. Si è trattato di una vittoria di Pirro: la vittoria del patriarcato è anche la sua condanna a morte. Che l'esclusione delle donne dalla sfera della politica avrebbe provocato conseguenze catastrofiche, l'avevano già mostrato i drammaturchi greci, Euripide con le *Troiane* nella tragedia, Aristofane con *Lysistrata* nella commedia, sullo stesso palcoscenico in cui in precedenza era stata scoperta e inventata la politica (si veda il cap. 2). William Shakespeare ha dato vita con *Macbeth* a una parabola, forse la più profonda e radicale in assoluto, sulle conseguenze sanguinose e mortali di una politica senza donne⁸. Che la storia politica costituisca una sequenza di patologie e disastri continuamente ricorrenti, dovuti tra l'altro all'esclusione delle donne, ovvero alla loro sottomissione al controllo maschile, diviene sempre più evidente e chiaro nella misura in cui sappiamo leggere e decifrare questa storia del dominio secondo la prospettiva femminista. La unidimensionalità del potere come dominio si vendica infine sui suoi rappresentanti: il potere rende ottusi.

Benché ci si debba guardare dal trarre la conclusione opposta, «la privazione di potere rende intelligenti», la posizione sociale della mancanza di potere offre comunque la chance dello sguardo critico, la chance della chiarezza e della conoscenza che vanno in profondità. Innumerevoli femministe hanno utilizzato negli ultimi decenni questa chance e a loro siamo debitori di significativi risultati in molteplici campi di pubblico interesse⁹. Ma con ciò non si deve intendere neppure lontanamente un sostegno alla tesi spesso sostenuta secondo cui le donne sarebbero «esseri umani migliori» e che se governassero loro tutto sarebbe diverso e migliore. Benché siano le vittime del patriarcato – quelle che hanno subito il danno e sono state condannate all'unilateralità nello sviluppo spirituale delle qualità femminili sono anch'esse, a modo loro, dei carnefici, solo senza la dubbia compensazione del successo esteriore in qualità di «vincitori» e «signori». Le donne non sono di natura più pacifica degli uomini, anche se fanno ricorso meno facilmente alla violenza fisica; danno, semplicemente, sfogo alle loro frustrazioni e alla loro aggressività, conseguenza di una forzata sottomissione e di potenzialità rimaste insoddisfatte, in un modo diverso, in altri spazi sociali, ad esempio nella sfera privata, della famiglia o del posto di lavoro, rispetto agli uomini che hanno a disposizione il palcoscenico pubblico per compensare la unidimensionalità delle loro prospettive di vita. Si potrebbe argomentare – smarrendo però la serietà del problema – che l'aggressività casalinga sarebbe socialmente meno pericolosa di quella politica, della pretesa di imporsi e prodursi in modo visibile come uomo, e una parte del potenziale di violenza delle bande, delle forze di polizia di pronto intervento e dei soldati poggia certamente su questo. La vera «risoluzione» del problema del «genere», sullo sfondo della storia del patriarcato, consiste nella lenta e faticosa riscoperta della complementarietà dei sessi, del legame di tutte le qualità e «virtù» specifiche maschili con i loro antipodi femminili e viceversa, giacché sulle differenze ineliminabili tra maschile e femminile, tra esperienza e percezione del mondo maschi-

le ed esperienza e percezione del mondo femminile non dovrebbe sussistere alcun dubbio. Tale differenza è uno degli elementi di tensione, una delle contraddizioni dialettiche della nostra specie che rende i sessi reciprocamente così attraenti e costituisce una fonte di inesauribile curiosità reciproca.

Solo in apparenza il corso dell'argomentazione si è allontanato dalla strada maestra prescelta, quella della domanda intorno alle dimensioni etiche della prospettiva femminista. Vorrei ancora una volta ribadire esplicitamente che la prospettiva femminista non costituisce un privilegio femminile (due dei "classici" sostenitori di posizioni femministe furono intellettuali di sesso maschile: Bachofen ed Engels). Al contrario, la forza e il significato del femminismo stanno proprio nell'esortazione rivolta ad *ambidue* i sessi a fare del «genere» una categoria centrale della conoscenza in un senso orientato all'agire. E ciò non a partire da un interesse scientifico astratto o di parte e concreto, quanto piuttosto con un'intenzione emancipatoria sia per la scienza che per la politica. La pretesa di dominio della scienza sulla natura (e la sua distruzione a lungo termine) rappresenta solo l'altro versante, oppure la conseguenza storico-logica, della pretesa di dominio maschile sulla componente femminile del genere umano¹⁰. Un'etica politica trova quindi il suo banco di prova e il suo metro di valutazione in rapporto alle relazioni tra i sessi nella misura in cui cerchi di garantire a entrambe le parti una vera e sostanziale parità nel rispetto delle differenze, tenendo conto che dal punto di vista della tradizione del patriarcato i maggiori "sacrifici" devono essere compiuti dalla componente maschile dell'umanità.

Anche nella politica e nella scienza deve imporsi il criterio di misura etico della complementarità di «genere» quale presupposto per l'uscita dal meccanismo di riproduzione di sistemi di dominio e di violenza. Per la scienza vorrei citare in tale contesto ancora una volta Goethe come testimone principale. Egli non solo ha insistito in modo veemente sul ruolo dell'intuizione sensibile per la conoscenza (si veda cap. 18), ma ha anche formulato del tutto esplicitamente una concezione della scienza consapevole della tematica del «genere». Nella parte finale della *Dottrina dei colori* Goethe osserva che non esiste «nessuno che non possa offrire il suo contributo alla scienza. [...] Tutte le nature dotate di una felice sensibilità, *donne e bambini* [corsivo mio] sono capaci di comunicarci osservazioni vivaci e ben formulate»¹¹.

Anche nell'ambito del politico la comprova della prospettiva femminista finora può rimandare solo a possibilità rimaste incompiute. Nell'ambito della storia tedesca io vedrei in Rosa Luxemburg, nella sua concezione, nella sua prospettiva di una politica socialista emancipatoria non fondata su ambizioni di dominio, una figura esemplare in questo senso. Basta leggere le sue lettere dalla prigionia per comprendere che qui a parlare è una donna che, senza l'etichetta del femminismo, ha saputo dare voce del tutto naturalmente a questo atteggiamento, con la sua visione di una società emancipata e libera dal dominio. La famosa definizione della libertà come libertà di pensarla altrimenti trova il suo fondamento nell'esperienza da lei vissuta e

personificata per cui l'accettazione dell'alterità – anche ed essenzialmente dell'alterità delle determinazioni sessuali – costituisce un elemento di arricchimento sia del singolo che della società. Nell'alterità complementare, nell'alterità del pensare trova nutrimento una società libera, soprattutto nella doppia libertà di ambedue i sessi. Essa costituisce l'alfa e l'omega della libertà. Con l'assassinio di Rosa Luxemburg per mano di soldati maschilisticamente deformati e dei loro mandanti, per i quali il concetto di "patriarchi" costituirebbe un eufemismo del tutto inadeguato (avevano paura di lei proprio perché l'esistenza di questa donna e la sua politica rivoluzionaria costituivano una provocazione per una mascolinità patologica poggiante sulla violenza), venne distrutta una speranza e una opportunità politica che non si sarebbe più ripresentata per decenni. Sono tali costellazioni storiche che, nella loro unicità, danno alla storia il suo carattere di imprevedibilità, nel senso del tragico come pure in quello della possibilità sempre eventuale di un nuovo inizio.

20. Critica dell'istituzione militare

L'unica istituzione comune a tutti gli Stati è quella degli esperti in uniforme, accasermati, equipaggiati con le armi di volta in volta più moderne e conseguentemente addestrati all'applicazione della violenza fisica: i militari. Esistono Stati con o senza partiti, parlamenti, costituzioni scritte, tribunali indipendenti, con o senza presidenti, banche centrali, chiese di Stato, moneta propria, lingue nazionali e così via, ma tutti hanno le loro forze armate¹. Globalmente considerati, tutti gli Stati spendono per le forze armate più che per l'educazione e la salute dei loro cittadini. Le forze armate sono il maggiore datore di lavoro in assoluto; i danni ambientali causati direttamente e indirettamente dalle forze armate sono superiori a quelli provocati da ciascuna singola industria². Nel ventesimo secolo il numero di rovesciamenti violenti di governi dovuti all'intervento delle forze armate supera quello causato da ribellioni politiche o rivoluzioni. Sono le forze armate ad aver scritto, come afferma Eric Hobsbawm nel suo bilancio del secolo passato, «il capitolo più nero nella storia occidentale delle torture e del controterrore»³. Dall'altro lato, proprio questa istituzione con le sue guerre, di cui soltanto nell'ultimo secolo sono cadute vittime milioni e milioni di persone, per tacere del numero molto più grande delle persone cacciate dalla loro terra e di quelle ridotte alla fame dalle conseguenze della guerra⁴, riceve da parte delle scienze sociali un'attenzione relativamente modesta, e nella stampa e nell'opinione pubblica l'«istituzione militare» viene trattata solo come uno dei tanti temi.

L'istituzione militare non viene però vista come uno dei tanti organi dello Stato, bensì come quello addirittura più ovvio tra di essi. La maggior parte delle persone, quasi indipendentemente dalla loro provenienza culturale, sono in grado di immaginarsi tanto poco uno Stato senza forze armate quanto uno Stato senza bandiera o sedi del governo. Proprio per questo, pare, le forze armate sono così di rado oggetto di dibattito scientifico o pubblico. Si noti bene: l'istituzione e non le rispettive forze armate in concreto, che finiscono continuamente sulla "linea del fuoco" delle controversie politiche sia

in quanto fattore di potere, sia come voce del bilancio pubblico, o ancora sotto l'aspetto dell'ottemperamento o meno dei loro compiti istituzionali. Ma già a questo punto si affollano le domande poste così di rado e a cui ancor più raramente viene data una chiara risposta: qual è la funzione dei militari? È possibile coglierne e spiegarne l'essenza ricorrendo alla loro "funzione"? Chi potrebbe mai – o ancora – proporsi d'indagare seriamente la "funzione" della Chiesa, che un illuminismo ingenuo ha creduto di poter identificare mediante la similitudine con l'oppio? Se la risposta fosse così semplice, nelle «società moderne» non vi sarebbe più già da lungo tempo, alcuna chiesa o alcuna religione, e neppure alcuna istituzione militare. Giacché la legittimazione delle forze armate, sviluppata nel diciannovesimo secolo e all'apparenza confermata empiricamente nel ventesimo, nella loro veste di istituzione finalizzata alla difesa del paese (dopo il 1945 i ministeri della Guerra vennero ovunque ribattezzati ministeri della Difesa), non è più in grado di reggere ad alcuna critica seria, quantomeno in seguito alla scomparsa di qualsivoglia minaccia territoriale per i super-armati Stati europei.

Non a caso è la storia tedesca più recente ad assumere qui carattere esemplare: non a caso in quanto nessun altro Stato del mondo ha saputo attirare su di sé, sui propri vicini e su un intero continente così tante calamità dovute alla guerra, finendo per cadere così in basso. Ma il desiderio del popolo tedesco di imparare da queste catastrofi e, dopo la seconda guerra mondiale perduta, di trarne le conseguenze di uno Stato non armato non fu esaudito dalla sua classe politica e da quelle delle potenze vincitrici. Entrambi gli Stati tedeschi sarebbero potuti divenire co-protagonisti della scena politica internazionale solo nelle vesti di Stati "sovrani" dotati di forze armate. Contro lo stato d'animo antimilitarista del dopoguerra di coloro che desideravano un cambiamento, fu intrapresa una campagna di dissuasione molto astuta, ricorrendo cioè all'argomentazione classico-moderna della difesa del paese, argomentazione questa non poi così difficile da sostenere nella situazione della guerra fredda. Questa stessa argomentazione, però, nel 1989-90 in Germania doveva improvvisamente apparire dubbia, vuota e inservibile, poiché all'improvviso erano spariti i nemici da cui si sarebbe dovuto difendere il territorio nazionale (come viene ancora prescritto ai soldati dalla Costituzione). Se la ragion d'essere delle forze armate fosse davvero esclusivamente di tipo pragmatico-funzionale, allora adesso dovrebbe essere all'ordine del giorno lo scioglimento di quest'istituzione che non ha più funzioni da assolvere; e di fatto vi sono stati (e vi sono) movimenti di base che puntavano (puntano) a riscuotere, quale logico dividendo della pace, una «repubblica federale senza esercito». Che le forze armate (tedesche) non si siano sciolte di propria iniziativa, con la sensazione comunque presumibile d'aver portato a termine con successo la propria missione per la pace mediante la «dissuasione», è socio-psicologicamente ben comprensibile. Si trattava, e si tratta qui, dell'autolegittimazione di apparati, carriere, progetti di vita, modalità d'autocomprensione che a quel punto, dopo un breve periodo d'incertezza, erano alla ricerca di nuove ragioni d'essere

per giustificare la propria indispensabilità, trovandole ben presto (proprio in quel periodo una "ragione" fu offerta da Saddam Hussein con la guerra del Golfo). Ma il rifiuto da parte della classe politica di prendere seriamente in considerazione, anche solo per un breve momento storico, l'abolizione dell'esercito federale, rimanda a quelle funzioni dell'istituzione militare per lo Stato e il dominio statale che sono radicate più profondamente nelle strutture politiche di quanto lasci supporre l'interpretazione pragmatica.

Dopo il 1990 ci si è in qualche modo "ricordati" del principio ontologico di ragione «perché l'istituzione militare esiste piuttosto che non esistere?». A quel punto si poteva e si doveva dire apertamente che i soldati facevano parte dell'essenza stessa dello Stato, che erano il garante strutturale e ideale dell'ordine dominante. Konrad Adenauer, lui stesso un inveterato "civile", aveva riconosciuto questa verità politica più rapidamente e chiaramente di quasi tutti i suoi collaboratori già al momento della fondazione della Repubblica Federale, comportandosi di conseguenza: un «contributo difensivo» tedesco, cioè forze armate tedesche, indipendentemente dalla loro configurazione concreta, era il mezzo irrinunciabile per la riconquista della capacità operativa e della sovranità da parte dello Stato tedesco occidentale. Soltanto riarmandosi la Germania sarebbe stata ascoltata, presa sul serio come partner, e dare così pieno dispiegamento alle sue potenzialità economiche. All'"interno", però, l'oltremodo impopolare rimilitarizzazione venne venduta esclusivamente con l'argomento della minaccia proveniente da Est. I governanti della RDT si comportarono in tutto e per tutto specularmente. Ciò condusse al dilemma della legittimazione del 1990, che poté essere superato non da ultimo in virtù dell'assuefazione, nel frattempo quasi quarantennale, alla realtà storicamente motivata della presenza militare: dai rituali di Stato fino allo sviluppo di teorie della sicurezza politica e alle loro terminologie entrate nell'uso linguistico comune. La Germania senza un esercito alla fine non era più neppure immaginabile. E in fondo, nel corso degli anni Novanta, con la pressione esercitata dal governo federale a favore della partecipazione di contingenti tedeschi ad azioni militari internazionali, si è ripetuta la situazione del 1951-52 a un livello più elevato. Soltanto se è ovunque anche militarmente presente, questo governo può guadagnarsi la piena parità di diritti con i partner Inghilterra e Francia, solo così i diplomatici e i politici tedeschi verranno accettati nei circoli più ristretti dei grandi di questa terra, e non soltanto, come accade da anni, in considerazione della forza economica tedesca, quanto piuttosto in virtù del suo peso politico. A coronamento di questo sviluppo la aspetta un posto fisso nel consiglio di sicurezza dell'ONU.

Per capire perché l'istituzione militare sembri costituire una componente così ovvia dello Stato, quasi come un inno nazionale, un apparato fiscale o la polizia, perché l'idea pura e semplice di uno Stato senza portatori di uniformi armati sia per la classe politica di qualsiasi colore tanto insopportabile e impensabile quanto, ad esempio, quella di un papa che dubiti della paternità divina di Gesù Cristo o dell'immacolata concezione; perché i rappresentanti

politici senza le loro forze armate si sentano, per così dire, come se fossero nudi; insomma, per cogliere la dimensione profonda di questo bisogno di sicurezza, è sufficiente, per cominciare, elencare i rituali militari mediante i quali gli Stati manifestano e testimoniano il loro reciproco rispetto: compagnie d'onore, sciabole guizzanti, bande militari, che fanno della più civile delle melodie di un inno nazionale una marcia ritmata e marziale, fucili con baionette lucide e appuntite (notoriamente armi per il combattimento ravvicinato), in basso punte di stivali allineate con il righello e in alto volti irrigiditi, addestrati a non mostrare nessuno stato d'animo, nessun sentimento umano, in modo che non possano più distinguersi da macchine ubbidienti a qualsivoglia comando, occasionalmente lo sparo di salve di saluto e la parata al passo dell'oca. Questi rituali sono i resti reali e simbolici di quella prassi, caratteristica dell'epoca dell'assolutismo, mediante cui i dominatori facevano sfilare davanti ai loro ospiti i propri giocattoli da guerra allo scopo di metter chiaramente in vista la propria potenza e le proprie capacità, che si trattasse di dissuasione o di intimidazione. In quella società di lupi dei giochi dinastici a somma nulla ognuno doveva aver paura di ogni altro ed essere in grado di minacciarlo per poter sopravvivere, oppure per restare (politicamente) in vita. Le parate e le dimostrazioni militari erano – e sono ancora! – espressione del timore di perdere i propri privilegi, la propria posizione, il trono. Esse lanciavano, e lanciano, però, anche un messaggio diretto verso la base: «Io sono lo Stato, il tuo signore, tu mi dovresti temere e amare e non avere alcun altro signore oltre a me, e se sei disubbidiente, vedi allora quale potente macchina, che sta ai miei comandi, è in grado di sopraffarti». Infine i dominatori con le loro parate fanno coraggio a se stessi, per loro il passo di marcia di disciplinati soldati, il silenzio alla luce delle fiaccole, le marcette e gli uomini in uniforme rappresentano orgasmi sia acustici che visivi del potere. Di rado l'angoscia di conservare il proprio potere, caratteristica dei rituali militari, è stata così inequivocabile come nel caso delle parate nella RDT, raggiungendo il suo apogeo nell'ottobre del 1989.

I rituali militari sono dunque delle eredità dell'assolutismo, non più vecchi quindi dell'età moderna europea. Dobbiamo risalire molto più indietro nella storia per rintracciare la problematica, dirompente e affascinante, dell'istituzione militare e della sua interiorizzazione nella coscienza di governanti e governati. Alla domanda sulla simbiosi tra Stato e forze armate si può dare una risposta prendendo in considerazione la storia di ambedue queste istituzioni. Gli Stati, quali forme variabili del dominio territoriale centrale, sono esistiti, per quanto addietro possa risalire la nostra ricerca storica, anche al di fuori del contesto culturale europeo. I grandi imperi antichi del cosiddetto Medioriente erano senz'altro Stati in senso politico-amministrativo. La Cina vanta una storia statale, certo non senza interruzioni, ma sostanzialmente continua, di almeno tremila anni; lo Stato romano ha segnato in modo duraturo il sistema giuridico europeo e la dottrina delle virtù politiche quale filosofia dello Stato (Cicerone); naturalmente nessuno di questi siste-

mi di dominio, con la sola possibile eccezione della Cina, avrebbe potuto sorgere senza un apparato militare di conquista, o sopravvivere senza forze armate in funzione difensiva. Ma lo Stato moderno, così come prese forma attraverso le lotte dinastiche per il controllo territoriale nel corso della guerra dei Trent'anni e mediante la sua contemporanea emancipazione dai conflitti di religione, costituisce una creazione speciale, si caratterizza per una configurazione nei diversi sensi della parola, che lo distingue da precedenti forme di dominio territoriale, rendendolo inconfondibile. E la sua caratteristica costitutiva più importante fu allora l'istituzione militare nella forma di eserciti stabili, che rimasero infine sul campo quali "vincitori" della serie quasi infinita di guerre che avevano devastato l'Europa. In quel momento storico, alla soglia dell'epoca moderna, la quale vide la luce a seguito del crollo violento delle stabili strutture d'ordine feudali, la guerra non fu "la continuazione della politica con altri mezzi", e nel caso lo fosse stata, si era ben presto perduta e dissolta nella guerra stessa, quanto piuttosto fu la politica ad essere riscoperta allorché la guerra aveva esaurito tutte le sue possibilità, i combattenti avevano distrutto e demolito tutto ciò che stava loro intorno e quindi si riappacificarono tra loro con la pace di Westfalia. Lo Stato moderno venne creato da dinastie e rappresentanti dinastici che intendevano trovare in un certo senso una sistemazione durevole e sicura ai loro eserciti, ai quali soltanto dovevano il loro potere (e non, ad esempio, alla Chiesa o alla lealtà dei loro sudditi), una grande caserma, quell'istituzione provvista del weberiano monopolio nell'uso legittimo della violenza fisica, che noi retrospettivamente abbiamo chiamato e chiamiamo Stato moderno.

La politica come continuazione della guerra con altri mezzi, il suo ruolo in quanto squattera dell'autoconsapevolezza militare dei nuovi Stati, le cui strutture erano state sviluppate e finalizzate a soddisfare le necessità degli eserciti permanenti: dalla fortificazione delle città attraverso la costruzione di strade fino al sistema fiscale, dall'organizzazione camerale-mercantilistica della produzione nelle manifatture per i fabbisogni dell'esercito fino al censimento amministrativo della popolazione a scopo di reclutamento, dalle dottrine della virtù politica e dai codici d'onore militari fino all'edificazione strategica di castelli e palazzi posti nel centro delle libere città, dalla simbologia consistente nel fatto che il re indossava la stessa uniforme dei suoi ufficiali e soldati – essi infatti personificavano lo Stato, erano lo Stato – fino alle bandiere e agli emblemi del dominio (per lo più aquile e leoni), nei confronti dei quali ora il cittadino si doveva mostrare reverente e attraverso i quali poteva definirsi in un senso statale e nazionale. Da tutti questi elementi, trasformati più volte, adattati alle mutate condizioni sociali, attraverso un processo di socializzazione, in parte a mezzo di indottrinamento sistematico (scuola, servizio militare obbligatorio), in parte mediante muto esercizio, le forze armate in quanto istituzione e la dimensione militare quale forma di pensiero politica divennero parte integrante della cultura e della statalità europea. Quantunque in Germania-Prussia fosse particolarmente

accentuato, il modello di base risulta essere praticamente uguale ovunque e, grazie al suo successo, ha potuto infine conquistare il mondo intero.

Solo se appuntiamo il nostro sguardo, criticamente e storicamente affinato, su tali relazioni complesse e multiformi, ma penetrabili dal punto di vista politico e della psicologia del dominio, cominciamo a comprendere attraverso quanti fili visibili o quasi invisibili l'istituzione e la dimensione militare in generale siano intrecciate nel tessuto della modernità e del suo Stato. Sono parte della nostra cultura⁵, dalla musica all'architettura fino alla letteratura, costituendo quindi anche lo sfondo, per lo più del tutto inconsapevole, del nostro modo di immaginare l'ordine e la sicurezza. Ogni critica elementare di questa istituzione va quindi a cozzare contro strati profondi, consapevolmente coltivati dalla tradizione e cresciuti attraverso secoli di statalità moderna, che si sottraggono ad argomentazioni razionali, «funzionali», o che sono difficilmente raggiungibili dalla critica stessa.

Così come uniformazione, accasermamento e legittimazione a scopo strategico di dominio dell'istituzione militare costituiscono la spina dorsale e la *raison d'être* della statalità moderna, allo stesso modo questo Stato moderno è, a sua volta, il prodotto di quella grande rivoluzione storica che si compì nella scienza e nell'arte, nella tecnica e nella religione, nell'economia e nella società tra il quindicesimo e il diciassettesimo secolo e che venne istituzionalizzata nel 1648. La pace di Westfalia ratificò non solo l'avvenuta nascita del moderno Stato militare, ma gettò anche le basi, con il diritto marittimo e quello internazionale, del primo ordine internazionale degno di questo nome.

Ma come mai l'istituzione militare, che ha significato per i popoli solo calamità, morte, rovina, distruzione e sofferenza, gode ancora, malgrado tutto di una legittimità apparentemente ininterrotta? Le grandi comunità religiose lamentano un calo di credenti e una secolarizzazione delle coscienze, i partiti e le classi politiche la «disaffezione per la politica», le percentuali di votanti in occasione di elezioni diminuiscono ovunque, addirittura il servizio militare viene ruscato dai giovani in una misura che prima sarebbe stata impensabile, ma nessun governo e nessun popolo vuole separarsi dai militari: sono gli eserciti professionali la risposta al rifiuto del servizio militare e non di certo lo scioglimento degli eserciti stessi. Apparentemente Kant si ingannò nella sua nobile e senz'altro convincente aspettativa che le guerre, con il sorgere di Stati repubblicani, avrebbero conosciuto la loro fine, poiché nulla è più naturale del fatto che

dovendo decidere di far ricadere su se stessi tutte le calamità della guerra (cioè combattere personalmente, pagarne del proprio le spese, riparare a forza di stenti le rovine che la guerra lascia dietro di sé e da ultimo, per colmo dei mali, assumersi ancora un carico di debiti che renderà dura la pace stessa e a causa di successive sempre nuove guerre non potrà mai estinguersi), essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco.⁷

La spiegazione storico-psicologica brevemente tratteggiata non è però sufficiente per comprendere queste contraddizioni estremamente sorprendenti, e drammatiche, sul piano fenomenico del comportamento politico-sociale.

Neppure la motivazione difensiva tiene a una verifica empirica neanche troppo accurata: essa costituisce la menzogna vitale dell'istituzione militare e di tutte le classi politiche. Del tutto indipendentemente dal fatto che, a livello puramente logico, gli eserciti esistenti a fini di pura difesa nazionale si rendono superflui da sé, giacché più nessuno vorrà assumere il ruolo di aggressore, è nel nostro presente che si evidenzia in modo particolarmente drammatico la funzione originaria di quest'istituzione, e cioè quella di uno strumento e di un mezzo per la conquista e il consolidamento del potere. Ovunque noi oggi leggiamo, tra le notizie politiche, di violenza militare, che si tratti o no di guerre civili, di guerre che vengono condotte da un regime contro il proprio popolo, oppure da una frazione della classe politica contro altre per conquistare il possesso unico o per lo meno condiviso del potere. Le guerre a difesa dei confini nazionali da un aggressore in cerca di conquiste, il presunto «caso classico», sono praticamente finite, non da ultimo in virtù della fissazione dei confini ampiamente ratificata anche attraverso l'ONU. Non lo sono però l'applicazione bellicosa della violenza, l'imposizione di finalità di dominio politico con il mezzo della guerra, più esattamente la conquista e la difesa del potere politico mediante le forze armate e/o attraverso di esse. Nonostante tutte le forme di statalità a base costituzionale, in due terzi degli Stati attuali sono i militari a comandare direttamente o indirettamente, e la politica economica e sociale si basa sul riconoscimento del primato dei privilegi militari. Ma quello che può sembrare un fenomeno moderno caratteristico del terzo mondo è parte costitutiva della storia degli Stati. In Germania, ad esempio, questo stesso principio ha continuato a valere almeno fino all'inizio circa dello scorso secolo, il che, non da ultimo, ha condotto alla prima guerra mondiale; e la discussione aperta, informata, intorno alle questioni militari in parlamento e nell'opinione pubblica è una conquista solo del secondo dopoguerra, per l'esattezza posteriore all'«affare dello "Spiegel"» del 1962⁸, che com'è noto prese l'avvio, appunto, a causa di un articolo su un'esercitazione militare.

Strutturalmente e contenutivamente la critica che va esercitata nei confronti delle forze armate è imparentata strettissimamente con la prospettiva femminista. Come le ragioni delle enormi difficoltà contro cui si scontra il tentativo di realizzare una condizione di parità sostanziale, che vada oltre l'equiparazione giuridico-formale dei due sessi, non consistono nel dominio maschile *tout court*, bensì nelle strutture e nelle istituzioni create dal patriarcato e quindi non neutrali e imparziali nei confronti del sesso di appartenenza, e come la critica femminista contro le manifestazioni della discriminazione delle donne a tutti i livelli e in tutti i campi mette capo a una transvalutazione delle forme di ordine, delle ideologie, delle abitudini e delle concezioni dei valori patriarcali, e come solo a partire da queste dimensioni profonde del problema possono divenire comprensibili le opposizioni contro l'«eman-

cipazione delle donne», allo stesso modo deve procedere anche la critica dell'istituzione militare. Essa prende l'avvio da manifestazioni esteriori, la cui valenza empirica come tale non viene posta in dubbio (l'armamento e i suoi costi, le guerre e il loro potenziale distruttivo, negli ultimi tempi i costi ecologici), che però essa, come la «prospettiva femminista» rispetto alla disegualianza, commisura normativamente al principio «non uccidere». L'istituzione militare addestra però a uccidere e dispone di apparecchiature il cui unico scopo è uccidere e distruggere. La preoccupazione dello Stato è quella di creare ordine nella libertà e nella sicurezza esterna: le forze armate distruggono tuttavia a intervalli periodicamente ricorrenti l'ordine e costituiscono una minaccia costante per la sicurezza dei cittadini del proprio o di altri Stati. L'istituzione militare si è trasformata nel cancro di tutte le società, assorbe risorse materiali e intellettuali a discapito del bilancio statale per la salute, l'istruzione e la cultura, si nutre e si riproduce a spese della società civile che deve poi assumersi anche i costi dei danni provocati ogniqualvolta l'istituzione militare entra in azione uscendo dal suo stato di quiescenza.

Il primo passo in direzione di un capovolgimento dei valori da parte della critica dell'istituzione militare consiste nello scrivere e leggere la storia, e soprattutto quella dell'epoca moderna, sotto l'aspetto del ruolo in essa giocato dalla violenza organizzata di Stato e dai suoi risultati sia socio-politici che cultural-ideologici. È la storia di una malattia sociale, la storia di una patologia. La storiografia dello «storicamente» grande diciannovesimo secolo aveva inteso la storia, e l'aveva scritta, come storia delle grandi azioni dei grandi uomini, e qui erano soprattutto le guerre e le battaglie a determinare i destini dei popoli. I monumenti in ricordo delle guerre e delle vittorie, dei generali e dei condottieri degli eserciti occupano ancor oggi le piazze pubbliche in tutta Europa. Questa storia letta «in controluce» ci offre invece un'immagine completamente diversa. Essa diviene una storia di ambizioni grette, di vanità bramata di potere, di spreco di risorse per scopi socialmente ed umanamente completamente futuri; una storia di impoverimento economico e di centinaia di migliaia di morti senza nome del «popolino» per la sete di gloria di un monarca (Federico II) o per i sogni megalomani di dominio mondiale di un geniale uomo di potere (Napoleone) che calcolava il suo reddito annuale sulla base del numero delle reclute. E questa non è soltanto la storia militare e quella delle grandi personalità dei secoli lontani: gli Hitler, i Mussolini, i Saddam Hussein, i Bush ecc. sono in fondo tutti nostri contemporanei.

Se procediamo innanzi su questo cammino, allora ci imbattiamo, tra l'altro, nel nesso esistente tra istituzione militare e patriarcato, nei termini in cui è stato messo in luce dalla ricerca e dall'impostazione problematica femminista. Sono uomini quelli che si sono organizzati in strutture militari, che difendono i loro privilegi nella forma di valori e orizzonti di senso militari e cercano di legittimare il loro potere attraverso la guerra. La critica dell'istituzione militare trapassa in critica del patriarcato. Alcuni uomini hanno sì vinto le loro guerre, ma i popoli, persino quelli presunti vittoriosi, hanno

sempre e solo perduto: corpo e vita, beni e sangue, risarciti nel migliore dei casi con una medaglia, e le donne, mobilitate a breve termine in funzione della guerra, vengono poi regolarmente rispedite "ai fornelli".

L'istituzione militare è un'idra dalle molte teste. Alla base della violenza uniformata e organizzata utilitaristicamente si trova – ancora una volta rinnovata in funzione dei tempi – una relazione e una concezione della violenza che segnano una frattura nella concezione del mondo, nell'"immagine del mondo" del passaggio alla modernità. Nel contesto delle riflessioni intorno all'atteggiamento scientifico abbiamo già avuto modo di parlare della sottomissione della natura (si veda cap. 18). È una via abbastanza diretta quella che collega la scienza naturale dei primordi dell'età moderna disposta alla violenza e l'istituzione militare quale asse portante dello Stato moderno. Alla base di ambedue queste manifestazioni della modernità sta la violenza come metodo; la scienza moderna e l'istituzione militare sono due delle sue forme di manifestazione, e entrambe hanno provocato effetti catastrofici.

Esemplare al riguardo è la collaborazione tra di esse nello sviluppo della prima bomba atomica. Senza alcun dubbio il fattore decisivo che ha consentito la costruzione di quest'"arma" sono stati gli sforzi per lo sviluppo degli armamenti da parte degli USA e non una presunta curiosità dei ricercatori. Inoltre è estremamente dubbio se senza questo enorme atto di forza dello Stato, che inghiottì somme spaventose e che non sarebbe stato affatto giustificabile in tempi di pace, sarebbe mai stato possibile sviluppare veramente l'energia atomica. Da tutto ciò prese poi forma a sua volta una scienza naturale diversa, di nuovo tipo, che il biofisico Erwin Chargaff denomina "grande scienza":

Senza la seconda guerra mondiale e il successo delle armi atomiche non sarebbe stato possibile convincere i popoli a mettere a disposizione gli enormi mezzi finanziari richiesti dalla grande scienza. [...] Un tempo la ricerca scientifica naturale vedeva il suo compito nel fare scoperte e nel descrivere la natura, mentre la tecnica si occupava di invenzioni che essa poi utilizzava. Questa netta separazione tra ciò che è e ciò che può essere è andata perduta. Se la nuova osservanza avesse dominato anche in precedenza, Newton avrebbe senz'altro brevettato la gravità [...]. Tutti i ricercatori nell'ambito delle scienze naturali sono divenuti inventori poiché le scoperte devono essere rese utili/profittabili. Giacché le ricerche naturali divengono sempre più costose, bisogna poter dimostrare la loro utilità.¹⁰

La cornice ideale dell'utilità al di là del calcolo di profittabilità la fornisce ancora l'istituzione militare, come è già stato preliminarmente provato nel caso del «Manhattan Project», la costruzione della prima bomba atomica. Qui anche la questione dei costi viene messa fuori gioco, ricorrendo alla legittimazione basata sull'ideologia della "sicurezza nazionale" (chi vorrà poi essere così gretto e non patriottico da porre tale domanda quando in gioco è la vittoria in guerra oppure la sicurezza della nazione mediante il migliore sistema d'armamento possibile...?), e in via di principio, o tendenzialmente, per ogni sco-

perta si procede a verificarne l'eventuale utilità per applicazioni militari. Quasi l'intero settore della ricerca e della tecnologia spaziale è del tutto impensabile senza la politica di sostegno alla ricerca militarmente motivata da parte dello Stato. Ciò rimanda, però, a qualcosa di ben più fondamentale che non il dato di fatto, nel frattempo elaborato e chiarito anche dalle scienze umane, delle invenzioni dovute alla guerra, con un seguito di produzioni a scopo civile" (nell'età moderna: dalla penicillina alla radio a transistor). Bisogna riflettere sulla parentela strutturale tra scienze naturali tecnologizzate nella forma di scienza che assoggetta la natura e l'istituzione militare nei termini in cui è venuta prendendo forma come sorella gemella o *alter ego* dell'istituzione Stato, organizzata utilitaristicamente nell'epoca moderna europea. Per questa ragione una conseguente critica dell'istituzione militare finisce per sfociare in una critica della scienza naturale moderna nella tradizione di Bacone e Newton.

In quanto le forze armate, a partire dal diciassettesimo secolo, hanno pervaso la società politica, plasmandola e orientandola nel proprio senso, sia pure perseverando a un tempo nella propria distanza istituzionale rispetto alla società civile, esse hanno segnato il discorso sulla politica ormai "statalizzata", sulle dottrine della virtù politica e sugli ideali di possibili atteggiamenti sociali. Per quanto riguarda il primo punto, va solamente ricordato che il padre della scienza politica moderna, Niccolò Machiavelli, fu un significativo teorico militare, e nelle vesti di stratega guidò l'assedio di Pisa. La sua analisi politica normativa e prescrittiva è percorsa da concetti e similitudini di tipo militare, la sua acuta comprensione della politica, delle sue regole e leggi è segnata da un'affinità con il mondo delle armi. E il linguaggio e l'analisi delle scienze politiche si sono mossi all'interno di questa tradizione fino ai giorni nostri; sì, proprio ai giorni nostri, nei quali, come è risultato evidente soprattutto nel periodo della guerra fredda, questa influenza appare particolarmente forte, ad esempio, con la lenta sostituzione del concetto di politica estera mediante composti concettuali comprendenti il termine "sicurezza" (politica della sicurezza, misure di sicurezza, alleanze di sicurezza, sistemi di sicurezza ecc.). In tale contesto viene contemporaneamente "rimosso" il fatto che chi parla di "sicurezza" intende le forze armate in qualità di loro garante, ma in questa terminologia ciò che è veramente inteso suona innocuo, «più civile». La famosa definizione di Clausewitz, secondo cui la guerra sarebbe la «continuazione della politica con altri mezzi», non fa che tirare le conseguenze implicite nella tradizione machiavellica, le conseguenze dell'aver definito la politica come la prosecuzione della guerra con altri mezzi diversi rispetto a quelli militari, cioè di aver pensato sempre politica e dimensione militare come un tutt'uno. Il discorso intellettuale rispecchia, ovvero raffigura, il dato di fatto realpolitico dello Stato e dell'istituzione militare come istituzioni gemelle.

Per quanto concerne le virtù sociopolitiche ispirate dalla dimensione militare, possiamo parimenti rinunciare ad argomentazioni e spiegazioni dettagliate. Una volta che si sia affinato il proprio sguardo critico, si possono ri-

conoscere e definire i fenomeni pertinenti senza particolare difficoltà. Ciò che è arduo in questa fenomenologia è però che le norme di comportamento e i valori plasmatis dal mondo militare e poi sussunti dalla società civile, all'apparenza sono tutt'altro che sinistri o maligni. Al contrario, cameratismo, fedeltà, coraggio, valore, prontezza all'azione e disponibilità al sacrificio, coscienza del dovere, puntualità, per nominarne solo alcune, rappresentano *prima facie* virtù senz'altro positive e adatte a conferire allo status militare una propria identità etica. Ogni guerra, ogni concreta missione militare portano sì, in particolare se si protraggono a lungo nel tempo, alla brutalizzazione e alla degenerazione di tutte le virtù del soldato coltivate ed esercitate in «tempo di pace»; il sottile strato superficiale della civiltà si sfalda sì rapidamente consentendo alla violenza, dapprima permessa solo in vista di precisi scopi, di sprigionarsi rendendosi indipendente; i soldati si trasformano sì in assassini e i disciplinati reparti delle truppe in bande di omicidi: ma l'istituzione stessa, nella sua autoconsapevolezza etico-politica, riprodotta secondo le più varie modalità, non viene seriamente toccata da tutto ciò. Questa contraddizione può essere portata alla luce soltanto dalla prospettiva della critica della dimensione militare e può essere da essa dispiegata nella messa a confronto empirica e normativa delle forze armate con la loro prassi storica. Suo destinatario non è e non può essere l'istituzione militare stessa, bensì i gruppi e le classi sociali, i titolari delle decisioni nell'ambito delle rispettive strutture politiche che rendono in assoluto possibili le forze armate: che si tratti di soggetti agli obblighi di leva, di candidati in cerca di lavoro o di soldati di professione, ovvero degli organismi rappresentativi che devono concedere i mezzi finanziari. Ma naturalmente solo la scienza può svolgere per l'opinione pubblica, una buona volta, il compito secolare di caratterizzare le forze armate per quello che esse sono oggettivamente e di fatto: l'istituzione più pericolosa e più avversa alla vita, e a un tempo la più dispendiosa, che sia mai stata inventata.

21. Confucio a Weimar

Se si considera l'istituzione militare (moderna) come un difetto strutturale della statalità moderna e non si ritiene più, come fino alla metà dell'ultimo secolo, che la guerra costituisca una prova di forza collettiva, il «temprare la nazione», vedendola piuttosto come l'improvvisa manifestazione di una malattia, i cui germi si erano insediati stabilmente nelle molteplici dimensioni delle forme politiche tramandate da secoli, allora la critica delle forze armate, la delegittimazione dell'istituzione militare e della guerra in quanto mezzo della politica costituiscono in certa misura la prova del nove di un atteggiamento politico eticamente affidabile. La domanda «Che ne pensi dell'istituzione militare?» si trasforma nella domanda decisiva dell'etica politica. Nella storia tedesca, e forse in assoluto, esiste un solo caso in cui un «ministro della Guerra» sciolse quasi completamente le forze armate a lui sottoposte, realizzando il disarmo del suo Stato: si tratta del presidente della commissione di guerra del ducato di Weimar, il consigliere segreto Johan Wolfgang Goethe.

Goethe si era trasferito a Weimar nel 1776, all'età di ventisette anni, entrando al servizio del duca nelle vesti di ministro. Tra le sue competenze rientravano le miniere e la viabilità, la regolamentazione fluviale e il sistema educativo, la politica fiscale e, appunto, anche il settore militare (e molto altro ancora)¹. La direzione della «commissione di guerra», come avrebbe spiegato circa quarant'anni dopo, l'aveva assunta «per venire in aiuto alle finanze mediante la cassa di guerra, giacché innanzi tutto là era possibile fare dei risparmi». Benché le dimensioni quantitative in assoluto si presentassero molto modeste (i cinquecentotrentadue uomini della fanteria e degli ussari vennero ridotti a duecentoquarantotto ed ebbero da svolgere da quel momento in poi soprattutto compiti di polizia e di corriere), le economie oggettive furono nondimeno considerevoli e consentirono tra l'altro importanti riduzioni del peso fiscale. Tuttavia il giovane riformatore e borghese in ascesa nella società nobiliare del tardo assolutismo dovette superare notevoli opposizioni, non da ultimo da parte del suo superiore, il «sovrano» duca Carlo Augusto.

Giacché per l'intera classe nobiliare uno dei passatempi più amati, insieme alla caccia, che senza alcun riguardo devastava le coltivazioni agricole, erano i trastulli militari e «per questo motivo si è riconosciuto a ragione nella riduzione dell'esercito della Sassonia-Weimar il più importante contributo di Goethe nel campo dell'educazione dei principi» (Sengele).

Ma il disarmo come strumento per una politica di risparmi non coglie la motivazione molto più seria di Goethe, motivazione che ha le sue radici piuttosto in una profonda avversione nei confronti della guerra e dei militari. La guerra gli appariva come una «malattia in cui la linfa vitale che serve alla salute e al mantenimento della vita viene impiegata esclusivamente per nutrire qualcosa di estraneo, di non conforme a natura». Allorché nel 1778 dovette recarsi in visita di servizio a Berlino, alla corte di Federico II, in compagnia del duca, nel contesto della prevista guerra per la successione bavarese a cui Carlo Augusto intendeva prender parte, osservò «spiacevolmente impressionato» come in lui si facesse strada un «risvegliato sentimento» di guerra e un'eccitata «inquietudine»:

La voglia di guerra che come una sorta di scabbia si nasconde sotto la pelle del nostro principe, mi perseguita come un brutto sogno in cui uno vuole e deve andare avanti mentre i piedi gli vengono meno [...]. Io al riguardo non ho più né compassione, né partecipazione, né speranza o indulgenza.

Quanto più intimamente e precisamente Goethe ebbe modo di conoscere la classe politica, in modo tanto più disilluso si pronunciò per quanto concerne le sue capacità e qualità. Ad esempio, ancora una volta facendo il bilancio di una visita nella capitale prussiana:

Questo posso dire: che quanto più è grande il mondo, tanto più la farsa è sconcia, e posso giurare che nessuna oscenità o scemenza di una arlecchinata è così ributtante come la vera essenza dei grandi, dei medi e dei piccoli uomini, presi alla rinfusa.

Nel momento in cui questa gente teneva in mano il proprio giocattolo da guerra, avrebbe potuto anche utilizzarlo: la voglia di guerra gli era stata inculcata nei secoli divenendo una seconda natura. Riguardo al suo sovrano, Goethe osserva che se da un lato può essere sì «ragionevole» e «capace» di rendersi conto di molte cose, alla fin fine però, «nella sua più profonda natura» si celano sventatezza e bellicosa sete di gloria, e che «la rana [leggi: il duca] è fatta per l'acqua, anche se per un certo tempo resta sulla terraferma». Se si togliessero ai governanti le forze armate, questo sarebbe un passo enorme in direzione di una società pacifica; Goethe sapeva però esattamente che la dimensione militare non era rappresentata solo dall'istituzione militare stessa.

Il «disarmo unilaterale» imposto da Goethe non fu, tra l'altro, nient'affatto privo di problemi pratici (l'argomento unilaterale cozza sempre, com'è no-

to, contro l'obiezione dell'assenza di difesa nei confronti di possibili aggressori, che viene così provocata). La Prussia diede l'avvio, senza riguardo alcuno, a una campagna pubblicitaria a fini di reclutamento sul territorio del ducato, ma un suo effettivo impedimento avrebbe significato per l'appunto un ampliamento delle forze armate di Weimar mediante una protezione ad ampio raggio dei confini. Goethe optò per il male minore, una strategia «pacifista». E fece ciò anche più tardi benché il suo influsso, in particolare sulle decisioni di politica estera del duca Carlo Augusto, fosse sottoposto a dei limiti. Allorché, in assenza di Goethe, il consiglio segreto nel 1792 prese la decisione di far partecipare Weimar alla «guerra imperiale» (la prima guerra di coalizione) contro la Francia rivoluzionaria, egli reagì in modo tra il rassegnato e il profetico: «E così trascineremo nella rovina anche il focolare – l'Europa ha bisogno di una guerra trentennale per rendersi conto di quello che sarebbe stato ragionevole nel 1792». Come è noto, lui stesso prese poi parte a questa campagna militare, la «Campagna di Francia»², commentando la sua «bizzarra carriera militare» così: «Anche questa malattia ereditaria del mondo l'ho dovuta provare una volta». Quella catastrofica partecipazione del ducato di Weimar alla guerra fu possibile, nonostante la politica di disarmo imposta da Goethe, grazie al fatto che Carlo Augusto, non potendo per l'appunto rinunciare al piacere signorile di dare ordini e comandare, nel 1787 era diventato maggiore generale prussiano, circostanza questa che gli consentiva di addestrare e far sfilare in parata nella vicina Halle il sesto reggimento dei corazzieri prussiani.

In questa ricostruzione delle componenti politiche della «classicità weimariana» non si tratta tanto di stabilire se Goethe ebbe successo o meno con la sua politica (in molti campi fondamentali i suoi esiti furono negativi), bensì di individuare i principi fondamentali e le «massime» sulla base delle quali agì e mediante le quali non da ultimo cercò di fondare un'etica politica che costituisca il suo lascito alla posterità. L'atteggiamento antimilitaristico di Goethe, che tra l'altro non contraddice il fatto che ebbe cura di intrattenere intensi contatti sociali con gli ufficiali (allora spesso assai colti) di diverse origini³, e che non gli impedì, al di là di tutto ciò, di essere un conoscitore incredibilmente buono della letteratura specialistica militare⁴, questo rifiuto di «guerra» e grida di guerra, era anche radicato nel rispetto verso i doni della natura che sono dati in custodia agli esseri umani, affinché li conservino e li coltivino in vista del bene, del progresso e quindi della pace. In occasione dell'inaugurazione della miniera di Ilmenau (1784), un progetto in cui Goethe in particolare aveva investito molte energie (e che più tardi si sarebbe rivelato un fiasco), il ministro tenne il suo primo e unico discorso politico⁵, nel quale tra l'altro veniva manifestata l'aspettativa che il metallo da estrarsi non fosse impiegato per la produzione di armamenti, cioè allora per la costruzione di cannoni. Il discorso si concludeva, in effetti, con l'augurio «che infine l'ambiguo metallo, il quale viene impiegato più spesso per il male che per il bene, possa essere ora estratto soltanto in onore di Dio e a vantaggio dell'umanità».

In data 10 gennaio 1781, quindi nel corso del suo quinto anno di attività politico-amministrativa nelle vesti di ministro, si trova nei suoi diari la seguente annotazione: «Presto commissione di guerra *et varia*, a pranzo dalla signora von Stein, con Fritz un po' di freddezza. È venuto il duca, letto dalle lettere sullo studio della teologia. Oh Ouen Ouang!». Questo (nella trascrizione attuale) Wen Wang è il signore citato da Confucio come modello esemplare, il quale regnò con tale successo sul suo impero soprattutto perché attribuì massima importanza e valore all'educazione dei propri sudditi alla virtù. Di lui il maestro aveva detto tra l'altro: «Era rapido nel comprendere e amava apprendere; non provava vergogna nel porre domande ai sottoposti; questa è la ragione per cui egli viene chiamato "il saggio"»⁶. A parte questo rinvio diretto a Confucio, non sappiamo nulla di più preciso sulle letture o sulle conoscenze di Goethe relativamente al grande maestro cinese della dottrina dello Stato e della virtù. Ma evidentemente ne era a conoscenza e doveva averlo letto anche con profondo coinvolgimento, probabilmente nel corso del suo primo decennio di permanenza a Weimar, un periodo molto intenso e per il giovane poeta pieno di enormi sfide. Per ricapitolare brevemente: già dopo poche settimane di permanenza, durante quella che era prevista come una visita in qualità di ospite del duca, appena divenuto maggiorenne e di otto anni più giovane del poeta, Goethe era deciso a restare: «Anche se fosse per solo un paio d'anni, è pur sempre meglio della vita inattiva a casa dove con tutta la voglia possibile non posso far nulla. Qui ho almeno un paio di ducati innanzi a me». Egli intendeva, come ebbe modo di annotare nei suoi diari con due punti d'esclamazione, «governare!». Già due mesi dopo il suo arrivo era «coinvolto completamente in tutti gli affari di corte e della politica», gli piaceva provare sul «palcoscenico» dei ducati di Weimar e Eisenach «come stesse indosso a uno il ruolo universale», benché avesse già avuto modo di riconoscere, per quanto concerne il ceto dominante, «il lato senz'altro merdoso dello splendore mondano», e fosse convinto, in riferimento alla maggioranza del personale stabile di corte e dell'amministrazione, di essersi «inimicato gli stronzi», e che questi «stronzi siedono dappertutto sulle poltrone più importanti». Più tardi si dichiarò particolarmente soddisfatto per essere riuscito in quegli anni a «smascherare» un corrotto impiegato del fisco facendolo rinchiudere in prigione.

Dall'esperienza fatta dell'arroganza e dell'incompetenza della nobiltà e della sua burocrazia di servizio prese forma una sorta di programma di riforma che, in una certa misura, riconosceva a chiare lettere le responsabilità dei privilegiati a livello sociale ed economico. Vi comprese anche se stesso e cercò di dare un esempio quanto ad adempimento del dovere, prontezza nel servire, affidabilità e disinteresse. Precettore di principi, quale Goethe era divenuto, una figura questa in qualche modo «classica» nella vicenda storica dell'epoca moderna e delle sue dinastie, volle però educare anche i governi e le amministrazioni alla virtù del servizio a favore dei meno privilegiati, sensibilizzarle riguardo allo stato di bisogno e alle necessità del semplice popolo, lo Stato «che infine innanzi a Dio è il più elevato»:

L'esistenza umana è grama e si ha pudore di essere così favoriti, in confronto di tanti altri. Si sente sempre parlare della povertà di un paese, che aumenta di giorno in giorno, e in parte si pensa che ciò non sia giusto, in parte si cerca di levarselo di mente: ma il brutto è quando si arriva a trovarselo, così, sotto gli occhi e si capisce come la cosa sia irrimediabile e non si faccia niente per evitargli di andare in malora!

La superficialità e il diletterismo della classe politica erano per lui motivo di sdegno, a causa delle conseguenze di ampia portata che le sue decisioni avevano per gli esseri umani coinvolti. «Io odio qualunque forma di raffazzonatura come la peste, in particolare però le raffazzonature nelle faccende dello Stato, a causa delle quali per migliaia e milioni insorgono soltanto sciagure», ebbe ancora modo di dire a Eckermann alcuni giorni prima della sua morte.

«A dominare si impara facilmente, a governare con difficoltà», suona così una delle convinzioni che Goethe maturò nel piccolo ducato di Weimar in modo esemplare per il mondo intero. Per lui la più importante condizione, per governare, era la capacità di autogovernarsi. Ciò presuppone di veder chiaro in se stessi, di riflettere sui propri desideri, impulsi e ambizioni, per poter infine andare oltre di essi a vantaggio del servizio a favore del popolo; il prezzo da pagare per il potere e il prestigio di appartenere alla classe politica consiste nella «rinuncia». Nella lunga poesia per il compleanno del duca, in cui Goethe nel 1783 fa un bilancio politico della sua esperienza settennale di governo, si afferma a proposito del «cattivo» politico: «Può concedersi più di un desiderio / chi, indifferente, vive per sé e a proprio arbitrio», mentre un altro è l'ideale del «buon» sovrano: «Soltanto chi aspira a governare gli altri, / deve esser capace di rinunce consistenti»⁷. Dominio di se stessi, non mascherare semplicemente la propria vanità, bensì vincerla consapevolmente, resistere alla tentazione della gloria, ciò appartiene all'etica del governare, rende adatti, qualificati all'assunzione di elevati incarichi politici di grande responsabilità.

Queste non sono vuote formulazioni impossibili a concretizzarsi empiricamente. Si osservino coloro che si fanno avanti oggi sul palcoscenico del potere candidandosi a incarichi pubblici e si valuti il loro livello di qualifica sulla base di tali criteri. Con un certo effetto di straniamento storico si dovrà leggere la catastrofica storia degli Stati come una storia delle vanità dei potenti, senza perciò voler disconoscere il significato della storia sociale. Ma si prenda soltanto, tanto per restare nell'epoca di Goethe, una figura come quella di Federico II, il quale precipitò di proposito nella guerra un mondo che alla metà del diciottesimo secolo appariva oltremodo pacifico e stabile, allo scopo, come confessò a un amico, di guadagnarsi un posto nella storia (e perché aveva a disposizione lo strumento adatto: un esercito ben addestrato e ben armato!):

La mia giovinezza, le fiamme della passione, della sete di gloria, sì financo la curiosità, per non nasconderti nulla, in breve un istinto segreto mi ha strappato dalle gioie della tranquillità: mi ha sedotto il compiacimento nel vedere il mio nome scritto sui giornali e poi nella storia.⁸

Un contrasto più grande rispetto a tutto ciò che rappresenta la concezione politica altruistica e di servizio di Goethe è praticamente impensabile, benché occorra aggiungere che Federico II qui non fa che esprimere senza mezzi termini ciò che parimenti altri sovrani, prima e dopo di lui, pensarono e pensano. Il successo gli diede doppiamente ragione: le sue tre guerre consentirono alla Prussia di ascendere al rango di grande potenza, una grande potenza con la quale vennero gettate le fondamenta di due guerre mondiali, e Federico II entrò nella storia come «il Grande», conquista per la quale per lui valse certamente la pena sacrificare la vita di seicentomila soldati (tanto costò in vite umane la sola guerra dei sette anni). Il «Grande» Federico ha vinto però ancora, benché in questo caso non quale caso unico, quanto piuttosto in rappresentanza di una lunga e da lui per nulla interrotta tradizione, in un altro senso: ha «dimostrato» che gli esseri umani sedotti dai loro storici e ideologi politico-intellettuali sono senz'altro disposti a onorare con il predicato della grandezza storica il tributo di sangue di questo gioco d'azzardo, sempre che l'esito sia positivo, perché hanno perduto qualsivoglia criterio di misura; poiché hanno dimenticato o non hanno forse mai conosciuto le massime e i principi etici fondamentali del buon governo, di un governo responsabile, rivendicati da Goethe, in un certo senso «contro le tendenze storiche del [suo] tempo e della storia tramandata». Perché la filosofia politica e la prassi, nella tradizione di Tucidide e di Machiavelli, non hanno saputo trasformare la domanda sul senso della dimensione politica, la domanda etica, nella domanda centrale della politica e nella domanda sulla qualifica del personale politico da selezionare.

Ciò per cui, e quindi a un tempo contro cui, prendeva posizione Goethe con la sua minuscola Weimar, che sperava di trasformare in un modello esemplare di buon governo e di una politica fondata sull'etica, viene puntualizzato da Max Weber:

C'è quindi un nemico molto comune e fin troppo umano che il politico deve vincere ogni giorno e ogni ora; cioè la tanto diffusa vanità, nemica mortale di ogni effettiva dedizione e di ogni distanza, in questo caso nei confronti di se stessi.

La «distanza» corrisponde qui con ogni evidenza al requisito della «rinuncia» avanzato da Goethe, la rinuncia al soddisfacimento personale quale prezzo da pagare per il privilegio del governare e della partecipazione al potere. Weber continua:

La vanità è una caratteristica assai diffusa e forse nessuno ne è completamente privo. E negli ambienti accademici e colti essa costituisce una specie di malattia professionale. Ma proprio presso le persone colte essa, per quanto antipaticamente possa esprimersi, è relativamente innocua, nel senso che normalmente non disturba l'attività scientifica. In modo completamente diverso essa agisce nel politico. Egli lavora aspirando al potere come strumento insostituibile [...].

Ma il peccato contro lo Spirito Santo comincia, nella sua professione, nel momento in cui questa aspirazione al potere diventa non motivata dalla causa e oggetto di autoesaltazione puramente personale, anziché mettersi esclusivamente al servizio della «causa». Poiché in definitiva vi sono soltanto due tipi di peccati mortali in campo politico: mancanza di una causa e mancanza di responsabilità [...]. La vanità, cioè il bisogno di apparire quanto più possibile in primo piano, induce il politico nella fortissima tentazione di commettere uno dei due o entrambi i peccati mortali. [...] Infatti [...] proprio perché il potere è il mezzo indispensabile, e quindi l'aspirazione al potere è una delle forze motrici della politica, non vi è distorsione più dannosa dell'attività politica che lo sfacciato esibizionismo del potere tipico dei *parvenu* e del vano compiacersi nel sentimento del potere, e soprattutto di ogni culto del potere solo in quanto tale.⁹

Questa critica appassionata del modo moderno di funzionamento della politica e del personale politico, nella quale è contenuta nello stesso tempo la speranza di realizzare, mediante la ripresa di norme quali «distanza», «obiettività», rinuncia a qualsivoglia forma di «messa in scena di se stessi» e di «vanità», una svolta, un cambiamento in meglio, in quanto noi, il pubblico politico, riprendiamo a pensare e giudicare in termini di categorie normative, tale critica va incontro e si sovrappone a quella di Goethe in tutti i punti essenziali. Certo, Goethe non era un «democratico», ma nel suo insistere sulla responsabilità dei ceti e degli strati privilegiati, la nobiltà e l'alta borghesia, nei confronti dello Stato di diritto e dell'ordine, mostra di avere molto in comune con la concezione elitaria della repubblica di Max Weber (o meglio, viceversa, ma qui si tratta soprattutto di vedere e comprendere la politica di Goethe in una prospettiva attuale). La credibilità etico-politica di Weber è nondimeno, convenzionalmente, più accettabile che non quella di un poeta che visse in una «casa delle muse» di duecento anni fa.

Se l'etica politica di Max Weber abbia subito l'influenza di Confucio e dei suoi studi sul confucianesimo¹⁰, non sono in grado di giudicarlo: il legame spirituale mi pare però evidente. Ciò vale ancor di più per Goethe, il quale, benché debba aver conosciuto Confucio attraverso traduzioni imprecise e insufficienti, in un certo senso riscoprì l'etica confuciana da sé. Forse si adatta all'«appropriazione del confucianesimo» da parte di Goethe, così come viene accennata nel citato appello «Oh Ouen Ouang», quell'immagine che Heinrich Heine incomodò per rendere la stupefacente capacità di comprensione del mondo da parte di Shakespeare: come il matematico, che partendo dal frammento più piccolo di un cerchio è in grado di ricostruire lo stesso nonché il suo centro, così il poeta sa ricostruire la realtà e l'universo partendo dalla più piccola scheggia di empiria¹¹. Comunque sia, i punti di concordanza tra Goethe e Confucio sono sorprendenti. In Confucio leggiamo:

Chi si governa da sé, che difficoltà dovrebbe mai avere a esercitare la sua opera nel governo? Chi non si governa da sé, che cosa ha a che fare con il governo di altri?

E in Goethe: «Nessuno è degno di governare e può governare come colui che rinuncia totalmente a sé», oppure: «Sconfinato dolore di vivere / quasi mi soffoca! / Lo vogliono tutti esser sovrani / e nessuno è sovrano di se stesso». Dell'idea, sviluppata già nei primi tempi della permanenza a Weimar e su cui Goethe continuò a riflettere fino in tarda età, ad esempio nel *Faust II*, secondo la quale la legittimazione a esercitare il dominio, a governare, ha per presupposto la capacità di autogoverno di colui che aspira ad assumere incarichi pubblici, esiste una quantità di ulteriori testimonianze documentali.

In Confucio si legge:

Quando si dirige mediante decreti e si danno ordini mediante punizioni, il popolo si tira indietro e non ha coscienza alcuna. Quando si dirige ricorrendo alla forza dell'essenza e si danno ordini ricorrendo alla moralità, allora il popolo ha coscienza e può raggiungere il bene.

E in Goethe, in un senso corrispondente:

Bisogna eliminare gli ostacoli, cancellare idee, dare esempi, cercare di interessare tutti coloro che vi hanno parte. Ciò è certamente più gravoso che dare ordini, però è l'unico modo di raggiungere lo scopo in una questione importante e non desiderare di cambiare, bensì cambiare.

Entrambi, Confucio e Goethe, furono "precettori di principi" e sperarono di operare in modo esemplare a livello della prassi politico-pedagogica attraverso le rispettive limitate possibilità; entrambi hanno fallito come politici pratici (si veda cap. 8). Goethe "fuggì" rassegnato in Italia dopo dieci anni di permanenza a Weimar, continuando però a occuparsi della sua "polis" fino alla fine dei suoi giorni, e identificandosi in modo politicamente attivo con il suo destino nella confusione della rivoluzione, delle guerre e della restaurazione. Entrambi, Confucio e Goethe, insistettero sull'esistenza di un ordine cosmico del quale l'ordine terrestre sarebbe solo una riproduzione; per entrambi era evidente che un ordine terrestre senza ancoraggio a uno cosmico non poteva essere pensato né legittimato. Concretamente, questo significa, tra l'altro, che la società consiste in classi e ceti di diverso rango e che il suo ordine interno dipende dal fatto se le rispettive classi e ceti privilegiati percepiscano o meno una sorta di «obbligo di solidarietà» per i sottoprivilegiati e i deboli. La dottrina sociale cattolica del diciannovesimo secolo si muove nell'ambito di questi stessi parametri. Confucio avrebbe potuto riconoscersi, senza alcun dubbio, nella saggezza in versi apparentemente semplice e ingenua di Goethe, la quale, a ben pensarci, contiene la chiave di volta di una concezione politica universale e di un atteggiamento politico che va a cozzare contro tutti i grandi progetti ambiziosi:

Ognuno spazzi davanti alla sua porta,
e ogni quartiere della città sarà pulito.
Ognuno pratici quanto ha appreso,
così starà utilmente in consiglio.

La poesia, non proprio rimarchevole per profondità di pensiero, si intitola *Dovere civico* e venne scritta da Goethe poche settimane prima della morte; gli ultimi due versi provengono da Lutero («Ciascuno impari la sua lezione, e tutto nella casa bene starà»), ma in quanto Goethe sostituisce all'«impari» il «pratici» (e nel manoscritto con doppia sottolineatura), mette in evidenza come l'essere attivi nel proprio campo costituisca il vero compito di una cittadinanza responsabile.

Hans Magnus Enzensberger, descrivendo nel 1996 in un suo saggio la violenza che si allarga in modo diffuso e privo di scopo in una guerra civile mondiale, è giunto, quale "applicazione pratica", alle seguenti conclusioni, in sostanza dello stesso tenore:

Prima di porre freno ai bosniaci, divisi da odi profondi, dobbiamo estinguere la guerra civile nel nostro paese. E per i tedeschi questo significa che la nostra priorità non è la Somalia, bensì Hoyerswerda e Rostock, Mölln e Solingen. Questo sono in grado di conseguire le nostre possibilità d'azione, questo possiamo pretendere da ogni singolo cittadino, ed è di questo che dobbiamo rispondere.¹²

Goethe già nel 1803, anticipando quanto al contenuto i semplici versi di "quell'ultima poesia", si era pronunciato, con il suo modo ironico di esprimersi, intorno a una diversa fissazione, in via di principio, delle priorità dell'agire politico:

Io penso sempre più che ciascuno dovrebbe esercitare con serietà la sua professione prendendo allegramente il resto. Un paio di versi che ho da scrivere, mi interessano più che tante altre cose molto più importanti, sulle quali non mi è consentito di avere influenza alcuna, e se ciascuno fa lo stesso, allora nella città e in casa tutto andrà per il meglio.

Laddove noi siamo presenti impegnandoci in modo attivo per il nostro ambiente immediatamente circostante, siamo responsabili direttamente e in prima persona; tutti gli ampliamenti del raggio delle responsabilità e dell'agire trovano qui il loro punto di partenza e di riferimento. E questa determinazione, in un certo senso topografica, della dimensione politica trova il suo equivalente nell'etica dell'agire politico, nei metodi, nell'atteggiamento della rispettiva prassi di gruppi e individui. Se i principi sono quelli giusti e si continua a riflettere su di essi – e intorno a questo chiarimento ruotarono tutti i dialoghi che Confucio tenne con i suoi allievi e che loro più tardi trascrissero, così come l'esperienza pratica esemplare di Goethe e le massime che ci ha la-

sciato, sparse nella sua opera e nei dialoghi – allora si può attendere fiduciosi le conseguenze di tale agire politico guidato da principi. Non esiste una ricetta della politica, se non quella che rimanda a un atteggiamento autoriflessivo, del quale Goethe, a sua volta inserito in una tradizione che guarda ben al di là della piccola Weimar del diciottesimo e degli inizi del diciannovesimo secolo, ha rappresentato un modello esemplare degno di considerazione.

22. La figura esemplare

Goethe può costituire veramente una figura esemplare? È questa una domanda affatto sensata, e che cosa significa nel contesto delle presenti variazioni sul tema dell'atteggiamento politico? Goethe cercò di prendere le distanze dal ruolo di figura esemplare: «Sii un uomo e non cercare di essere mio seguace», benché abbia stilizzato la sua biografia in modo così cosciente e tenace che ai posteri ha finito per essere stata tramandata un'immagine da lui stesso consacrata. La riflessione sulle figure esemplari e sulla loro funzione per il senso individuale di orientamento nel mondo o per quello collettivo si rivela però essenziale per la ricerca dei parametri di riferimento di un'etica politica.

All'inizio di tutte le grandi religioni si colloca quale loro creatore, ed è irrilevante se sia poi una figura mitica o storicamente certa, un capo, una guida, una personalità carismatica, una figura esemplare¹: Buddha, Mosè, Cristo, Maometto. Sembra che queste figure esemplari, capaci di fondare una comunità soddisfino un determinato bisogno antropologico di collettività. La nascita del dominio politico secondo la «tipologia della successione» di Max Weber, dal carismatico attraverso il tradizionale fino al burocratico, rientra parimenti in questo modello. Nel nostro discorso però è più importante rammentare il fatto che il dominio ha sempre fatto riferimento a figure esemplari citandole allo scopo di legittimare la sua riproduzione. Come già ricordato, le *Vite parallele* di Plutarco, dalla tarda antichità e fino alle soglie dell'età moderna, svolsero la funzione di mettere a disposizione una galleria di modelli delle virtù signorili. E poiché i regnanti assolutistici ponevano i loro rispettivi predecessori sul piedistallo di un monumento e lasciavano celebrare in panegirici le loro azioni gloriose, nella figura esemplare rendevano onore naturalmente a se stessi in quanto eredi di quei presunti grandi purificati dalle scorie della realtà. Questa tecnica di dominio, consistente nell'identificazione con tali predecessori, con la quale la storiografia intendeva perseguire finalità positive, viene praticata ancora oggi. I presidenti americani, ad esempio, amano fare riferimento a figure popolari di loro pre-

decessori; i papi, come Giovanni XXIII, oppure Giovanni Paolo II, si scelgono spesso nomi che suggeriscono un legame diretto con l'opera svolta dai predecessori che quei nomi portarono in passato; Helmut Kohl si definiva volentieri "nipote di Adenauer" e in Francia Charles de Gaulle svolge senza alcun dubbio una funzione di modello sia per presidenti che per aspiranti tali. E questo basti – gli esempi moltiplicabili a piacere finiscono solo per distoglierci da considerazioni ben più importanti sul tema.

Perché abbiamo bisogno di "eroi"? Ne abbiamo realmente bisogno? Bertolt Brecht ha escogitato, in riferimento a questa domanda, un paradosso enigmatico-dialettico: «Felice il paese che possiede degli eroi. Felice il paese che non ha bisogno di eroi». L'eroe, la figura esemplare, fissa per un paese, una società, una comunità politica dei parametri di riferimento, mostra che cosa gli esseri umani, concreti e storici, siano capaci di fare veicolando il messaggio implicito: «Anche tu puoi essere così, anche tu potresti essere così se ti sforzi», oppure più modestamente: «Così dovrebbero essere sempre, o per lo meno spesso, e così dovrebbero comportarsi e agire coloro che in ragione del loro incarico o dell'ambizione o per via delle loro qualifiche operano sulla scena pubblica e per la comunità, aspirando a guidarla». Giacché qui con eroe/figura esemplare viene inteso colui che agisce politicamente. Egli, oppure ella, fissa parametri di riferimento elevati, realizza nella propria prassi degli ideali. Un agire esemplare fissa delle norme. Non norme qualsiasi, bensì, ad esempio, norme come quelle in cui Immanuel Kant intravede la base della legge morale: «Agisci in modo che la tua massima a un tempo debba poter fungere da legge universale [di tutti gli esseri ragionevoli]»². Per di più, questo «imperativo categorico» kantiano non è stato neppure formulato esclusivamente in riferimento all'agire politico, bensì quale principio generale di ogni forma di agire in qualsivoglia circostanza: ma chi cerchi di soddisfarlo nell'ambito politico rappresenta già un caso fuori dal comune. Felice il paese che almeno qualche volta ha dato i natali a tali personalità politiche.

Ma in tal modo abbiamo già anticipato il contenuto di una prima affermazione relativa alle figure esemplari politiche, una norma dell'esemplarità che non concorda in alcun modo con tutte, o anche solo con la maggior parte di tali figure esemplari. Essa finisce oltretutto per modificare i dati del problema prima che si sia riflettuto a sufficienza su di esso. «Dimmi a quali figure esemplari si ispira una società e ti dirò qual è la sua Costituzione». In fondo esistono molti tipi di figure politiche esemplari, e la loro origine è di estremo interesse. Giacché, innanzitutto, bisogna tener fermo il fatto che le figure esemplari vengono create. Esse non nascono, di regola, in modo naturale, bensì sono per così dire "prodotti artificiali del dominio". Un esempio contemporaneo – bisogna ammetterlo, estremo – di un simile genere di figura esemplare costruita a tavolino è costituito dal presidente americano John F. Kennedy. Egli fu apertamente considerato come l'incarnazione degli ideali della società americana: spirito giovanile sportivo, coraggio, consapevole patriottismo, successo nella scalata sociale (il padre era di umili origini irlandesi), una felice vi-

ta familiare, ricchezza, cultura, «*America first*» come principio guida della sua politica estera, sentimento di responsabilità sociale: e tutte queste caratteristiche peculiari della sua esemplarità, ben al di là del suo scioccante assassinio, che trasformò improvvisamente l'"eroe" in mito, non furono che grandi menzogne, durevoli o "durevolmente prodotte". Ma furono prodotte e vendute così bene che fino a oggi tutte le rivelazioni non sono state in grado di scalfirle se non in misura assai limitata'. E paradossalmente questo fatto è in primo luogo del tutto irrilevante, giacché fu quell'immagine prodotta a tavolino che trasmise per un breve lasso di tempo a un'intera generazione di giovani americani la sensazione che fosse iniziata una "nuova era", lasciando sprigionare energie ideali in un modo che da allora non si sarebbe più ripetuto. Anche se l'America della "nuova frontiera" impersonata da questa figura esemplare fu soprattutto un prodotto delle *public relations*, resta comunque da tener fermo il dispiegamento produttivo di energie a cui un tale politico, nel suo venir percepito quale figura esemplare, fu capace di aprire la strada.

Dall'altro lato la miseria ideologica e lo "spirito pubblico", nel frattempo degenerato in social-cinismo, degli USA sono non da ultimo reazioni al fatto che l'entusiasmo di quegli anni era poi basato appunto su di una menzogna. Gli USA sono, dopo le esperienze della seconda metà dello scorso secolo con la loro classe politica, un paese infelice. E non solo gli USA, giacché il sottotesto del paradosso brechtiano: «Felice il paese che non ha bisogno di eroi», contiene in effetti l'asserzione, empiricamente difficile a confutarsi, che un paese felice in verità non esiste, il che però non significa che un tale paese non potrebbe o addirittura dovrebbe darsi, al contrario. Ma finché una tale condizione non sia stata ancora conseguita, le società, la politica, i cittadini e le cittadine che si impegnano per il miglioramento della cosa pubblica, hanno bisogno di figure esemplari, "di parte", vale a dire specifiche per gruppi o in senso politico.

Per incomodare ancora una volta gli USA, sotto molti aspetti nel ventesimo secolo un laboratorio politico, allo stesso modo in cui nel diciannovesimo lo era stata la Francia: Martin Luther King non rappresentò certamente la figura in cui tutti gli americani proiettarono le loro speranze e i loro ideali, in compenso fu una personalità esemplare capace di generare un senso d'identità e una fonte di forza e di ispirazione per la minoranza afroamericana in lotta per l'emancipazione. King fu in grado di far penetrare in modo così duraturo il suo messaggio («*I have a dream*») nelle teste e nei cuori dei suoi sostenitori perché lui, a differenza di Kennedy per l'appunto, non era frutto di un artificio. Non fu una figura esemplare "fatta apposta", bensì un *self-made man*. Il suo significato storico consiste nella natura del suo sogno, un sogno capace di superare ogni barriera, il sogno di una società di cittadini nati eguali e reciprocamente riconoscenti come eguali sulla base del documento fondamentale degli USA: «*All men are created equal*». In tal modo egli ha reso possibile un processo di integrazione razziale coronato da successo e quasi privo di spargimento di sangue, benché la sua realizzazione a

livello sociale sia ancora lontana, assai lontana da quel sogno. La vera grandezza di Martin Luther King consistette però nell'impegno collettivo di milioni di afroamericani che fecero di lui la propria figura esemplare, il proprio modello, potendo grazie a lui superare i propri limiti e superare il modo tradizionale di "fare politica", che per una minoranza, in quella situazione, avrebbe significato ricorrere alla violenza.

Quale figura esemplare scegliamo? In fondo siamo liberi di prendere questa decisione, ma dobbiamo assumercene le responsabilità, quale che essa sia. «Dimmi quali sono le tue figure esemplari, e ti dirò chi sei». La figura esemplare, il modello a cui ci ispiriamo può spronarci a un maggiore impegno; oppure preferiamo orientarci verso figure che si limitino a confermare la nostra comoda esistenza di routine, che non pretendono nulla da noi, solo ci precedono di un breve tratto sul cammino già intrapreso. Allora, però, non abbiamo in fondo alcuna figura esemplare cui ispirarci, rinunciamo alla possibilità di diventare qualcosa di più di quel che siamo: coloro che sono soddisfatti di sé non hanno bisogno di alcuna figura esemplare. Gli insoddisfatti di sé e del mondo invece si vedono costretti a cercare un orientamento, giacché le figure esemplari fissano parametri e norme per la critica dell'esistente. Ciascun essere umano, grande e straordinario, rappresenta una forma di critica in carne e ossa dei rapporti angusti e negativi esistenti, partendo dal presupposto della necessità permanente del miglioramento dei rapporti sociali (talvolta maggiore e radicale, talvolta minore e riformatrice) quale assioma socio-antropologico. Questo è il macigno di Sisifo che dobbiamo far rotolare.

Con «grandezza» s'intende qui letteralmente lo straordinario, l'unico, il non spiegabile mediante circostanze fortunate, il talento, la diligenza, il caso o altri condizionamenti, che improvvisamente fa la sua comparsa incarnato in un essere umano. Naturalmente non va mai dimenticata anche l'altra constatazione secondo cui, come viene espresso dal concetto di "natalità" di Hannah Arendt, ogni nuovo nato tra gli esseri umani significa un nuovo inizio, un miracolo, la possibilità dell'irruzione del divino. Ma quella specifica possibilità dell'insolito si realizza solo di rado, il che non implica minimamente sminuire il profondo rispetto nei confronti della normalità: esistono molti esseri umani intelligenti, dotati di talento, brillanti, geniali e così via, ma solamente pochi che siano in grado, attraverso la loro esistenza, di fissare nuovi parametri di riferimento. E una tale grandezza non è un merito personale, è un dono che non può essere spiegato mediante la provenienza né può essere derivato biologicamente o sociologicamente. Per spiegarlo ci aiutiamo per lo più ricorrendo al concetto di divino. Quindi non è solo un fatto psicologico, ma addirittura necessario, che già la nascita dei grandi fondatori di religioni, Mosè, Cristo, Buddha, sia avvolta mitologicamente dal mistero e dal prodigio. L'autobiografia di un altro grande inizia con le seguenti frasi:

Sono venuto al mondo a Francoforte sul Meno il 28 agosto 1749, al suono dei dodici rintocchi delle campane di mezzogiorno: la costellazione era fortuna-

ta, il Sole era nella Vergine, al culmine in quel giorno; Giove e Venere gli ammiccavano amichevolmente, Mercurio era senza ostilità; Saturno e Marte erano indifferenti; solo la Luna, che proprio allora diveniva piena, esercitava tanto più la sua forza avversa, in quanto era insieme venuta la sua ora planetaria. Essa si oppose dunque alla mia nascita, che non poté aver luogo finché quell'ora non fu passata.

L'aspetto incommensurabile della grandezza implica che venga meno qualsiasi definizione. Non si tratta, al riguardo, dell'attributo qualificante e distintivo di "grande", che possiamo ascrivere a una persona oppure intorno al quale si è formato una sorta di consenso. Si tratta di quella qualità che improvvisamente oltrepassa tutte le possibili aspettative, tutto ciò che è raggiungibile mediante un'ulteriore crescita del normale, per l'appunto l'unico e irripetibile. Però proprio perché i parametri di raffronto vengono a mancare, essa si sottrae a una determinazione più precisa e univoca, e il riconoscimento della grandezza resta perciò in ultima istanza responsabilità di quello o di quelli che la individuano in un altro. Essa può emergere ovunque, in tutti i campi di attività, e le figure esemplari che noi ci cerchiamo, in riferimento alle quali ci orientiamo, saranno perciò molto diverse a seconda del nostro settore d'attività. Soltanto una caratteristica avranno sempre in comune, e questa è una grandezza nella loro dimensione umana che oltrepassa ed eclissa il corrispettivo elemento "specialistico" (del grande artista, del grande scienziato, del grande filosofo ecc.), anche questa una dimensione che si sottrae a qualsivoglia forma di misurazione analitica. Proprio una tale dimensione ci spinge a riflettere su un atteggiamento che apparentemente è andato ampiamente smarrito nelle nostre società occidentali dell'efficienza e dell'economia, oppure è stato sistematicamente messo al bando: la venerazione. Quello di venerazione è divenuto nel frattempo un concetto pre-moderno, per così dire fuori moda, poiché contiene in sé o rimanda a quegli elementi e dimensioni del riconoscimento della grandezza che non sono misurabili in termini di successo e prestazioni, di opere ed effetti, e indicano in direzione opposta a quella dei valori dominanti. Società precedenti alla nostra hanno assunto l'atteggiamento della venerazione, ad esempio, nei confronti dell'età, la quale oggi, in una società nella quale l'esperienza sembra avere un'utilità ancora più ridotta e il sapere invecchia rapidissimamente, non trova più una sua collocazione sociale. Ma questa è solo una delle possibili forme concrete di espressione della venerazione. Essa può e deve senz'altro fare riferimento a figure storiche esemplari.

Ciò che secondo me qui è importante, è l'affermazione, indimostrabile e nel migliore dei casi appena motivabile, secondo cui le figure esemplari degne di venerazione emanano una forza produttiva e l'atteggiamento di rispetto e di riconoscimento della grandezza altrui viene a far parte dialetticamente dell'atteggiamento socratico della critica e del dubbio critico costante. Quel che abbiamo affermato in precedenza intorno alla critica come atteggiamento che si conviene agli intellettuali, come virtù dell'impegno poli-

tico, non va qui affatto ritrattato, nel momento in cui si afferma ormai che la disponibilità alla venerazione, al riconoscimento della grandezza costituisce per lo meno un irrinunciabile correttivo della critica radicale se non addirittura la sua controparte dialettica. Entrambi gli atteggiamenti riconoscono il dato di fatto dello straordinario: come irruzione della sovratemporalità nella storia, come sfida alla quotidiana fatticità di norme e regole, come monito e rinvio a una realtà dell'«a priori» posta prima di qualsivoglia empiria.

Viceversa, l'«atteggiamento conseguentemente critico», cioè la ricerca in ogni grande personalità storicamente accreditata di elementi da sottoporre a critica, rifiutando in via di principio l'atteggiamento della venerazione, l'accettazione delle figure esemplari, nel migliore dei casi riconoscendone il ruolo solo in misura ridotta e in ambiti limitati, mai comunque nei termini di un essere umano in tutta la sua complessità ed esistenza, un tale atteggiamento è a un tempo povero ed arrogante. È povero poiché in fondo raccomanda e pratica nientemeno che la posizione secondo cui le grandi personalità vanno ridotte rispettivamente alle proporzioni del proprio io, «ridimensionandole» con l'implicito messaggio: «Anche i grandi non sono alla fin fine che esseri umani». Certo, una tale asserzione è giusta, ma è nello stesso tempo non vera, nel senso della mancata accettazione della dimensione della straordinarietà potenziale. In quanto i grandi vengono fatti scendere in tal modo al nostro livello, essi perdono il loro carattere di sfida e sollecitazione per noi: «Non ti osservano più, non devi più cambiare la tua vita». La sfida rappresentata dalla possibilità del totalmente altro, del nuovo, del nuovo inizio, del bilancio autocritico finisce così per non essere raccolta. Se la grandezza è stata possibile una volta, allora dovrebbe esserlo ancora, attraverso il nostro agire nel senso della grande figura esemplare. Se la grandezza, invece, non è stata poi così grande, se abbiamo scoperto in essa sufficienti contraddizioni, imperfezioni e incoerenze umane, allora il mondo con le sue brutture può e deve continuare per la sua strada e noi possiamo continuare a vivere come sempre con la coscienza pulita. Così però ci giochiamo l'opportunità di crescere e svilupparci grazie alla figura esemplare e alla sua grandezza, di oltrepassare i nostri limiti, per lo meno in parte, di porci come scopo addirittura l'apparentemente impossibile. Affidarsi a grandi figure esemplari, di conseguenza imparare da esse ad essere disposti a lasciarsi cambiare, a sottoporre a verifica le proprie convinzioni sulla base di un'esistenza caratterizzata da un'esperienza più vasta del mondo, della vita e degli esseri umani che non la nostra: che cosa c'è di più emozionante?

Nell'atteggiamento di disonoscimento di principio della grandezza assoluta si nasconde anche l'arroganza: chi non vuole accettare e ammettere nessuno al di sopra e al di fuori di sé, fa di se stesso l'unità di misura, si trasforma in giudice di tutto e tutti. Viceversa, la modestia è una delle caratteristiche della vera grandezza: Beethoven, ad esempio, riguardo alla sua fama postuma, aveva la muta ambizione di essere posto per lo meno dopo Haydn (e non accanto a lui!). Goethe venerava Raffaello, Shakespeare e Mozart, e sa-

peva – consapevole e modesto – il perché; un atteggiamento questo che possiamo imparare da lui e che dà espressione a suo modo alla forza produttiva della figura esemplare: «Dei meriti che sappiamo apprezzare», così Goethe su Shakespeare, «abbiamo il germe in noi». Qui non è tanto importante ciò che appare più evidente, e cioè che Goethe percepiva dentro di sé una parte di Shakespeare, bensì l'elemento fondamentale: quello che apprezziamo nella grandezza altrui, possiamo e dobbiamo cercare di svilupparlo anche in noi stessi secondo le nostre possibilità.

Prima che simili pensieri, che assomigliano piuttosto a spunti di riflessione su un problema centrale dell'atteggiamento possibile, prendano la strada che conduce a concrete e personali dichiarazioni di preferenza, vorrei parlare di un'altra dimensione del fenomeno della grandezza. Fin qui si è trattato, in prevalenza implicitamente, dell'imprevedibilità dell'avvento della grandezza come irruzione improvvisa nella normalità della dimensione quotidiana. Esiste però anche una prevedibilità della grandezza etico-politica, umana, per quanto ciò possa suonare paradossale a prima vista. Come se un'umanità dormiente fosse stata risvegliata e posta innanzi a una sfida da un regime estremamente disumano, noi troviamo, nell'Europa degli anni Trenta e Quaranta, esempi di spirito di abnegazione, altruismo, fratellanza e «sorellanza»⁴, di silenziosa solidarietà che non cerca il pubblico plauso, solidarietà con i maltrattati, i perseguitati, i minacciati, a prezzo di grandissimo rischio personale, esempi di decenza sobria ma mortalmente pericolosa in un mondo che minacciava di precipitare nella barbarie – anzi no, che vi era precipitato – e cioè di esseri umani costretti dal destino alla loro grandezza in modo diverso da quello degli esempi fin qui citati. Nelle biografie delle migliaia e migliaia di «persone comuni» che allora ebbero modo di fare proprio il ruolo di eroi e di crescere umanamente in esso, la loro grandezza umana esemplare non era prevista, i tempi li trasformarono in grandi a cui noi posteri non possiamo far mancare il nostro rispetto. Soltanto una minima parte di loro, e cioè quelli che hanno avuto il merito di aiutare gli ebrei perseguitati, viene ricordata nel «Parco dei Giusti» a Yad Vashem in Israele. La maggioranza è rimasta senza nome. Ma la domanda aperta, e a cui solo in parte è possibile dare una risposta mediante categorie psico-sociali, è: sono solo e innanzitutto le tenebre estreme a permettere alla grandezza umana di brillare attraverso singoli individui esemplari? Dall'altro lato, sono proprio questi gli esseri umani che sono vicini alla nostra esperienza quotidiana di vita. Nella loro apparente normalità possiamo riconoscere noi stessi, la loro eccezionalità non ha nulla di «extraterrestre», niente di speciale o di sovrumano. Essi incarnano una «banalità del bene», l'ovvietà che è difficile da vivere, il semplice e però così immane imperativo secondo cui il principio che sta alla base delle nostre azioni deve essere in ogni momento universalizzabile, potendo quindi divenire il fondamento di una legislazione possibile.

La questione della figura esemplare necessita però almeno di un'ulteriore caratterizzazione, per cui propongo di parlare piuttosto dell'atteggiamento

esemplare: l'atteggiamento che caratterizza un essere umano e che può avere un valore esemplare. L'atteggiamento è imparentato con il metodo, che, all'interno della dimensione politica, rappresenta il fine supremo dell'agire: «La via è il fine» (Gandhi), oppure: il metodo è il fine. L'atteggiamento costituisce, in un certo senso, il metodo con cui si conduce la propria esistenza, il modo di vedere, la disposizione che coltiviamo in noi nei confronti del mondo e della società, e coltivarla significa anche che può essere acquisita per mezzo dell'educazione (si veda cap. 3). Diversi sono gli influssi esercitati su di noi che contribuiscono a plasmarci e formarci: nella scelta dell'atteggiamento esemplare, percepito e riconosciuto come auspicabile, di una grande personalità, sia per il proprio atteggiamento che come norma di giudizio e di orientamento nel mondo, in tale scelta noi siamo liberi di formare, per così dire, noi stessi e collocarci sotto una legge più grande, la legge di un essere umano più grande.

Indicare per nome le proprie figure esemplari equivale sempre a una sorta di confessione personale. Ma visto che in questo capitolo si cerca di incoraggiare argomentativamente il lettore a scegliersi delle figure esemplari e a dichiararsene seguace, allora non vi è alcun motivo di non farlo pubblicamente, e cioè per amore di quella coerenza che ci ricorda come la dimensione politica sia in primo luogo pubblica, che prende sul serio i principi etici in quanto si manifestano in atteggiamenti e azioni pubbliche e che si lascia dettare i criteri del proprio giudicare da quei grandi il cui giudizio è attestato attraverso le loro opere e la loro biografia. Tra i poeti, i filosofi e i teorici fin qui presentati non ve n'è alcuno con cui – o con il cui messaggio – io non possa identificarmi completamente, che io non possa raccomandare a me stesso e ad altri quali «faro nelle tenebre» e come aiuto per potersi «orientare nel pensare» (Kant). Soltanto ciò che ci sollecita e stimola in senso produttivo si rivela fruttuoso e degno dello sforzo di comprendere.

In conclusione vorrei presentare brevemente tre grandi atteggiamenti esemplari, ciascuno dei quali impersona a proprio modo una dimensione dell'esemplarità. Inizio con un uomo politico che è per lo meno andato vicino a soddisfare tutti criteri pensabili di grandezza, ad ogni modo, l'unico vero grande che la democrazia in quanto cultura e forma di vita ha saputo generare, il quale però è responsabile di una delle più sanguinose guerre civili della storia moderna (fatto questo che assume un particolare significato in considerazione dei successivi eccidi e stragi dell'ultimo secolo!) e che venne assassinato al momento culminante del suo successo un venerdì santo: il sedicesimo presidente degli Stati Uniti d'America, Abraham Lincoln⁵.

Non voglio qui cercare di tratteggiare il ruolo storico e il significato di Lincoln nel contesto della storia degli USA, bensì solo motivare nella forma più sintetica possibile le ragioni della mia scelta. La vita di «Honest Abe» è certamente avvolta nella leggenda, ma anche la ricerca storica più critica non è stata finora in grado di dimostrare la falsità di nessuno dei vari aneddoti e leggende (per non parlare poi di una loro sostituzione mediante esempi contrari). Essi ci consegnano l'immagine del futuro presidente come un uomo as-

solutamente schietto e integro, con un senso infallibile del giusto e dell'ingiusto, pronto a prestare aiuto ai socialmente deboli, disinteressato e modesto, incapace di scendere a compromessi nella lotta per la giustizia a fronte di un magnanimo spirito di compassione e di un'ampia disponibilità a concedere perdono, laddove ciò, nel momento in cui ricoprì la carica di presidente, fosse in suo potere. Durante il periodo quadriennale della sua presidenza non soggiacque mai alle lusinghe di quell'arroganza del potere in cui finiscono per cadere quasi tutti i potenti. Al contrario, egli era nel senso di Platone «un filosofo al potere», nella misura in cui costantemente rimproverava a se stesso le sofferenze che la sua politica aveva causato. Ma si attenne ad essa imperturbabile e fermo: una politica che si orientava sugli ideali più nobili dell'umanità moderna ed era al servizio soltanto di essi e non di una qualsivoglia vanità personale o coscienza di missione storica, una politica che si esprime nei seguenti principi: «*all men are created equals*» e «*government of the people, by the people, and for the people, shall not perish from the earth*», così come ebbe modo di formularli, ridotti alla loro essenza, nel *Gettysburg Address*⁶. Con il suo atteggiamento Lincoln ha fissato dei parametri di riferimento per il politico democratico nelle sue frequentazioni con il potere, rispetto ai quali, da allora, vanno valutati tutti i politici, e non ve n'è uno solo che potrebbe superare questo esame (perciò la mia scelta è caduta su di lui), forse con la sola eccezione di Jawaharlal Nehru. Ma il fatto puro e semplice che sia esistito un Lincoln nelle vesti di leader di una grande nazione non può più essere cancellato. A partire da quel momento, non è più possibile sostenere che l'uomo (o la donna) che venga a trovarsi nella più elevata posizione di potere all'interno di un organismo politico possa e debba essere valutato sulla base di parametri etici diversi da quelli valevoli per i normali cittadini e le normali cittadine. Se un Lincoln è stato possibile, allora nessun membro di una classe politica potrà più giustificare innanzi a sé e alla storia la propria falsità, l'arroganza e l'opportunismo metodico ricorrendo all'argomento delle necessità oggettive della politica. Tutti non solo dovrebbero, ma devono essere commisurati a Lincoln, nella misura in cui la politica venga ancora, o di nuovo, pensata a partire dalla morale.

Un altro atteggiamento per me immediatamente esemplare, e che contemporaneamente ha rappresentato una sfida vissuta, è quello che ho avuto modo di conoscere nella persona del teologo Helmut Gollwitzer. Questi abbraccia così tante dimensioni, politiche, intellettuali, umane, accademiche, che sarebbe necessario delinearne la biografia per essere in grado, al di là del lato personale, che per me ha significato la sua paterna amicizia, di rendergli giustizia. Ma una fu la domanda che lo segnò e lo inquietò in modo così decisivo nella seconda metà della sua vita, dopo il suo ritorno dalla prigionia di guerra in Unione Sovietica, tanto da poter riconoscere in questa domanda che egli si rivolse – per la sua generazione e quindi, come nostro rappresentante, per i posteri, nella misura in cui noi sentiamo di poterci aprire alla sua solenne serietà – il cuore e il punto di riferimento di una possibile

etica politica nella seconda metà dello scorso secolo: «Perché sono sopravvissuto ad Auschwitz?»⁷.

Il terzo grande che vorrei immodestamente ricordare in tale contesto, perché non vi è altra opera di una vita rispetto alla quale ho avuto modo di esaminare criticamente un numero così grande di mie proprie idee e di doverle correggere, e perché imparare da lui costituisce un arricchimento senza fine, è Goethe. Invece di presentare qui la motivazione che sta alla base della mia scelta di un tale auspicabile atteggiamento, vorrei citare in conclusione una lettera:

Questo totale sciogliersi in lamenti mi è assolutamente incomprensibile. Guarda ad esempio come un Goethe si poneva con fredda tranquillità al di sopra degli avvenimenti. Pensa un po' cosa dovette vivere; la grande Rivoluzione francese, che vista da vicino aveva certamente l'aspetto di una sanguinosa farsa completamente priva di scopo, e poi dal 1793 al 1815 una catena ininterrotta di guerre, dove il mondo appariva di nuovo come un manicomio in balia di se stesso. E con quale calma, con quale equilibrio spirituale egli portò contemporaneamente avanti i suoi studi sulla metamorfosi delle piante, sulla dottrina dei colori, su migliaia di cose. Io non pretendo che tu sappia poetare come Goethe, ma la sua concezione della vita, l'universalismo degli interessi, l'armonia interiore, può farla propria chiunque, o per lo meno cercare di farlo. E se tu dici ad esempio: Goethe non fu per l'appunto un combattente politico, allora io dico: un combattente è proprio colui che deve cercare di porsi al di sopra degli avvenimenti, altrimenti sprofonda con il naso in ogni bagatella. Certo io penso a un combattente in grande stile e non a una banderuola del calibro dei "grandi uomini" della vostra tavola rotonda, che di recente mi hanno inviato qui una cartolina di saluti.

La lettera venne scritta il 26 gennaio del 1917 da una donna che si trovava reclusa in una fortezza e per la quale l'atteggiamento goethiano evidentemente non solo non era inconciliabile con un appassionato impegno politico, bensì costituiva addirittura una fonte d'ispirazione per la lotta contro la guerra, la barbarie ed ogni forma di svilimento della dignità umana per mano di altri esseri umani. Questa donna era Rosa Luxemburg, un'altra grande figura esemplare.

23. Due tentativi di ricostruzione della politica dallo spirito della musica

Friedrich Nietzsche spiegò l'osservazione, quasi indubitabile dal punto di vista empirico anche se bisognosa di differenziazione nel dettaglio, secondo cui la musica (europea) costituirebbe un fenomeno essenzialmente moderno, e che in particolare l'età più recente avrebbe generato un numero così vistosamente elevato di musicisti, sostenendo che nella modernità «il linguaggio» è «malato» e che «sull'intero sviluppo umano pesa l'oppressione di questa mostruosa malattia». La malattia consisterebbe sintomaticamente nel fatto che le sensazioni sarebbero rimaste indietro rispetto all'intelletto, i sentimenti indietro rispetto al pensiero; una constatazione questa che mi appare molto evidente, tanto più che nelle considerazioni successive (da cui anche questi saggi sono segretamente ispirati) si legge: «Come se avesse di per sé un qualche valore fare di qualcuno un essere che pensa e ragiona correttamente, se prima non si è riusciti a fare di lui un essere che sente correttamente»¹.

È una delle ipotesi di lavoro politiche più valide e più nobili dell'illuminismo quella secondo cui gli esseri umani sarebbero in grado di liberarsi dalle catene che li costringono in uno stato di minorità solo mediante convinzioni razionali e la forza di argomenti stringenti, divenendo ciò che corrisponde alla loro peculiare essenza, cioè esseri dotati di ragione e pensanti. Si rammenti solo la prospettiva kantiana, insuperabile nella sua sobria logica, della pace perpetua come conseguenza necessaria della realizzazione di costituzioni politiche repubblicane, e cioè basate sull'autodeterminazione. Se la storia non ha necessariamente dato torto a Kant, di certo però lo ha dato alla realizzazione concreta di una tale prospettiva. Non è mancato nulla nello sviluppo dell'argomentazione, è mancato «soltanto qualcosa nel modo di trasmetterla e comunicarla»: in questo caso il bisogno esistenzialmente percepito della pace. Ogni genere di psicologia educativa e politica sa che l'«apprendimento» ovvero l'«impegno politico» non può essere motivato e non può indurci all'azione esclusivamente attraverso argomentazioni buone e convincenti, bensì anche mediante ricorso a quello che qui definiamo «sentimento». La sim-

patia personale che si prova nei confronti di un insegnante funge da stimolo positivo dell'apprendimento (così come un minimo di eros pedagogico rappresenta un presupposto di qualsiasi forma di apprendimento coronato da successo), e senza un vivido sentimento vissuto del giusto e dell'ingiusto nessun appello rivoluzionario o riformatore, per quanto convincenti a livello razionale siano stati gli argomenti addotti a giustificazione di esso, sarebbe mai stato ascoltato o realizzato politicamente. Il sentimento possiede una sua propria razionalità, un suo proprio linguaggio che deve integrare quello dell'intelletto; solo insieme essi costituiscono un tutto, così come l'essere umano è completo soltanto nel gioco combinato di sentimento e intelletto, di "testa e cuore". Schiller ha riflettuto su questo tema nelle sue *Lettere sull'educazione estetica*: egli fu appunto illuminista in politica e nello stesso tempo artista (si veda cap. 1). Il linguaggio dei sentimenti però, per ricollegarci a Nietzsche, viene parlato in modo particolarmente pregnante dalla musica: esso raggiunge quelle dimensioni della conoscenza che si trovano al di fuori della portata degli argomenti della ragione, e cioè quelle del sentimento. Il sentimento, quindi, non costituisce affatto solo un gradino preliminare sulla via che porta alla ragione, in un certo modo l'ancora oscuro, irriflesso, pre-razionale, che deve essere oltrepassato per raggiungere la conoscenza vera e cioè concettuale (e formulabile per iscritto). Il sentimento costituisce piuttosto l'altra dimora della conoscenza e del riconoscimento del mondo e si colloca in una posizione di parità e di eguale valore rispetto a quella concettuale-razionale⁵.

Se però si deve riflettere sulla stimolazione del sentimento, sull'effetto a livello di sensibilità, questo modo di conoscere e la strutturazione di questo tipo di sapere devono poter essere a loro volta determinabili e verificabili in modo più preciso. Nietzsche parla perciò conseguentemente del fatto che il linguaggio della musica contribuisce a formare la «sensibilità giusta», deve trasformare l'essere umano in un essere che «sente nel modo giusto». Esistono, quindi, anche stimolazioni sbagliate del sentimento (attraverso la musica), una sensibilità erronea: la soggettività irriflessa di un «sentimento» che consapevolmente si sottrae e viene meno all'articolazione, non ha alcuna consistenza. Il reale «effetto della musica» fisiologicamente comprovabile, ad esempio, nella musicoterapia, indica nella direzione del «giusto» e dello «sbagliato», ovvero del «buono» e del «dannoso». Che Nietzsche stesso credette per lungo tempo di avere riconosciuto o aver ritrovato nella musica di Richard Wagner la «lingua della giusta sensibilità» che addita in direzione del futuro, dovrebbe essere altrettanto noto quanto le ragioni del suo allontanamento da questa musica che si sarebbe sacrificata all'«arte dell'espressione, del potenziamento, della suggestione, del psicologico-pittoresco», e che farebbe appello «ai bei sentimenti e ai petti altolocati», a una «percezione sognante, tedesca, della natura». Ma quel che ci interessa qui è il significato politico della musica, che a mio giudizio viene problematizzato come tale per la prima volta da Nietzsche; in altri termini, in che senso la musica contribuisca a formare spiritualmente e plasmare la coscienza sociale e quindi quella politica, e come intendere il pun-

to di vista rivoluzionario, che suona di primo acchito veramente abnorme, secondo il quale è possibile «fondare lo Stato sulla musica»⁴.

Prima però di dedicarci alla trattazione di questa problematica con riferimento ai due grandi antipodi musicali della seconda metà del diciannovesimo secolo, e cioè Richard Wagner e Giuseppe Verdi, mi paiono necessarie alcune considerazioni di storia musicale. La musica occidentale – e solo su di essa verte qui il discorso – ha sempre avuto, quando si è sviluppata in senso polifonico, un rapporto molto diretto con la società e la politica. Nata in ambito chiesastico, nello spazio della chiesa, con al centro l'organo concepito come un «gigantesco spazio interno», per un pubblico di massa e quindi già capace di creare un senso di appartenenza collettiva, divenne subito una «faccenda di pubblico interesse» con la produzione dei primi drammi musicali ad opera di Monteverdi presso la corte dei Gonzaga di Mantova (*Arianna*, 1608). In modo estremamente sintetico si può asserire che la polifonia strumentale, combinata con quella del canto, quale evento socio-politico che rientra nel genere successivamente e fino a oggi noto sotto il nome di «opera», aveva fatto la sua comparsa «sul proscenio della storia». Giacché per quanto gli italiani rinascimentali delle città-stato e delle repubbliche aristocratiche del Nord non fossero consapevoli dell'invenzione storica della politica avvenuta sui palcoscenici della Grecia classica nella misura e secondo la prospettiva con cui noi oggi vediamo l'Atene del sesto e quinto secolo a.C. e la tragedia attica, nondimeno è presente un elemento della dimensione politica: con l'«opera» si cercò infatti di riportare in vita la tragedia greca, nella quale, a ragione, si riteneva che la musica avesse svolto anche allora un ruolo centrale. E così, anche se alla corte dei Gonzaga sembrò dapprima trattarsi esclusivamente di una sorta di festoso autorispecchiamento della splendida vita signorile, il dramma musicale fu al contempo in parte un'«astuzia della ragione» per riconquistare al teatro il suo significato di specchio critico del dominio, per mezzo della musica. Alorché Monteverdi (per ragioni che qui non sono rilevanti) venne cacciato dal ducato di Mantova, si stabilì presso la Repubblica di Venezia e lì scrisse un'opera a suo modo fino a oggi insuperata, *L'incoronazione di Poppea* (1642), che narra dell'ascesa di una donna senza scrupoli fino al rango d'imperatrice romana e dell'amoralità della brama di potere coronata da successo⁶.

Non soltanto l'opera in quanto tragedia-polis del democratico-politico rivitalizzata e «rinata», non a caso nell'«ambiente» di un piccolo Stato, ma anche la successiva storia della musica è dal punto di vista sociologico inseparabilmente legata all'opera di creazione e formazione di una dimensione pubblica. Non è possibile pensare la storia della musica religiosa senza l'avvicinamento in termini emozionali dei credenti verso Dio e il Vangelo, grazie all'esperienza collettiva della messa, ovvero della funzione religiosa. Questa ne costituisce piuttosto il suo vero senso: l'elevazione dell'anima attraverso la musica. Le cantate e le grandi passioni, queste ultime per la verità a modo loro delle vere e proprie opere, di J.S. Bach sono allo stesso modo inimmaginabili senza il coinvolgimento della comunità dei credenti: anche essa dove-

va essere guidata non solo con le parole ma anche mediante la musica, verso la «sensibilità giusta». Con l'emancipazione della musica profana da quella religiosa e di corte il suo carattere politico non si modificò affatto, al contrario. I pubblici concerti contribuirono ovunque a creare forme di autoconsapevolezza sociale, diedero articolazione a un linguaggio che poteva essere compreso oltre i ristretti confini nazionali, costituirono dei nuclei di comunità politica, soprattutto, nel momento in cui questo linguaggio musicale venne fatto proprio dalla borghesia europea del diciottesimo secolo, e in modo particolarmente enfatico nel diciannovesimo secolo. Le opere di Mozart (si veda cap. 24) ebbero senz'altro il carattere di faccende di pubblico interesse, sia mediante la scelta dei loro temi (*Le nozze di Figaro*), sia per l'ambiente sociale della loro messa in scena (*Il flauto magico* per il popolino della periferia viennese). Beethoven si rivolse, consapevolmente e pieno di speranze politiche dal punto di vista musicale e pratico-scenico, a un pubblico il più possibile vasto che sperava di convincere del carattere cosmopolitico delle sue speranze rivoluzionarie, fino alla sua ultima, già quasi disperata, poiché musicalmente non più del tutto credibile, Nona Sinfonia⁷, nella quale, per così dire, invoca ancora una volta un sogno politico che era già da lungo caduto vittima della Restaurazione post-napoleonica. Ma proprio la Nona Sinfonia viene a dipendere dalla dimensione pubblica, dalla presenza di "masse", senza la quale il suo commovente appello sarebbe destinato a spegnersi nel vuoto. La musica sinfonica dopo Beethoven ha puntato in generale su spazi sempre più grandi ed è stata concepita e scritta per un pubblico di massa tendenzialmente limitato non più attraverso la selezione sociale bensì solo dalla capacità recettiva delle sale. Allo stesso modo gli strumenti musicali sono divenuti sempre più potenti quanto a caratteristiche timbriche e le dimensioni delle orchestre hanno conosciuto a loro volta una crescita costante. Si trattava di "convincere" musicalmente un pubblico di massa, di risvegliare in esso, anche solo per i brevi e intensi attimi di una grande sinfonia, emozioni, di stimolare sentimenti, di generare un atteggiamento. Dall'altro lato il richiamo esercitato dalla musica sui sentimenti e sulle emozioni era ed è evidentemente un bisogno di massa, giacché mentre le creazioni musicali di Haydn e Mozart venivano gustate ancora da una cerchia relativamente ristretta di mecenati e intenditori, la musica sinfonica del diciannovesimo secolo aveva bisogno delle "masse" paganti in grandi sale.

Se questo bisogno di musica, nato nell'"epoca borghese", non fosse stato soddisfatto, avrebbe provocato un deficit nel campo delle esperienze collettive, entro la dimensione pubblica, nonché un deficit in termini di educazione dei sentimenti. Naturalmente questa esperienza di un sentire condiviso con altri, mediato dalla musica e da essa plasmato poteva – e può – darsi sempre e solo in modo puntuale e per una cerchia relativamente limitata di persone; ma le potenzialità politiche che sono insite in questa educazione dei sentimenti restano comunque enormi, anche se bisogna sempre ricordare che una tale «formazione spirituale» attraverso la musica (come pure altre

forme di educazione estetica) non costituisce in nessun caso una forma meno valida di educazione «politica» ovvero «socio-umana» rispetto a un atteggiamento sviluppato mediante argomenti e lavoro di convincimento. Il confronto potrà sembrare audace e forse addirittura assurdo, ma l'appello musicale combattivo di Beethoven a una dignità umana universale, la sua affermazione del "camminare a testa alta" contro tutte le forme di repressione ha raggiunto con certezza più esseri umani (e continua a farlo ancor oggi) che non gli scritti filosofici kantiani sull'etica politica. La musica, quindi, può e deve essere presa sul serio quale forza politica.

Nel diciannovesimo secolo sono stati compiuti due grandi tentativi di fondare/rifondare la politica sullo spirito della musica; ambedue dispiegano i loro effetti fino al presente e hanno un significato chiaramente paradigmatico. Essi sono legati ai nomi di Wagner e di Verdi e si collocano non a caso nell'alveo di quella tradizione dell'opera, qui brevemente tratteggiata, che dispone di possibilità più grandi e più dirette, rispetto alla musica sinfonica, di raggiungere ampi strati e classi della popolazione e che attraverso la combinazione di parola e musica rende possibile, in modo del tutto particolare, la tematizzazione di grandi questioni di interesse comune e pubblico. Abbiamo già fatto riferimento con Monteverdi alla "nascita" del dramma musicale, dell'opera dallo spirito rigenerato della Grecia classica della polis e del suo "teatro politico". Richard Wagner, con il sostegno filosofico di Friedrich Nietzsche, si è orientato, con la sua idea musicale e politica di un rivoluzionamento della situazione tedesca (ed europea), dopo il fallimento dei moti rivoluzionari in un certo senso "solo politici" del 1848, in modo ancor più consapevole ed esplicito verso il modello esemplare di quella Grecia classica che non piuttosto verso quello del Rinascimento italiano. "Solo politici" significa che i moti del 1848-49, cui egli prese parte attiva in veste di direttore dell'opera sulle barricate di Dresda (dove ebbe l'occasione d'incontrare il grande anarchico Michail Bakunin che gli avrebbe ispirato la figura di Sigfrido nell'*Anello dei Nibelunghi*), ebbero un esito fallimentare anche perché ad essi era venuta a mancare la "dimensione estetica", perché in qualche modo non furono tradotti in musica, perché le persone vi furono coinvolte piuttosto dal punto di vista razionale che non da quello emozionale e di sentimenti capaci di generare energia e forza. La famosa e orgogliosa affermazione di Hegel: «Il lavoro teorico, me ne convinco ogni giorno di più, consente di realizzare molto di più nel mondo che non quello pratico; solo quando il regno delle idee è stato rivoluzionato, la realtà non regge più»⁸, se formulata da Wagner suonerebbe: «Il lavoro intorno al mito musicale consente di realizzare nel mondo molto di più che non la lotta sulle barricate; solo quando il regno dell'arte è stato rivoluzionato, la realtà politica non regge più».

Wagner vuole la rivoluzione e la vuole per il popolo che deve essere liberato, attraverso l'arte e per l'arte, dalle barriere di classe, così come da un certo politico che persegue soltanto i suoi interessi più personali. Quello di "popolo" non è qui un concetto arcaico-germanico (come un'interpretazione

popolare e superficiale di Wagner potrebbe lasciar supporre), bensì un concetto politico che Wagner, dapprima indipendentemente da Nietzsche e poi da lui corroborato nella sua opinione¹⁰, riferisce alla polis, quindi al modello politico in cui il popolo per la prima volta nella storia praticò l'autodeterminazione scoprendo in tal modo la politica:

La concezione wagneriana della polis costituisce il punto centrale dal quale prende l'avvio il suo pensiero [...] la base della sua critica della società [...] nonché il fondamento della sua concezione a quella riallacciandosi dell'opera d'arte totale, la sua peculiare concezione estetica universale. [...] La polis greca rappresenta [...] il modello storico cui è possibile rinviare contrapposto ai principi organizzativi della società del suo tempo percepiti come distruttivi [...], il perno e il cardine della sua estetica politica, il [...] modello esemplare di una comunità riuscita che integra e sintetizza in modo comprensivo tutti gli ambiti della vita dei singoli e della collettività. [...] Alla polis era riuscito per un breve lasso di tempo di tener storicamente fede alle speranze utopiche dell'umanità e ciò in particolare grazie alla sua struttura radicalmente democratica, così come attraverso l'identità collettiva che prendeva forma concreta nella messa in scena delle tragedie, la comunione vissuta e sentita di tutti coloro che erano raccolti nell'anfiteatro.¹¹

La tragedia greca veniva anche, come già ricordato, accompagnata musicalmente (questa musica non ci è stata tramandata), essendo così in grado di generare un'identità democratico-politica attraverso diversi "livelli" estetici, separabili l'uno dall'altro solo da un punto di vista analitico: linguaggio, musica, movimento scenico, e, non da ultimo, attraverso il mito. Si ricordi la trilogia di Eschilo che narra la fondazione della democrazia ateniese nelle vesti mitiche della vicenda storica degli Atridi. Eschilo fu il grande modello esemplare di Wagner. "Mito" non va confuso con mitologia (storica o storicizzante), esso viene piuttosto a far parte in forma riconoscibile, più spesso irricognoscibile, dei fondamenti costitutivi di ogni comunità politica. Normalmente si tratta di "un mito" fondatore (il «giuramento di Rütli» oppure la costituzione degli Stati Uniti d'America con la dichiarazione d'indipendenza, la Magna Charta, l'assemblea nazionale nella chiesa di San Paolo ecc.), in ogni caso tale da permettere una pluralità di interpretazioni e identificazioni sotto un unico comune denominatore. Il tentativo wagneriano più significativo di creare un mito del politico capace di fondare un'identità è costituito dall'*Anello dei Nibelunghi*¹². Com'è noto, Wagner non definiva le sue creazioni teatrali «opere» (*Opern*), le intendeva piuttosto come «opere d'arte totali» (*Gesamtkunstwerke*), nella realizzazione delle quali fungeva da poeta-autore del libretto, compositore, scenografo (ricorrendo a indicazioni estremamente precise) e regista. Ma Wagner non solo non voleva scrivere alcuna opera, non intendeva neppure affidare le sue creazioni sceniche a un normale teatro. Mediante la creazione del suo "festival" cercò di trasmutare la sua esperienza estetica in politica. Il teatro sede del festival wagneriano a Bayreuth costitui-

sce soltanto un monumento modesto e irrigidito della sua idea rivoluzionaria, concepita in tutt'altro modo, della ricostruzione della politica sulla base dello spirito dell'arte. Inizialmente l'idea era quella di un grande edificio teatrale, o di una struttura a tenda da erigere sulle rive del Reno, in cui sarebbero convenuti musicisti, cantanti, personale di scena dall'intera Germania per mettersi in scena per tre volte l'*Anello* (ovvero in un primo momento il solo *Sigfrido*) con ingresso libero per tutti, per poi, avvenuta che fosse la rappresentazione, distruggere sia la partitura che la struttura così eretta... Con il passare degli anni e dei decenni Wagner perdette tutte le «illusioni» così che alla fine il democratico radicale e il rivoluzionario ricercato con mandato di cattura non solo portò a compimento la sua opera sotto la protezione del re di Baviera, bensì si vide costretto letteralmente a vendere la sua idea di un festival musicale a principi, reggenti e alle potenze controrivoluzionarie. Il teatro di Bayreuth, sia pure come sede provvisoria, in quanto concepita come parte di un complesso di dimensioni assai maggiori, grazie al quale la società tedesca e quella europea avrebbero potuto conoscere una *renovatio* rivoluzionaria, contiene ancora solo nella sua architettura (ovunque nota per le sue qualità acustiche) un frammento dell'idea radical-democratica originaria: l'assenza di gallerie e la sua struttura ad anfiteatro greco.

Ma qual è allora il compito della musica nel contesto di questa «opera d'arte» politica totale? Già allora, come oggi del resto, vi erano sia fanatici sostenitori che accaniti detrattori di Wagner. Nessun altro compositore ha suscitato nel pubblico reazioni così forti e contrapposte da provocarne una forte e durevole polarizzazione in partiti opposti. Ma un punto è condiviso da tutti (anche dai frequentatori "neutrali" dell'opera): al fascino, alla sensazione di sopraffazione psicologica, alla capacità di suggestione, alla forza sensibile anestetizzante di questa musica estremamente raffinata e insuperabile quanto a ricchezza di coloriture tonali, nessuno può sottrarsi. A meno di reagire come i detrattori di Wagner (e questo atteggiamento è più che onorevole), per così dire, "con violenza", con lo sforzo di dominare i sentimenti mediante la ragione, l'intelletto. Chi non voglia soccombere alle arti musicali seduttive e persuasive di Wagner, è meglio che si astenga del tutto dal fare questa esperienza estetica: potrebbe finire per divenirne schiavo. Giacché il fine dichiarato di questa musica è proprio quello di generare un atteggiamento collettivo, di risvegliare «le giuste emozioni», soggiogare gli esseri umani alla volontà di potenza del creatore di queste opere. Per il loro bene, s'intende, essi devono divenire il materiale nelle mani di Wagner: egli provvederà a compiere per loro tale rivoluzione, una rivoluzione dall'alto che non ammette nessuna protesta, per quanto solidale, e nessuna forma d'impegno critico, ma piuttosto presuppone un atteggiamento di sottomissione fiduciosa alla causa giusta e buona. Sottomissione, inquadramento e collettività – il tutto però nello spirito dell'eguaglianza –: questi sono i parametri verso cui le emozioni e i sentimenti devono essere orientati politicamente, mediante la totalità estetico-sensibile. Tutte queste affermazioni rela-

tive all'arte wagneriana sono non da ultimo legittime, perché lui stesso intendeva la sua opera nei termini di arte politica.

La tecnica di composizione a livello musicale di Wagner è più difficile da definire che non l'effetto da essa suscitato. La musicologia si interroga ancor oggi, ad esempio, intorno al famoso accordo del *Tristano* che si sottrae a tutti i tentativi di classificazione e a tutte le leggi di derivazione armonica tradizionali. Meno misteriosa, semmai espressamente motivata da Wagner, risulta l'assenza di melodia nel canto. Una tale assenza è motivata, nel senso che al genere operistico da lui criticato e rifiutato egli rinfacciava di aver fatto assurgere il canto a fine in sé e aver trasformato le arie in «supporti per mettere in mostra l'abilità dei cantanti», rendendo così il testo del tutto insignificante e infine intercambiabile e inutile¹³. Mettendo in primo piano il testo rispetto alla forza melodica del canto, Wagner riesce a far scomparire il canto stesso in grandi complessi sonori strumentali e nella tessitura dei motivi musicali pluristratificati, che finisce per divenire il vero elemento portante dell'azione. In questi drammi musicali, per quanto paradossale ciò possa apparire di primo acchito, il carattere individualmente marcato nella lingua cantata della melodia, così come il singolo, vanno perduti nel complesso sonoro di un grande evento musicale sensibilmente comprensivo¹⁴. Non è possibile seguire le «opere» wagneriane canticchiando, non contengono alcuna aria cantabile che un profano possa fischiettare, cantare o memorizzare acusticamente. La parola cantata non viene a trovarsi in un rapporto dialettico-dialogico con il linguaggio strumentale, svolgendo piuttosto, rispetto agli strumenti, una funzione complementare e integrativa. È questo, però, che produce l'effetto peculiare e inimitabile della musica wagneriana, il suo *appeal* sensibile onnicomprensivo, la sua forza di seduzione, lo stato di ebbrezza estatica in cui sa trascinare le persone. L'ascoltatore non deve sapere, secondo la strategia di questa musica della sopraffazione, e non deve voler sapere in che modo sia stato e sia generato l'effetto che percepisce su di sé. Tale linguaggio musicale non è di per sé dialogico, bensì monologico e, per ricorrere a un aggettivo che si presta a possibili equivoci, totalitario, in quanto non ammette alcuna resistenza, alcuna domanda, alcuna riserva critica. Questo non è però un "effetto collaterale", quanto piuttosto l'effetto voluto dal suo creatore.

Dall'altro lato, e questo rientra nella contraddittorietà dell'"ammaliatore" Wagner, è proprio questa musica nel suo effetto narcotizzante e inibente nei confronti delle capacità razionali di pensiero che finisce per seppellire il processo di comprensione delle parole – il mito narrato – al contempo auspica-to dall'autore. È veramente un fenomeno incredibile della storia culturale e spirituale (tedesca) che l'*Anello* sia una delle più popolari opere della vita musicale borghese, non da ultimo elevata dai nazisti quasi al rango di opera nazionale ideologica, senza che la sua base testuale apparentemente venisse mai studiata a fondo dalla maggior parte dei wagneriani tedeschi e conservatori. Se anche solo per una volta si presta ascolto veramente a tutto ciò che viene messo in scena e discusso – adulterio, incesto, l'accecamento del pote-

re, una critica radicale del patriarcato, omicidio proditorio e non da ultimo la catastrofe del capitalismo – allora viene da chiedersi come un'ideologia conservatrice abbia potuto mandar giù e accettare tutto questo. La risposta presumibilmente sta nel carattere di questa musica, che finisce per sopraffare l'amara analisi critica rivoluzionaria della società e della politica, musica che doveva alla fin fine essere asservita esclusivamente alla grandezza e alla guida geniale di Wagner. Notoriamente al posto di Wagner è subentrata poi un'altra «guida geniale», narcotizzando a livello sensibile se stesso e settori colti del popolo tedesco con la sua musica e mettendo in scena un "crepuscolo degli dèi" che non raffigurava più, come Wagner l'aveva concepito, il momento storico della liberazione dal peso della tradizione, quanto piuttosto, eseguito correttamente nell'equivoco, la fine della società tedesca¹⁵.

Al "polo" opposto politico-musicale del diciannovesimo secolo viene a trovarsi Giuseppe Verdi. Già ai contemporanei – così come agli stessi due artisti – fu chiaro il rapporto antagonistico e agli antipodi tra i due maggiori compositori d'opera del tempo, anche se, come dobbiamo sottolineare qui, in modo meno chiaro e politicamente articolato di quanto risulti di fatto a un esame retrospettivo-attualizzante. Il punto forse meno importante in questo rapporto di tensione è quello che concerne la relazione personale tra i due. Mentre Verdi riconobbe senz'altro il significato e la grandezza di Wagner, ascoltò le sue opere ed espresse al riguardo la sua opinione, quest'ultimo non ebbe modo di esprimersi in modo univoco su Verdi, che era pur sempre il compositore operistico di maggior successo e più produttivo del suo tempo, né risulta che abbia ritenuto necessario prendere visione delle sue opere.

Ma forse dietro tale atteggiamento di Wagner si nascondeva "soltanto" un'indiretta ammissione del fallimento dei suoi progetti musical-drammaturgici e politici, mentre a Verdi, libero dalle pretese wagneriane di potere e dominio¹⁶, riuscì di realizzare quello che il suo antagonista tedesco aveva sognato, e cioè il dramma musicale come progetto politico al servizio dell'emancipazione di un popolo per la sua libertà politica. L'aspetto storico-politico stimolante del plesso Verdi-Wagner consiste, in effetti, proprio nel fatto che entrambi non furono soltanto contemporanei, che non solo entrambi si trovarono a lavorare e a conquistare la fama nel contesto delle due società europee che, in una sorta di parallelismo politico, si sottomettevano a uno Stato unitario, percependolo come coronamento e realizzazione di un sogno collettivo, ma anche che essi presero parte attiva al destino politico dei loro paesi e che la loro forza creativa musicale venne stimolata fundamentalmente dall'appassionato confronto con questo processo politico secolare e con le sue conseguenze. Verdi non fu meno "compositore politico" di Wagner. «Tu mi parli di musica!», si legge in una lettera al suo librettista Piave (tra gli altri autore di *Macbeth*, *Rigoletto*, *La Traviata*), nella massima eccitazione per i moti di rivolta del 1848 contro il dominio austriaco in Italia del Nord:

Che ti salta in capo?... Tu credi che io ora voglia occuparmi di note, di suoni?... Non c'è, né ci deve essere che una musica grata alle orecchie degli italiani del 1848. La musica del cannone! Io non scriverei una nota per tutto l'oro del mondo: ne avrei un rimorso immenso, consumare della carta da musica, ch'è sì buona a fare cartucce.

E ancora nel 1860, solo apparentemente con maggiore calma e già famoso in tutto il mondo, annotava nel momento della campagna militare per l'unificazione e delle manovre diplomatiche:

Ma dimmi di altra musica, la quale (domando scusa a tutti voi figli di Apollo) mi interessa assai più. Scusate, scusate! Come vanno le crome e le biscrome di Cialdini, Persano, Garibaldi ecc.? Tu mi avevi promesso di scrivermene, te staccia, l'hai dimenticato. Quelli son maestri! E che opere! E che finali! A colpi di cannone!¹⁷

Non ho citato questi due passaggi dalle lettere di Verdi in considerazione tanto delle asserzioni dal tono veramente estremistico in esse contenute, quanto piuttosto per la passione che da esse emana in quanto espressione di un eros politico che era proprio di Verdi anche dopo che, rassegnato, distolse la sua attenzione dalla politica di unificazione. Questa impulsività lo distingue dal freddo Wagner, dal Wagner opportunista senza ritegno quando ne andava della realizzazione della sua opera. Per noi posteri queste non sono affatto irrilevanti idiosincrasie biografiche e personali, giacché danno luogo a una musica completamente diversa e generano un atteggiamento politico totalmente distinto da parte del loro pubblico. Mentre per Wagner "il popolo" rappresentava la massa che doveva essere preparata mediante raffinate magie sonore al grande rovesciamento dell'esistente e andava psicologicamente sedotta in vista del bene, e cioè per conquistarla al suo programma culturale rivoluzionario, una massa che va guidata, Verdi non perse mai di vista le sue origini. È tutt'altro che secondario, nel senso più vasto dell'atteggiamento moral-politico su cui qui riflettiamo e che poi si trasforma in musica, il fatto che la biografia di Verdi prese il via con un ragazzo scalzo il quale offrì il primo saggio della sua arte in una piccola chiesa di paese di una città di provincia dell'Italia del Nord (sotto giurisdizione austriaca!), il quale crebbe in questo paese e nel vicino capoluogo di provincia, sempre "tra il popolo", parte del popolo composto di persone semplici ma colte e musicalmente sensibili. Ed è tutt'altro che secondario il fatto che questa biografia non si sia mai staccata dal contesto contadino e dal paese natale nel quale Verdi acquistò una tenuta di grandi dimensioni amministrandola personalmente. Mai tradì la fiducia che queste persone, che lo avevano scelto come rappresentante, gli avevano concesso, restando uno di loro. E l'amore per il prossimo, il *pathos* umano delle grandi passioni che seppe trasformare in musica non rappresentarono per lui delle mere categorie estetiche o ideologiche, bensì un atteggiamento

pratico. Mentre Wagner mobilitò i principi tedeschi allo scopo di finanziare la sua gigantesca e maniacale idea di festival, Verdi impiegò la maggior parte del suo considerevole patrimonio per fini di beneficenza. L'ospedale da lui creato a Sant'Agata è ancor oggi considerato come uno dei migliori nella zona e la singolare «Casa di riposo» per cantanti indigenti a Milano si finanzia a sua volta, parimenti, grazie al suo lascito.

La musica di Verdi rispecchia il suo atteggiamento: essa non intende sedurre e dominare mediante impenetrabili raffinatezze compositive, è dall'inizio alla fine cantabile. Che si tratti, come nel caso della sua prima fase che venne a coincidere con l'eccitazione e le aspettative di un processo di unificazione ed emancipazione sostenuto dal popolo e da movimenti democratici, di grandi «opere corali» nelle quali il coro, e cioè «il popolo», rappresenta il vero protagonista – il *Nabucco* costituisce l'apice di questo gruppo di opere e il suo coro dei prigionieri si trasformò ben presto in inno nazionale italiano –, oppure delle grandi figure drammatiche il cui linguaggio musicale è rappresentato dalla grande e melodiosa aria, in ogni caso sul palcoscenico vengono a trovarsi sempre uomini in carne e ossa che cantano o recitano, il politico è mediato nell'evento dell'opera tramite personaggi ben concreti e non, come in Wagner, mediante complicate narrazioni mitologiche. Il fatto che la musica di Verdi sia cantabile¹⁸ non la rende popolare solo nel senso corrente, ma anche capace di generare un senso d'identificazione in un modo che neppure Wagner avrebbe potuto sognarsi. Quando nel 1859 una folla entusiasta si riunì sotto il palazzo del conte di Cavour a Torino, lo stratega politico dell'unificazione italiana, per festeggiare lo scoppio tanto atteso della guerra di liberazione contro l'Austria, questi non tenne alcun discorso ma cantò invece dal suo balcone con voce tremante un'aria degna di un inno di guerra del *Trovatore* («Di quella pira l'orrendo foco»), che era nota in tutta Italia dalla prima messa in scena dell'opera nel 1853 a Roma.

Tanto più che i libretti delle opere verdiane nel senso letterale della parola sono ben poco politici, ad eccezione di alcune delle prime «opere corali» come quella su Attila, o quella sulla vittoria dei comuni italiani del Nord su Federico Barbarossa nella *Battaglia di Legnano*, o ancora quella sull'aspirazione alla libertà del popolo ebraico nel *Nabucco*. Il *Trovatore* narra sì una storia di sangue, ma piuttosto astrusa, ambientata nella Spagna antica; allo stesso modo l'altra opera di successo *La forza del destino*. Nel *Rigoletto* al centro dell'azione sta la figura tragica di un buffone di corte gobbo; *Un ballo in maschera* non sarebbe stata, anche senza la richiesta da parte della censura di spostare l'azione dalla Svezia alla costa orientale degli USA, comunque un'opera intorno a temi politici attuali. L'unica opera che è ambientata veramente nei tempi di Verdi è *La Traviata*, certamente impossibile da qualificarsi come opera "politica". Ma tutto ciò non coglie ancora l'aspetto affascinante della questione. Le opere di Verdi rinviano a un sottotesto che si rivolge alla dimensione politica e che viene articolato in termini di linguaggio musicale, sottotesto che si sottrae a una pura e semplice analisi testuale e che solo in misura assai limita-

ta può essere fatto emergere dalla materia della narrazione. È già stato ricordato l'episodio di Cavour, benché si debba anche tener conto a un tempo del fatto che, quale presupposto di quel momento fugace capace di generare un senso di identità politica collettiva, devono essere considerate le migliaia di serate al pianoforte di cantanti dilettanti amanti della musica che consentirono di ancorare la musica di Verdi nel sentimento melodico di innumerevoli persone, compreso Cavour che dovette pur aver imparato a memoria quest'aria, e cioè «senza scopi di sorta». Inoltre, nell'intero paese esistevano innumerevoli teatri e teatri d'opera di piccole e medie dimensioni, centri di vita sociale e culturale, che al più tardi, a partire dalla fine degli anni Cinquanta dell'Ottocento, accolsero a braccia aperte i ceti medi politicamente impegnati.

Nel suo racconto *Massimilla Doni*, che è ambientato nella Venezia di quel periodo, Honoré de Balzac fa condurre a una patriottica contessa italiana il suo ospite francese al teatro La Fenice, commentandolo attraverso un'opera (in questo caso non si tratta di Verdi ma del *Mosè*, di Rossini). Una pagina brillante di letteratura che, come poche altre, riesce a tradurre in parole l'energia interna, politica, che è contenuta nella musica e che perciò può essere compresa da un pubblico sensibile. «Mosè è il liberatore di un popolo schiavo!», sussurra Massimilla Doni all'orecchio del francese:

Ricordatevi e vedrete con quanta religiosa speranza tutta la Fenice ascolterà la preghiera degli ebrei liberati, e con quale uragano di applausi risponderà. [...] Voi francesi, che avete fatto la più sanguinosa delle rivoluzioni, schiacciando l'aristocrazia sotto la zampata del leone popolare, il giorno in cui quest'oratorio sarà eseguito nel vostro paese, comprenderete il magnifico lamento delle vittime di un Dio che vendica il suo popolo. Solo un italiano poteva scrivere un tema così fecondo, inesauribile, autenticamente dantesco. Credete che non significhi nulla sognare la vendetta per un istante? Vecchi maestri tedeschi, Händel, Sebastian Bach, e anche tu Beethoven, in ginocchio, ecco la regina delle arti, ecco l'Italia trionfante!

In questo racconto e soprattutto nel restante episodio della visita all'opera, descritto anche molto dettagliatamente da un punto di vista musicale analitico, è possibile farsi un quadro autentico del ruolo politico svolto dall'opera nel Risorgimento italiano, più che leggendo le migliori descrizioni storiche basate su ricerche accurate intorno al tema¹⁹.

La "dimensione politica" delle opere verdiane non consiste semplicemente nella loro facile cantabilità, bensì soprattutto nel fatto che questa musica non priva i protagonisti individuali – come pure, tra l'altro, i cori posti sullo stesso piano di essi, se non addirittura più importanti – della loro personalità e dignità. Gli eroi wagneriani – la metafora degli antipodi consente di far emergere il tutto in modo pregnante – vengono caratterizzati quasi esclusivamente mediante la loro vocalità e il loro leitmotiv (percepibile a livello orchestrale): essi non sono più «persone distinte, quanto piuttosto tipi, addirittura figure archetipe» che escludono la possibilità di qualsivoglia forma di identificazio-

ne gioiosa o compassionevole. Verdi, al contrario, punta «sull'individuale e sul concreto. Le vicende sono ambientate corrispettivamente in un determinato luogo e in un determinato tempo e riguardano anche il presente»²⁰. Gli eroi verdiani sono in primo luogo e soprattutto esseri umani, non da ultimo gli esseri umani di Shakespeare, di Schiller, di Victor Hugo e di altre grandi fonti letterarie d'ispirazione dei libretti. Ciascuno di loro porta in un certo senso "la musica incisa nel proprio corpo", e di conseguenza le situazioni drammatiche o tragiche in cui essi vengono a trovarsi sono uniche, peculiari, suscitano a seconda dei casi entusiasmo o orrore, ma restano comunque sempre comprensibili e trasparenti dal punto di vista del materiale musicale. Fino a oggi è sempre stato criticato l'apparentemente primitivo "zum-pa-pa" delle figure collaterali o delle frasi musicali, in cui si sentirebbe ancora la tipica musica della "banda italiana" nelle sue esecuzioni caratteristiche in occasione di cerimonie pubbliche (festività, funerali, cortei). Ma anche in ciò sta la forza originaria e l'"aderenza alla realtà" di questa musica che è capace di parlare contemporaneamente al sentimento e all'anima e a tutte le emozioni di cui gli uomini sono capaci. Amore e odio, gelosia e amicizia, ironia e arroganza del potere, paura e speranza, pazzia e devozione, freddezza del dominio ed entusiasmo combattivo. La musica di Verdi concettualizza musicalmente le grandi passioni e in tal modo le rende da un lato controllabili, dall'altro le spiega e le nobilita. Verdi non "crea" alcuno stato d'animo o sentimento, bensì si rivolge alle emozioni latenti sonnecchianti in noi, dà loro un'articolazione che costituisce per noi un arricchimento attraverso il processo di presa di coscienza musicale della loro esistenza. «Noi dobbiamo purificare i sentimenti», secondo le parole di uno dei più grandi "compositori politici" della nostra epoca, Hanns Eisler:

Nella musica si tratta di sentimenti. I sentimenti debbono essere purificati attraverso la musica. Purtroppo essi vengono insozzati. Io combatto da quarant'anni contro questo processo d'insudiciamento dei sentimenti e per la purificazione di essi attraverso la musica.

E con rassegnazione, lui che combatté tutta una vita musicalmente e argomentativamente contro «la stupidità nella musica», aggiunge: «Un'impresa senza speranza!»²¹.

Ma se noi consideriamo "il caso Verdi", allora si può affermare che Verdi fu uno dei più grandi e fortunati casi musicali della politica. Sarebbe stata possibile la creazione di uno Stato nazionale anche senza Verdi? Questa domanda, a prima vista assurda, non è affatto fuori luogo, giacché Verdi sapeva guardare il popolo non soltanto "in faccia", ma anche e soprattutto nell'anima, e fu in grado di tradurre questa forza spirituale-emozionale in linguaggio musicale drammatico, per il quale trovò negli innumerevoli palcoscenici operistici del paese una sorta di amplificatore a vasto raggio d'azione. Il calcolo politico che parlava a sfavore dell'amministrazione asburgica e l'ottuso partidarismo del dominio dei parassiti tardo-assolutistici, non sarebbe bastato,

come tale, a mettere in movimento «il popolo». A tale scopo erano necessarie le «sensazioni giuste» (Nietzsche), l'impegno emozionale e non solo quello politico-razionale, lo spirito di abnegazione che soltanto il sentimento è in grado di mobilitare. Come è noto, Verdi venne a trovarsi in una situazione di perdurante conflitto con la censura che vigilava sospettosa su tutto quello che finiva sul palcoscenico e che anche solo lontanamente avrebbe potuto essere inteso e interpretato dal pubblico come una minaccia ideologica del potere dominante, quello degli austriaci a Milano, quello dei Borboni a Napoli, quello papalino a Roma. Verdi si piegò (quasi) sempre a denti stretti alle sue obiezioni, poiché sapeva che il politico, l'appello umanistico per una società libera in un paese libero, non veniva trasmesso attraverso l'azione scenica, bensì attraverso la musica, e quella non poteva essere sottoposta a censura.

A questo riguardo l'espressione «società libera» che Verdi "sognava" non costituisce affatto un vuoto costruito verbale. Verdi era certamente – e come avrebbe potuto essere altrimenti – in tutto ciò che riguardava la sua arte un autocrate spesso spietato, ma nel suo atteggiamento nei confronti di coloro per i quali scriveva la sua musica fu, nel senso sincero e sobrio della parola, un democratico. In una lettera a un amico si legge:

Io non penso a biasimare il pubblico, cerco di farmi andare a genio il suo rigore, io accetto i suoi fischi a condizione che non pretenda da me alcuna gratitudine per il suo applauso. Noi poveri zingari, giocolieri o comunque tu voglia chiamarci, siamo condannati a negoziare le nostre fatiche, i nostri sogni, i nostri deliri per danaro – l'ascoltatore si compra con tre lire il diritto di fischiare o di applaudire. Il nostro destino è quello di accomodarci con tale situazione.²²

Nonostante Verdi l'Italia "risorta" non divenne l'Italia in cui sperava il maestro²³. Ciò può essere ricostruito e dimostrato, senza che qui venga intrapreso il tentativo, fin nella parabola evolutiva della sua opera. Dopo una pausa senza precedenti e perciò significativa della durata di sedici anni (*Aida*, 1871 - *Otello*, 1887) con l'*Otello* realizza un'opera (secondo me la sua più grande) che si concentra completamente sulla tragedia umana di un solo eroe, nel corso della quale «il popolo» – il coro – fa sì la sua comparsa inizialmente con un impeto e una drammaticità insuperabili, finendo poi però per essere completamente sospinto sullo sfondo. La politica come conflitto tra i potenti e il popolo, in cui consisteva la dinamica interna delle sue opere significative (*Simon Boccanegra*, *Un ballo in maschera*, *La forza del destino*, *Don Carlos*, *Aida*) scompare. «Le opere tarde di Verdi non sono più, come le prime fino al *Don Carlos*, soprattutto politiche», secondo quanto sostiene il musicologo e compositore Dieter Schnebel:

Esse hanno per tema la vita in senso generale e comprensivo e quindi sono politiche in un senso a sua volta generale: il moro e la sua Desdemona dalla pelle sottile, uno Jago oppure un Falstaff, nella vicinanza alla vita di Verdi, si possono trovare ovunque come pure le loro vicende come vicende di vita.²⁴

Sarebbe troppo asserire che Verdi, in quanto si è rivolto, attraverso il passionale linguaggio dei sentimenti della musica, agli esseri umani come esseri sociali e pubblici, sia stato capace di riconquistare al politico la dimensione purificata dei sentimenti del generalmente umano, o per lo meno che abbia mostrato a noi tutti quali livelli di profondità vengano meno a una politica che si autoconcepisce soltanto come conquista e conservazione del potere?

24. La speranza ben fondata della libertà: Mozart

L'8 novembre 1777 Wolfgang Amadeus Mozart scriveva in una lettera di auguri per il compleanno indirizzata al padre Leopoldo:

Carissimo papà, non so scrivere in modo poetico: non sono un poeta. Non so distribuire le frasi con tanta arte da far loro gettare ombre e luci: non sono pittore. Non so neppure esprimere i miei sentimenti e i miei pensieri con i gesti e con la pantomima: non sono un ballerino. Ma posso farlo con i suoni: sono un musicista. E domani dunque dalla Cannabich suonerò al pianoforte un intero augurio in musica per il Suo onomastico e il Suo compleanno.¹

Il tentativo di aggiungere una voce ulteriore alla vicenda della millenaria riflessione intorno alla politica e al politico nella vita sociale, una voce che non parla della normatività in termini di strutture o la esprime in leggi, bensì lascia che prenda forma in *atteggiamenti*, questo tentativo a vasto raggio, sistematico-asistematico, se vogliamo eclettico, di riflessione retrospettiva dei metodi esemplari dell'etica politica si avvicina alla sua conclusione. Esso si orienta – io mi oriento – sulla base di due fari della modernità europea, rimasti nascosti al discorso politico a causa di ogni sorta di nubi e altri impedimenti alla vista. L'uno irradia il suo messaggio dai decenni dell'illuminismo e del classicismo di Weimar e s'identifica per la nostra impostazione problematica con i nomi di Kant (si veda cap. 16) e di Goethe (si veda cap. 21). L'altro faro venne acceso nella stessa epoca, porta l'etichetta di "classicismo" viennese e coincide, alla ricerca di atteggiamenti paradigmatici, con i nomi di Haydn e Mozart, in particolare però con quello di Mozart, che Wolfgang Hildesheimer definisce «forse il più grande genio della storia universale conosciuta», il «dono immeritato all'umanità in cui la natura ha saputo creare un'opera d'arte probabilmente irripetibile, in ogni caso mai più ripetuta»². «Immeritato» non significa però «immeritabile». Collocare la musica di Mozart nel contesto di un discorso sull'etica della politica significa anche intra-

prendere il tentativo di «meritarsi» tale dono, di sforzarsi di renderci conto del «dono» delle nostre migliori possibilità fatto all'umanità con Mozart, cercando di tradurle in termini di atteggiamento, prassi sociale e politica.

Avvicinatisi a Mozart con tali domande e aspettative costituisce poi motivo di commovente conferma e incoraggiamento poter leggere nel libro su Mozart più ricco di idee e più stimolante degli ultimi anni, quale commento alla succitata lettera:

La cosa più sorprendente di questi auguri è la scelta delle parole usate per indicare ciò che chi scrive sa di poter esprimere per mezzo dei suoni. Secondo lo stile dell'epoca, a maggior ragione in un augurio di compleanno, avrebbe potuto scrivere qualcosa con moto dell'animo, affetto o simili. Invece no, sono sentimenti e idee.

Ciò rimanda però chiaramente al fatto che «Mozart [...] riferiva le espressioni musicali a una realtà non-musicale». Sentimenti e pensieri non possono «esser riferiti ad altro che a un complesso di concetti quali "posizioni", "atteggiamento spirituale", o anche "scala di valori"»³. A ciò si ricollega coerentemente, e in funzione di conferma, quello che ebbe modo di scrivere Josef Haydn nel gennaio del 1792, allorché a Londra venne a conoscenza della morte di Mozart:

Dopo aver saputo della sua morte sono rimasto per lungo tempo completamente fuori di me e non riuscivo a credere che la provvidenza volesse chiamare tanto presto nell'altro mondo un uomo insostituibile. Non posso che rimpiangere ch'egli non sia prima riuscito a convincere gli inglesi, ancora immersi nel buio dell'ignoranza, di ciò ch'io quotidianamente predico loro.⁴

Dal momento che la musica post-classica, la musica romantica sollecitò più tardi nelle grandi sale da concerto la nascita di un tipo di ascolto basato sull'enfasi emotiva e percettiva, instaurandolo in modo duraturo, il pensiero di Haydn e Mozart come «predicatori» musicali, ovvero l'idea della musica come predica propria dell'illuminismo, suona alle nostre orecchie assai sorprendente. Eppure Haydn intese tale idea per sé e per Mozart così seriamente e sobriamente, come l'aveva eretta a programma per «gli inglesi, ancora immersi nel buio dell'ignoranza» – e avrebbero potuto essere benissimo gli ignari tedeschi o i francesi non rischiarati dall'illuminismo. In nessun altro luogo viene data espressione musicale così drammatica alla chiarezza irradiata da questo illuminismo musicale come nella *Creazione* di Haydn, allorché Dio dice: «Sia fatta la luce, e la luce fu».

Allo scopo di chiarire il significato, fino a oggi ben poco discusso in modo sistematico al di fuori della musicologia e della storia musicale⁵, e integrato da un punto dell'analisi sociale, della musica del «classicismo viennese» per l'incompiuto, ossia interrotto, «progetto illuministico», vorrei citare qui

la provocatoria affermazione dell'autore e musicista inglese Anthony Burgess, il quale nel saggio *Il giorno in cui la musica morì* afferma chiaro e tondo⁶:

In quanto arte che si propone come compito quello di penetrare nelle profondità dell'animo umano, oppure (e ciò si muove nella stessa direzione) di svelare visioni celestiali, la musica cessò di esistere all'incirca con la morte di Mozart. Ovviamente con ciò non s'intende dire che la musica morì con le ultime note della sinfonia *Jupiter*, bensì che essa cessò di essere un'arte capace di a) comunicare un senso di completezza dell'ordine sociale che a sua volta è fondato infine su una stabilità cosmica che esso riflette, e b) di funzionare senza l'ausilio di motivi non musicali.

Burgess illustra la sua tesi mediante un confronto con quello che normalmente viene ritenuto il terzo dei grandi del «classicismo viennese» e cioè Beethoven (a ciò facciamo qui solo riferimento, senza un'ulteriore trattazione). Con lui inizierebbe il dominio della personalità sulla musica, il dominio del volere e dell'espressione soggettivi, l'affermazione del Sé, dell'Io. «Io sono qui, io, io, io»: così già nelle prime dissonanti battute della Prima sinfonia, volutamente pensate per suscitare uno shock, le quali annunciano che per il compositore la propria caparbia, le proprie estrosità «sono più importanti che non i simboli di stabilità sociale». Che in tal modo si faccia torto al mondo musicale enormemente complesso di Beethoven, particolarmente riguardo ai tardi quartetti per archi, nulla toglie in termini di provocatoria forza di persuasione all'intero arco storico dell'argomentazione, ovvero sociologico-musicale, se non addirittura politologico⁷. Con i compositori di successo Berlioz e Strauss, la musica conosce un processo di «letterizzazione», il sinfonismo di Mahler è «biografia pura» e la scuola di Schönberg potrà anche aver posto alla base della propria musica un'idea di coerenza intellettuale, ma ciò non aveva più nulla a che fare con la musica di Haydn e la cosmologia simbolica a tutti accessibile di Mozart, risultando ormai comprensibile solo al compositore e a una ristretta cerchia di iniziati⁸.

Un'altra strada per poter cogliere il significato politico della musica del «classicismo viennese» ci viene offerta dall'interpretazione della musica moderna e dell'antichità greca, in particolare, naturalmente, della tragedia, proposta da Nietzsche. Che un «rinascimento», una rinascita dallo spirito della polis classica, della sua «politica democratica» scoperta sul – e attraverso il – palcoscenico, rientrasse nell'orizzonte del possibile, addirittura del necessario, Nietzsche ebbe modo di riconoscerlo e dichiararlo, certo con ritardo per quanto concerne il «classicismo viennese», ma non troppo tardi per quanto ci riguarda. Che poi abbia proiettato questo «rinascimento» su Wagner si rivelò, come lui stesso ebbe modo ben presto di constatare, niente più che un puro sogno. Al progetto estetico, teatrale e musical-drammaturgico dei «viennesi» Nietzsche avrebbe potuto mettere a disposizione la base concettuale del loro sogno. Giacché, come viene asserito in uno studio dedicato a questa problematica, proveniente dalla cerchia dello storico della musica Thrasybulos Georgiades:

La posizione della musica classica viennese nell'ambito della storia culturale occidentale si può paragonare a quella della tragedia attica dell'antica Grecia. Il quinto secolo a.C. fu, allo stesso modo del diciottesimo d.C., un secolo di «illuminismo». Con esso si avvia alla sua scomparsa il carattere vincolante del mito greco e con esso la cultura greca intesa come epoca storica. La tragedia attica può essere vista come una risposta a questa situazione di crisi. Essa rese l'uomo consapevole di una nuova libertà nel senso che gli indicò espressamente al contempo i suoi limiti, e in questa autoconsapevolezza dell'uomo alla fine della cultura greca il mito fu reale, gli dèi furono presenti, davvero per l'ultima volta.⁹

La scoperta della libertà, e al contempo quella dei suoi limiti e pericoli, equivalse alla scoperta o, come è stato illustrato nel primo capitolo, all'invenzione della politica sul palcoscenico attraverso la tragedia, la quale fu contemporaneamente un dramma musicale, venendo a far parte nell'essenziale della musica, e non solo in modo accidentale-collaterale, come Nietzsche per la prima volta proclamò in modo enfatico.

L'equivalente della dissoluzione del carattere vincolante del mito, fenomeno rispetto a cui poi la tragedia reagì «politicamente», sarebbe, nell'ambito dell'età moderna europea e da un punto di vista di storia musicale, la fine dei vincoli culturali di matrice cristiana, contrassegnata dalla data della morte, nel 1750, di Bach e di Händel. La musica, in un certo senso, non ha più una patria spirituale, tanto meno l'uomo che ora deve mettersi alla ricerca di una nuova patria al di fuori e al di là dei tradizionali ordinamenti feudali assolutistici. Illuminismo, Rivoluzione americana, Rivoluzione francese caratterizzano, alla maniera di slogan, i tentativi secolari di una ricostruzione, di una riscoperta o rifondazione del politico. E ciò poteva accadere solo sulla base di una religione civile della ragione e dell'umanità: altre forme di legittimazione non si davano. E poi perché avrebbero dovuto esserne cercate altre? Non era forse questo rivoluzionamento, dapprima di natura puramente spirituale, abbastanza complesso, molto più complesso di quanto una sobria «filosofia dell'illuminismo» avrebbe potuto immaginarsi? Non soltanto la filosofia, nei suoi audaci e commoventi progetti di una società liberata, compì un'opera di riduzione della dimensione politica a principi come la divisione dei poteri, la costituzione, lo stato di diritto e i diritti universali dell'uomo; la prassi politica della libera autodeterminazione avrebbe dovuto rivelarsi ancora molto più complessa della teoria e andare incontro ripetutamente al fallimento a causa dell'imprevedibile complessità dei suoi progetti apparentemente così ragionevoli, in quanto essa sacrificò, in parte o del tutto, la grande speranza dell'umanità «*that all men are created equal*» dapprima tatticamente, poi strategicamente. La tragica storia dell'illuminismo compromesso e rimasto irrealizzato non è ancora conclusa. Il crollo della variante socialista, che si è nutrita dell'estrema riduzione della complessità caratteristica di questo illuminismo, e con le sue semplici soluzioni e slogan ha saputo affascinare milioni di esseri umani, costituisce una tarda «punizione» storica per queste semplificazioni.

La musica però aveva rivolto la sua attenzione proprio su questo punto, in quanto essa aveva dato voce alla ricchezza e alla pluralità di forme e configurazioni dell'umanità nuovamente da scoprire e da esperire. In essa, «come nella tragedia attica, l'essere umano divenne consapevole in un modo nuovo della sua libertà e al contempo della temporalità della sua esistenza»¹⁰. Ma essa dovette contemporaneamente essere percepita, ascoltata e compresa, cosa che già di per sé significa un enorme sforzo spirituale e sensibile, per poi, cosa ancora più difficile, essere tradotta in realtà politico-sociale. Non fu semplice per il pubblico della tragedia greca compiere quest'opera di comprensione e trasposizione – in fondo sul palcoscenico non venivano letti trattati politici o testi politologico-filosofici, bensì venivano narrate delle storie a loro volta bisognose di interpretazione –, come non lo fu e non lo è, per il pubblico della “musica classica”, la quale senza eccezione, proprio nella sua forma strumentale, è musica «narrante, parlante, nella quale l'affinità antropologica tra musica e lingua è ancora mantenuta viva»¹¹. Forse è possibile comprendere meglio Mozart e la sua musica “politica” oggi che non nella sua epoca e in quella successiva, allorché il Romanticismo e la Restaurazione finirono per rimuovere l'eredità dell'Illuminismo a livello ideologico-politico, e non da ultimo proprio musicale. Facendolo assurgere al rango di “classico”, si è sottratta a Mozart la sua radicalità, l'esplosiva forza rivoluzionaria del suo messaggio umanistico. Un drammaturgo dei giorni nostri scrive, ad esempio, riguardo al *Flauto magico*:

Se si fosse tenuto chiaramente innanzi agli occhi e si fosse preso a cuore l'inesorabile resoconto di questo “mistero fiabesco” [...] nel corso della storia delle sue rappresentazioni, ciò avrebbe probabilmente [...] potuto contribuire a una rottura nella propria realtà esistenziale personale e in tal modo – alcuni osservatori potranno trovare sbalorditivo che delle opere possano provocare tali cambiamenti – a uno sconvolgimento dell'ordine sociale borghese.¹²

La libertà e i suoi limiti però vengono coniugati insieme dalla “musica classica” di Mozart (e Haydn) soprattutto nelle opere strumentali, poiché qui essa è sottoposta a rigide leggi formali che nello stesso tempo viola in continuazione, distinguendosi così da quella dei suoi innumerevoli imitatori ed epigoni. L'artigiano compositore Karl Ditters von Dittersdorf rilevò a suo modo criticamente questo fatto: Mozart sarebbe troppo prodigo con le sue trovate e non lascerebbe all'ascoltatore la possibilità di riprendere fiato, «giacché non appena si voglia riflettere su di un'idea particolarmente bella, ecco che ne segue un'altra splendida che caccia la precedente e si procede in questo modo tanto che alla fine non è più possibile conservare memoria di nessuna di queste bellezze»¹³. La legge formale, i limiti e l'elaborazione variegata della forma mediante la libertà della fantasia creativa, il superamento permanente dei limiti senza però distruggerli, superandoli per renderli percepibili come limiti rispettati volontariamente: questo è il palese segreto del-

la musica mozartiana. Con «forma» va intesa la forma della sonata risalente a Corelli, Bach e Scarlatti, resa poi “classica” da Haydn, alle cui leggi sottostà volontariamente anche Mozart, sia pure in presenza di quel contemporaneo superamento dei confini. Essa troverà la sua prosecuzione nella musica sinfonica del diciannovesimo secolo, giungendo fino al ventesimo.

La componente stimolante, illuministica e alla fin fine politica della musica mozartiana (e di quella di Haydn) consiste nel fatto che questa forma viene colmata con figure musicali, con temi, con la loro ripresa, con secondi temi e con il loro giocoso incontro con il primo tema, nel fatto che, ad esempio nel caso dei concerti strumentali, gli strumenti instaurano tra di loro un dialogo, si lanciano reciprocamente “globi di suoni”, li catturano e li rilanciano; che lo strumento solista instaura un dialogo con l'orchestra; che ripetutamente e, a un tempo, il materiale musicale viene modificato, dapprima in modo apparentemente insignificante, poi sempre più drammaticamente; che le figure musicali vengono interrotte, distribuite in sequenze più lunghe e infine nuovamente ricomposte; oppure che, come nel quartetto per archi – il vero e proprio coronamento del genere delle forme inventate – una pluralità di voci paritetiche comunicano tra loro “democraticamente”. Per citare il giudizio di Goethe sulle sue “esperienze di ascolto di quartetti”: «Si sentono quattro persone ragionevoli intrattenersi tra di loro, si pensa di poter cavar fuori qualcosa dai loro discorsi e di imparare a conoscere le peculiarità degli strumenti». E Goethe aggiunge che – e spiega perché – questo genere di ascolto della musica possiede una dimensione sociale, socialmente educativa, emancipatoria e non da ultimo politica: «Significativo è però sentire le persone parlarne, in particolare le donne: si tratta invero di confessioni che esse fanno con la massima fiducia»¹⁴. La musica di Mozart è fin nelle sue fibre più sottili e nei suoi elementi costitutivi minimi una musica dialogica. Qui viene condotto un «dialogo libero da dominio», per utilizzare un concetto che Jürgen Habermas ha coniato in riferimento a un contesto comunicativo sociale, e cioè quello a venire, democratico, ideal-utopico, e che però è stato tradotto in realtà soltanto dalla musica mozartiana. Questa è la grande prospettiva di questa musica, la traduzione in realtà anticipata nel linguaggio dei suoni di una grande, della più nobile possibilità. Questo “messaggio” illuministico costituisce la “predica” musicale rivolta a noi che ci troviamo ancora sempre nell’“oscurità”; è un'offerta che aspetta “soltanto” di essere accettata, di essere “ascoltata”.

Il primo a stabilire una connessione tra la musica e il politico, tra l'educazione e la formazione di virtù «generali fondamentali» è stato Platone. Nelle *Leggi* egli parla del fatto che gli esseri umani rispetto ad «altri esseri viventi» che «non sono sensibili all'ordine e al disordine di questi moti, cioè al ritmo e all'armonia» sarebbero stati contrassegnati dagli dèi mediante la tendenza «a muoversi e a emetter suoni». La musica, per dirlo con parole moderne, educa e dà forma all'animo umano venendo così a svolgere una parte centrale nel «programma educativo politico». Se noi «avremo la nozione del bello nel canto e nella danza, conosceremo anche esattamente chi è educato

e chi è ineducato». Quello che più tardi verrà definito «potere della musica»¹⁶ implica che una musica buona, «bella» educi l'essere umano alla virtù (cioè alle virtù pubbliche, della polis), mentre una musica cattiva, inebriante, abbia l'effetto contrario. Platone definisce quest'ultimo genere di musica, che sovrappone l'essere umano, che esercita su di lui violenza mediante la forza dei suoni, che fa appello agli istinti e non all'animo con la sua tensione a trascendere se stesso, «parole incantatrici per le anime». Da una tale musica seduttrice – Hanns Eisler aggiungerebbe tutti i generi di «musica stupida» – si lasciano facilmente soggiogare soprattutto i malati e i fisicamente deboli (ragion per cui lo «Stato», secondo Platone, è investito di un particolare compito di protezione e difesa – ma non vogliamo qui approfondire il tema). L'educazione musicale e quella morale, politica, non sono parallele o semplicemente complementari: l'educazione musicale è a un tempo educazione etica. Nel rinascimento musicale, che raggiunge il suo punto massimo e conclusivo d'espressione nel «classicismo viennese», tali potenzialità educative vengono in un certo senso scoperte autonomamente per «la seconda volta», cioè vengono riscoperte, senza Platone o altre fondazioni filosofiche e teorie politiche.

Il rimando agli inizi della filosofia politica greca in tale contesto svolge prevalentemente la funzione di legittimare la riflessione sulle dimensioni etiche della musica e impedire che ciò venga rimosso come qualcosa di incommensurabile da parte della musicologia o di un'opinione pubblica pseudo-illuminata che intenda vedere nella musica nient'altro che suoni e la loro «composizione» regolare¹⁷. La musicoterapia, solo di recente riconosciuta come scienza, ad esempio, fa addirittura riferimento a una dimensione degli effetti indotti dai suoni che si sottrae a una concezione della musica puramente tecnico-artigianale¹⁸ (non a caso la musica di Mozart sarebbe dotata di particolare efficacia). Una filosofia politica che cerchi di elaborare norme e parametri etici del politico non dovrebbe essere (più) pensabile almeno senza la musica del «classicismo viennese». Poiché in essa

si realizza ciò di cui anche Platone parla: l'unità dell'essenza corporea-spirituale dell'essere umano come essere culturale. Essa non presuppone semplicemente l'«accordo» dei sentimenti (impulsi) con la ragione. In essa prende forma concreta, in modo moderno, la connessione, caratteristica dell'essere umano come tale, tra impulso spontaneo al movimento e principio razionale d'ordine.¹⁹

La struttura che un ascolto attento può penetrare e comprendere in ogni fase musicale dà forma a un atteggiamento che è insieme intellettualmente attivo e rilassante-contemplativo, l'atteggiamento di un agire fondato sulla riflessione e perciò libero.

In un testo poco noto Friedrich Schiller²⁰ sviluppa alcune considerazioni che vanno proprio in questa direzione e in un certo senso anticipano la minaccia sotto cui finì per soccombere il «classicismo viennese» con la vittoria della musica romantico-soggettiva (e la contemporanea vittoria antilluministi-

ca della restaurazione): vinto ma non sconfitto, è il caso di aggiungere. Schiller parla di «potere della musica» che consisterebbe in una «componente corporea e materiale» e nella «forma», che conferisce a quella dimensione materiale, sensibile, il suo carattere estetico, educativo. Il rapporto tra queste due componenti rappresenta il problema estetico-etico o estetico-politico. Parafrasando i pensieri di Schiller in modo libero e kantiano, si può dire: «La musica sensibile senza forma rende ciechi, la musica a misura di forma senza sensibilità è vuota». Schiller scrive: «Senza forma essa [la musica] verrebbe a dominarci in modo cieco, la sua forma salva la nostra libertà». Il grande compito della musica consiste nel rendere ascoltabile la libertà umana. L'ascolto costituisce una dimensione empirica e conoscitiva (ovvero discorsiva) che non è per nulla meno valida di quella filosofica o teorica. Anche nella musica si può riflettere sulla libertà, trattandone pubblicamente (ed è questo che ha fatto Mozart). Le conclusioni di Schiller, nella loro brevità, sono che la libertà può essere realizzata solo mediante l'unione tra forma (musicale) e sensibilità (tonale-conforme a natura). Seguire la pura sensibilità, in musica come in politica (dove possiamo sostituire «sensibilità» con «brama di potere»), significa in fondo illibertà, arbitrio. La musica è una sorta di «metafora reale»; ciò di cui in essa si tratta, ciò che essa dice, riflette il sociale e il politico; a un tempo, però, esercita un potere sugli esseri umani. Laddove prenda il sopravvento la sua componente materiale-sensibile si trasforma in un certo modo in violenza: «Se togli alla musica ogni genere di *forma*, essa perderà sì tutta la sua forza *estetica*, ma non quella *musicale*». Un passo drammatico in questa direzione l'aveva già compiuto Beethoven, come sottolineava Burgess, il quale non aveva certo sottratto alla musica sinfonica «ogni forma», ma l'aveva forzata e l'aveva piegata a esprimere la sua personalità a tal punto che un poeta e drammaturgo così sensibile e politico-etico come Brecht poté asserire di non attribuire alcun valore alle sue sinfonie perché in ciascuna di esse udiva solo una battaglia napoleonica. Le sinfonie mozartiane non potrebbero dar adito a tale sorta di pensieri neppure in sogno...²¹ Dall'altro lato, per tornare ancora una volta a Schiller, una musica completamente priva di materia sarebbe del tutto depotenziata: «Se le sottrai tutta la sua *materia*, conservando solo la sua parte pura, essa perde sia la sua forza estetica che quella musicale, trasformandosi in mero oggetto di pensiero», e aggiunge, dando così ancora maggior peso alle sue affermazioni: «Lo stesso era il giudizio di [Wilhelm von] Humboldt e di Goethe». L'incomparabile perfezione della musica di Mozart consiste proprio nell'equilibrio tra «forma» e «materia» che le conferisce, per dirla con Schiller, il suo «potere», la sua capacità di coinvolgere ed educare in equal modo sentimento e ragione, anima e spirito, corpo e intelletto. E poiché la libertà si presenta come equilibrio, riconoscibile come tale solo assai raramente, in modo puntuale, come pure transitoriamente e spesso solo a posteriori, tra «forma» e «materia», tra «arbitrio» creativo e «legge» restrittiva, si può asserire che la musica di Mozart costituisce un monumento alla libertà, forse il più grande nel suo genere, che mai sia stato eretto da un singolo essere umano per l'umanità.

Della dimensione politica della musica mozartiana, qui presentata in riferimento alla sua "purezza" e al suo lasciarci "senza parole", esiste però nella sua opera anche un'altra prova non meno significativa, la quale tuttavia, in considerazione della sua rilevanza per l'impostazione problematica politica, è già stata ampiamente affrontata. Si tratta delle composizioni operistiche mozartiane. In esse Mozart sviluppa la «sua lingua a venire con la quale gli esseri umani comunicano tra di loro al modo in cui egli si immagina»²². In effetti le opere occupano nell'ambito della sua produzione – e naturalmente attraverso l'effetto ad ampio raggio dei teatri dell'opera – una posizione centrale rispetto a tutti gli altri generi musicali in cui Mozart si provò raggiungendo risultati rimarchevoli. È noto che egli si considerava «in verità» compositore di opere e che in gran parte i suoi sforzi, per lo più inutili, di ottenere incarichi per composizioni erano concentrati sulle opere. Benché abbia scritto "solo" cinque grandi opere (*Il ratto dal serraglio*, *Così fan tutte*, *Le nozze di Figaro*, *Don Giovanni*, *Il flauto magico*), alcune (forse) minori (*Idomeneo*, *La clemenza di Tito*) e molte piccole, tale produzione operistica è per lo meno sufficiente per fare alcune annotazioni in riferimento alla nostra tematica. La dimensione politica della produzione operistica mozartiana, in stretta parentela con la sua opera musicale, si palesa in primo luogo nel fatto che egli inventò per questo genere musicale un nuovo linguaggio riferito a persone e temi, e lavorò con simboli sonori i quali furono capaci di far parlare musicalmente i suoi libretti, a prima vista apparentemente semplici e sobri, in modo tale da trasformarli in drammi musicali concettualmente assai complessi, ma pur sempre illuministici. Il loro destinatario non era un'élite dotta, bensì "il popolo", forse si può asserire "l'umanità". Mozart compose consapevolmente una musica non elitaria, non avrebbe potuto farlo se non a partire dal punto di vista del suo complessivo atteggiamento etico. In riferimento ai suoi concerti per pianoforte, scrisse al padre (28 dicembre 1782) che erano «una via di mezzo tra il troppo difficile e il troppo facile – sono molto brillanti – gradevoli per l'orecchio – naturalmente senza cadere nel vuoto – qui e là – anche gli *intenditori puri* possono trarne soddisfazione – però così – che i non intenditori possano dichiararsene soddisfatti senza sapere perché».

Il luogo però in cui il popolo e l'umanità vennero illuminati intorno a se stessi, o almeno avrebbero dovuto esserlo, fu il teatro, che Mozart, così come Schiller (solo senza motivarlo teoricamente), considerava un'«istituzione morale»²³. E la «morale» dell'universo operistico mozartiano consistette nel fatto che vi si poterono riconoscere certo tutte le classi e i ceti, i potenti e i miseri, i nobili e i contadini, i borghesi e gli innamorati, gli ingannati e gli ipocriti, le donne e gli uomini, e che a tutti loro seppe porre innanzi uno specchio critico, ma senza che nessuno e nessuna venisse denunciato, e in modo che tutti, anche coloro che avevano fatto del male, conservassero la loro dignità umana. Con un «perdono» reiterato terminano, ad esempio, *Le nozze di Figaro*, tenendo presente il fatto che la musica dice incomparabilmente più di quanto la semplice parola «perdono» possa mai esprimere.

Oppure si ascolti il semplice e raffinato rondò del finale del *Ratto dal serraglio*, le cui parole apparentemente ingenue e infantili acquistano, sulla base di quanto argomentato in riferimento al plesso tematico "vendetta e politica" (si veda cap. 10), la loro forza esplosiva umanistica e rivoluzionaria:

Niente è così odioso come la vendetta, invece è proprio solo dei grandi animi esser umanamente buoni e perdonare senza vantaggi personali. Chi non riconosca questo, lo si guardi con disprezzo.

È una musica indimenticabile da accompagnare cantando. Il suo destinatario, Selim Pascha, superiore ai cristiani quanto a umanità, è un diretto "fratello spirituale" del Toa dell'*Ifigenia* di Goethe, il cui messaggio suonava: non per odiare ma per amare qui son io. «Nella mia opera la musica è adatta a tutti i generi di persone, eccetto quelle con lunghe orecchie», scriveva al padre il 16 dicembre 1780. Con l'espressione «lunghe orecchie» intendeva coloro che non ascoltavano bensì semplicemente desideravano essere intrattenuti superficialmente. Nei loro confronti Mozart non ebbe la minima accondiscendenza.

Nelle sue opere Mozart approfitta, per così dire, di ogni occasione per "predicare" musicalmente il suo "messaggio umanistico". Quando nel *Flauto magico*²⁴ Pamina, dapprima fuggita e poi nuovamente catturata, fa la sua comparsa davanti a Sarastro e il pauroso Papageno domanda: «Che cosa diremo ora?», nella sua risposta, «La verità, la verità, foss'anche un crimine», il tempo si ferma per un attimo impercettibile, il coraggio della speranza in una giustizia più elevata trova espressione musicale. È soprattutto nei confronti della verità che siamo obbligati: la verità è il presupposto della giustizia. E poi segue l'altro duetto tra Pamina e Papageno, ancora una volta configurato in modo da risultare particolarmente "popolare-cantabile". I due hanno sì origini sociali chiaramente diverse, nella musica però (e in ciò che cantano) superano le barriere di classe: «Uomo e donna, donna e uomo si avvicinano alla divinità». In ciò si può sicuramente cogliere la dichiarazione di fede umanistica di Mozart trasmutata in musica e quasi impossibile a formularsi con maggiore semplicità. E perché non dovrebbe esser possibile oggi per altri esseri umani far propria questa dichiarazione di fede? Giacché esattamente in ciò consiste la sfida posta da questo cosmo musicale, e cioè nelle domande che esso ci pone. Che cosa esiste di più nobile di questa visione di una simbiosi relazionale tra uomo e donna²⁵? La problematica di tale visione e i pericoli a cui va incontro, in particolare a causa dell'arroganza e della frivolezza maschile, vengono messi in scena in *Così fan tutte*, il cui titolo corretto è *La scuola degli amanti*. Il rapporto tra i sessi, le relazioni tra la donna innamorata e l'uomo innamorato portano in sé la possibilità di realizzare la libertà, poiché disuguaglianza e non-identità, quella dell'uomo e della donna, nell'amore divengono eguali e identiche. Così come nella vita sociale e politica la libertà si realizza nei termini di un'unità dialettica tra ragione autodeterminantesi e ordine stabilito, oppure, nella musica, come uni-

tà simbiotica di materia e forma. Ben poche opere d'arte hanno saputo scandagliare la fragilità, la potenziale tragicità e la straordinarietà della trascendenza dell'amore come l'opera *Così fan tutte*, fino a oggi più volte fraintesa e spesso biasimata in considerazione del suo contenuto narrativo²⁶.

In assoluto Mozart può essere ritenuto, accanto a Goethe, uno dei rari "grandi" della storia in cui non si trovano tracce di prepotenza patriarcale, né a livello biografico, né nella sua opera. *Figaro e Don Giovanni* trattano (stigmatizzandola) della persecuzione di donne, poste in posizione di dipendenza, da parte di nobili arroganti e coscienti del proprio potere; in tale contesto, si tratta allora un «problema epocale dell'oppressione delle donne»²⁷, che nell'essenziale è strutturalmente di una quasi ininterrotta attualità. La "parità di diritti" risulta essere un'ovvietà per le creazioni teatrali mozartiane. L'unico ritratto musicale mai composto da Mozart fu quello dedicato alla figlia tredicenne di un amico di Mannheim: l'andante della sonata per pianoforte K 309²⁸, e Ivan Nagel colloca la Pamina del *Flauto magico* nel consesso delle figure più grandi del classicismo tedesco (Goethe e Beethoven), che aveva saputo riconoscere la forza risanante e salvifica che sprigiona dalle donne, e, nelle condizioni d'oggi, soltanto dalle donne:

Soltanto con la triade Ifigenia/Pamina/Leonora la donna viene posta in modo chiaro come figura salvifica al centro del classicismo tedesco, il quale intuiva che la libertà dell'essere umano è destinata a rimanere un'illusione nel caso in cui cioè s'intendesse con essere umano il soggetto e con soggetto l'uomo.²⁹

La riconciliazione che Mozart realizza non costituisce «un provvisorio ponte di collegamento gettato tra l'alto e il basso, bensì il quotidiano convivere tra eguali quale prova di una possibile umanità nel mondo umano, l'unico che essi abbiano»³⁰.

Su un piano apparentemente più estrinseco rispetto alle sue opere musicali, si può ancora fare riferimento all'avversione di Mozart per l'istituzione militare. «Ciò che mi sembra più ridicolo», scrive in una lettera del 18 dicembre 1778, «è il crudele militare – mi piacerebbe sapere a quale scopo. Di notte odo tutto il tempo gridare: chi è là? – rispondo però sempre diligentemente; è buono!». La musica che nelle *Nozze di Figaro* accompagna l'avviamento del povero innamorato Cherubino alla gloria della vittoria e dei soldati – «alla vittoria, alla gloria militar» – è la parodia di una marcia, fatto questo che, come risulta comprovato³¹, fu subito compreso e accolto con entusiasmo. E nell'anno della sua morte, il 1791, Mozart mise in musica, come una sorta di piccolo lavoro di cortesia che passa quasi inosservato nel contesto della sua intera opera, la cantata *Voi che venerate il creatore dell'infinito universo* (K 619) scritta dall'amico di famiglia e compagno di loggia massonica Ziegenhagen, che presenta per lo meno due aspetti degni di nota. Essa avrebbe dovuto essere cantata negli edifici per le riunioni di una colonia di modello "socialista" da fondarsi nei pressi di Strasburgo e che poggiava

sul principio della proprietà comune. In secondo luogo, si verifica nella sua impostazione musicale piuttosto convenzionale una frattura in corrispondenza di un determinato verso che sfocia in un'improvvisa vitalità, se non addirittura in una drammaticità appassionata, e cioè nel punto in cui si dice che le «spade» dovrebbero essere trasformate in «vomeri» («In coltro rinforgiate il ferro che sangue d'uomini, di fratelli versò») e la polvere da sparo andrebbe impiegata piuttosto per far saltare rocce che non per uccidere dei fratelli. Qui Mozart parla improvvisamente a voce alta e distintamente, era questo un messaggio che anche a lui stava a cuore.

Politica è infine inequivocabilmente l'ultima opera di Mozart (o, rispetto alla cronologie delle messe in scena, la penultima), *La clemenza di Tito*, un lavoro su commissione in occasione dell'incoronazione di Leopoldo II, definita dalla nuova imperatrice, particolarmente ferrata in materia d'arte, come «una porcheria tedesca». Scrive lo storico dell'arte Braunbehrens:

Per quanto poco corrisponda a un'immagine tramandata ma dubbiosa di Mozart, bisogna però tener fermo il fatto che noi troviamo Mozart ripetutamente nelle immediate vicinanze degli avvenimenti politici più importanti. Benché non ci sia stato tramandato alcun deciso commento politico da parte sua, nel migliore dei casi solo accenni delle sue convinzioni personali [...], è nondimeno possibile considerare Mozart un osservatore attento e informato che si interessava vivamente delle vicende politiche, che nelle sue opere osava avvicinarsi in modo preciso e profondo alle domande più urgenti dell'epoca, per nulla "fuori dal suo tempo" o "generalmente umano". Ciò presupponeva un attento senso delle vicende sociali, la vicinanza dell'osservazione e la distanza del giudizio.³²

Oppure, come constata il musicologo Schneider:

Non si darà così facilmente un altro compositore importante le cui opere a partire dall'infanzia siano dedicate a così tanti importanti personaggi politici e che sia coinvolto in così variegate attività di Stato al livello più elevato.³³

Per quanto concerne *La clemenza di Tito*, riprendo la sintesi del drammaturgo Willaschek, compresa la sua pessimistica e apocalittica visione conclusiva³⁴:

Mozart sottolineò, nell'intreccio di intrighi di una vicenda che ruota intorno a sottomissione sessuale, dipendenza omofila, ideali d'amicizia, regicidio, colpo di Stato e arbitrari atti di grazia, il fatto che virtù quali forza e bontà nel 1791 da lungo tempo ormai avevano ceduto il passo alla perversione e a un processo di ridefinizione dei valori. Invece che del potere democratico si trattava ormai di dominio tirannico. Al posto della bontà e della mitezza dominavano ipocrisia e corruzione. La sovranità era stata sostituita dall'adulazione e dallo spirito di sudditanza. Soltanto dalla fossa dell'orchestra nella *Clemenza di Tito* è possibile udire quell'utopia della quale Mozart trattava sul palcoscenico con un linguaggio inconfondibile nelle sue precedenti opere. Infine

perisce anche questo principio di speranza: *La clemenza di Tito* rappresenta il vero e proprio ultimo pezzo mozartiano. Quando alla fine del primo atto il Campidoglio brucia, non è solo la decorazione teatrale ad andare distrutta. Un'epoca e i suoi ideali vengono inghiottiti dalle fiamme.

Un rifiuto di questa interpretazione da fine dei tempi del *Tito*, per quanto essa possa essere convincente a livello drammaturgico, potrebbe essere motivato solo a livello musicale, impresa che qui non tenteremo neppure, facendo riferimento cioè all'opera stessa (Willaschek rinvia al fatto che l'«utopia» mozartiana si possa senz'altro ancora udire dalla «fossa dell'orchestra») e dalle circostanze legate all'opera, il che in questo caso non consiste tanto nel citato lavoro d'occasione rappresentato dall'utopistica cantata massonica, quanto piuttosto nell'atteggiamento musicale-etico di opere senza alcun dubbio ottimistiche, come il concerto per clarinetto o *Il flauto magico*. «Ottimistico», è però un termine troppo povero di significato e inflazionato. Qui ne va dell'essenziale. Il grande teologo Karl Barth conìò il simpatico *aperçu*: «Quando gli angeli suonano al cospetto del Signore, allora eseguono Bach; quando invece sono tra di loro, suonano Mozart». La motivazione teologica del posto centrale che va riservato a Mozart nella teodicea si può leggere nella sua *Dogmatica ecclesiale*³¹:

Che cos'è che in quest'uomo supera ogni possibile paragone? Come mai, quasi in ogni battuta che gli ha attraversato la mente e che ha messa per iscritto, ha prodotto, per chi lo sa ascoltare, una musica che definire «bella» è ben poca cosa: una musica che, per il giusto, non è divertimento, godimento o elevazione, ma cibo e bevanda che gli danno la consolazione e l'esortazione di cui ha bisogno? Una musica che non è mai prigioniera della tecnica e nemmeno mai sentimentale, ma è sempre «toccante», è sempre libera e liberatrice, per la sua sapienza, la sua forza, la sua sovranità? Come mai si può sostenere che questa musica è teologia [...]. Eppure il suo autore non è stato un padre della chiesa e, a quanto sembra, nemmeno un cristiano molto assiduo [...] e se proprio non stava lavorando, conduceva una vita che noi giudicheremmo alquanto frivola. Se gli si può assegnare questo posto è proprio perché su questo punto, proprio per ciò che concerne la bontà della creazione nella sua totalità, egli ha avuto coscienza di qualcosa che nessuno ha sentito come lui o quantomeno nessuno ha saputo come lui esprimere e mettere in evidenza: né i veri padri della Chiesa, assieme ai nostri riformatori, [...] e nemmeno gli altri grandi musicisti che l'hanno preceduto o seguito. [...] Egli aveva udito (e fa sì che quanti abbiano orecchie da udire odano fino al giorno d'oggi) – aveva udito ciò che noi vedremo soltanto alla fine dei giorni: la coerenza della Provvidenza. Quasi alla luce di questa fine egli ha colto l'armonia della creazione, ha udito che in essa c'è anche l'oscurità, ma l'oscurità non è tenebre, c'è anche il bisogno, ma il bisogno non è difetto, c'è anche la tristezza, ma non può trasformarsi in disperazione, e anche ciò che vi è di fosco non degenera in tragedia. [...] *Et lux perpetua lucet eis*: [...] questa luce Mozart non l'ha vista, esattamente come non l'abbiamo vista noi, ma egli ha udito il creato intero avvolto in questa luce. [...] Ha udito in modo concreto: per questo le sue composizioni sono musica totale. [...] Era meravigliosamente libero dallo spasimo di dovere a tutti i

costi dire qualcosa di personale. Egli si prestava piuttosto ad essere per così dire l'occasione nella quale un po' di corno, un po' di metallo e di corde di minugia – gli strumenti della voce del creato [...] potevano semplicemente suonare. [...] Egli è morto nella miseria, come una specie di «milite ignoto» e ha in comune con Calvino e, tra i personaggi biblici, con Mosè, il fatto che si ignora il luogo della sua sepoltura. Ma che importa? Che cos'è una tomba quando una vita ha potuto prestare questo servizio, ha potuto [...] lasciar parlare la creazione buona di Dio, che comprende anche il limite e la fine dell'uomo?

Giunti al termine di questo lungo cammino alla ricerca dei fondamenti e delle ragioni di un atteggiamento morale-etico capace di essere all'altezza dei problemi e delle sfide politiche del presente e del prossimo futuro, mi pare oltremodo logico aver incontrato una risposta teologica. Ciò non era prevedibile né calcolabile in anticipo, ma si tratta retrospettivamente dell'orizzonte la cui conquista e riconoscimento in modo semiconsapevole, già da sempre, stava alla base della nostra impresa. Giungere a tal punto mi pare inevitabile non appena si abbandonino tracciati argomentativi e discorsivi tradizionali, che scientificamente parlando si sviluppano in modo interdisciplinare e che, a dire il vero, alla fine segnano il passo. Se noi interroghiamo la storia culturale, la letteratura, le arti figurative e la musica, allora non possiamo logicamente attenderci una risposta politologica in senso specialistico. Addirittura non possiamo affatto aspettarci risposte univoche, perché non potrebbero accordarsi con l'oggetto della nostra domanda intorno alla fondazione di *atteggiamenti* socio-politici. Si possono trovare solo tentativi di risposte, modelli o figure esemplari che siano in grado di restituire alla politica quella complessità, cioè quella ricchezza, quel fascino e quel tanto di sfida che originariamente le fu proprio. In questo senso orientarsi verso Mozart non significa nient'altro che rammentarsi che i problemi di questo mondo e le possibili risposte ad essi posseggono infine un orizzonte teologico e cosmologico e che le soluzioni a breve termine, rapide e apparentemente più efficaci non fanno che provocare problemi ancora maggiori. Se i problemi politici di piccola, media e grande portata (ad esempio, la crescita della popolazione, la forbice esistente tra poveri e ricchi, l'alimentazione nel mondo, il buco nell'ozono e la «catastrofe climatica», l'approvvigionamento d'acqua ecc.) non vengono trattati sulla base di riflessioni teologiche e/o morali, allora qualsivoglia soluzione, per quanto intesa a fin di bene, sarà inutile. Giacché l'atteggiamento, così è stato formulato in precedenza, e ora confermato attraverso Mozart e Barth, significa ed è un metodo dell'agire politico. E sono i metodi quelli che decidono della qualità degli obiettivi sociali da raggiungere, e non le (buone) intenzioni. La musica di Mozart è un metodo d'interpretazione del mondo, quello probabilmente a un tempo più stratificato e chiaro che ci sia mai stato offerto. Sia la complessità che la semplicità delle sue affermazioni («uomo e donna») hanno fino a oggi impedito che esso divenisse fonte d'ispirazione per una prassi socio-politica. Ciò di cui abbiamo bisogno è, per così dire, un «partito mozartiano».

Appendice

Che cos'è la pace?
YEHUDI MENUHIN

Che cos'è la pace? Nel migliore dei casi un concetto assai relativo che suscita in ciascuno di noi immagini differenti e assume significati diversi a seconda della persona, del luogo e del tempo, un ideale, insomma, che di volta in volta diventa reale soltanto in un determinato contesto.

In nessun altro luogo la libertà poteva avere maggiore significato e un senso tanto profondo quanto nella Berlino del 1946. Io giunsi con mia moglie Diana nella capitale di una grande nazione distrutta dalla guerra e che si stava risvegliando attraverso un profondo e doloroso processo di autoverifica ed esame di coscienza. Io provenivo addirittura dal bel mezzo dei suoi nemici più recenti, della schiera di popoli che erano stati le vittime della guerra, per eseguire la sua musica, la nostra musica, la musica universale di Beethoven. Pace significava, a quel tempo, qualcosa come fede nuovamente risvegliata, ardente desiderio di nuova fiducia, ricerca di conforto spirituale e aiuti materiali, nel tentativo di ristabilire la dignità di un popolo, di ricostruire l'economia di una nazione e nell'impresa di trasmutare il vangelo della morte in quello degli eterni valori della vita.

Loro capiranno, quindi, perché io accettai questo premio per la pace con la più profonda umiltà; giacché in quei giorni del 1946 parve che la musica che io portavo con me fosse un simbolo di tutto ciò di cui il mondo e la Germania in particolare avevano bisogno. Ma era la musica di Beethoven a trasmettere il messaggio, io non ne ero che il latore. Il mio unico merito è che

* Discorso tenuto in occasione del conferimento del Premio per la pace dei librai tedeschi, a Francoforte sul Meno, il 14 ottobre 1979 (leggermente accorciato).

nel più profondo del mio animo sapevo che nessun altro compositore avrebbe potuto revocare l'esilio dell'incubo appena vissuto, indicare una via d'uscita e ristabilire quella fede necessaria senza la quale non è possibile edificare nulla di stabile o duraturo. Il messaggio di nessun altro compositore avrebbe posseduto l'impeto e l'effetto di quello beethoveniano. E il messaggio era questo: qui abitano le parole che più vi appartengono, qui la musica che più vi appartiene, qui è la vostra vera filosofia, qui le vostre emozioni autentiche, il vostro vero intelletto. Qui è la cultura, qui è il reale volto del pensiero tedesco nel suo significato universale.

Per quanto mi riguarda, a me era toccata in sorte l'incredibile fortuna di trascorrere la mia intera esistenza con essa, con la musica tedesca. Perciò il fenomeno del nazionalsocialismo, nella sua assenza di dignità, era per me un tradimento totale che mi empiva d'incredula indignazione, di appassionato e selvaggio sdegno, di tutta la collera che noi tutti proviamo quando l'uomo distrugge i propri valori e, quindi, distrugge essenzialmente se stesso; quando, soprattutto, l'essere umano lascia via libera in sé e nella società al funesto processo di caduta che conduce inesorabilmente verso il basso, nel disordine e nella cecità morale, precursore sempre del falso profeta e della sua perfida crociata. Per il mio cuore e il mio intelletto furono già negli anni giovanili cari oggetti d'amore: le sinfonie di Beethoven, i drammi di Schiller e di Lessing, le poesie di Goethe, Heine e Hölderlin, e io pregavo che questi grandiosi spiriti, la vera eredità dei tedeschi, potessero venir loro in aiuto nei giorni della disperazione.

Oggi ci vediamo con tristezza costretti a rammentarci nuovamente che l'anelito di potere e ricchezza, sia esso individuale o collettivo, se non viene mantenuto entro certi limiti mediante valori più elevati (il che richiede certo molta forza, molto coraggio fisico e morale) finisce per condurre troppo facilmente all'insoddisfazione, alla corruzione e alla guerra. Ed ora nel nostro insaziabile egoismo vi abbiamo aggiunto una nuova dimensione: con un cinismo insuperabile consumiamo, distruggendoli, i nostri elementi naturali, l'aria, l'acqua, la terra, la flora e la fauna da cui dipende la vita tutta. Una meravigliosa poesia di Hölderlin, *Il mio regno*, scritta verso la fine del diciottesimo secolo, ci rammenta che esiste una potenza superiore all'essere umano, ammonendoci ad averne riguardo:

E dal cielo la luce guarda agli operosi
dolce attraverso i rami, ne divide
la gioia. Non soltanto mani d'uomini
hanno cresciuto i frutti.

Fu Constantin Brunner, ancora un tedesco alla cui scuola si è formata la mia filosofia, che insieme al suo amato Spinoza fornì la base morale e, posso ben dire, scientifica (naturale) del mio pensiero e del mio agire. Viceversa, mi parrebbe imperdonabile se dovessi avere la sensazione di aver tradi-

to, a causa di un atteggiamento spensierato o di azioni sconsiderate, questi miei mentori, i cui valori mi sforzo di condividere, perché soltanto ignoranza e innocenza costituiscono una scusa sufficiente per coloro che non cercano di volare troppo alto. Brunner afferma riguardo a Spinoza: «Il primo gradino della beatitudine consiste nel conoscere l'identità del pensiero con la realtà in movimento e il sapersi parte della grande e unitaria vita fondamentale del mondo, il sapersi tutt'uno con il mondo della realtà pensante in movimento (vedi pneumologia); il secondo gradino consiste nella consapevolezza dell'identità tra questo mondo nel suo esser relativo e l'essere vero dello spirito». E prosegue: «Pensarle entrambe, la realtà relativa sulla base della realtà assoluta, è quello che Spinoza ha vissuto».

Giacché anche la pace ha una duplice dimensione, una interna e una esterna. Il grande essere invisibile presente in noi, del quale noi dovremmo essere l'immagine e il riflesso, costituisce la caratteristica costante e universale di ciascuna cellula vivente; esso partecipa sia del nostro stato di veglia che del sogno e il suo nome è consapevolezza, coscienza conoscitiva. La nostra ragione è solo una caratteristica della continuità, poiché noi non possiamo semplicemente permetterci di immaginare un universo fatto a pezzi, qualcosa senza passato né futuro, qualcosa, quindi, di sconnesso dal tutto. Nessun avvenimento può essere scisso dal suo passato o dal suo futuro. Lao-tzu disse: «Tra due litiganti ha la meglio colui che pensa», e io sono fermamente convinto che colui che sappia accogliere nel suo pensare il passato e il futuro è in grado di riflettere meglio e più profondamente di colui che si limiti a considerare solo il presente. Nel libro del «Predicatore Salomone», l'Ecclesiaste, possiamo leggere:

Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. Ciò che è, già è stato; ciò che sarà, già è; Dio ricerca ciò che è già passato. (3, 14-15)

Che cos'è però la pace esterna? A che punto è possibile raggiungerla? Quali sono i suoi limiti? Io vorrei definirla come l'equilibrio dinamico tra innumerevoli forze, sia simili l'una all'altra che opposte, costantemente in divenire. Chi sono i nostri consimili insieme ai quali dobbiamo cercare di conquistare questo stato di equilibrio armonico difficile da definirsi? Da un punto di vista geografico e culturale vien da volgersi senza esitazione all'Europa e agli europei senza cortine di ferro o barriere di sorta. Lo spirito europeo infatti è riuscito a sua volta, lasciando per ora in sospenso la domanda se ciò sia poi un fatto positivo o negativo, a penetrare in America, in Australia, in Sudafrica e persino in Giappone. Mai più dovremmo tollerare faide familiari fratricide, il doloroso estraniamento e le guerre civili tra europei. La nostra tradizione greco-romana, giudaico-cristiana ci ha lasciato in eredità le nostre lingue imparentate tra di loro. Noi abbiamo un comune testamento e in migliaia e migliaia di chiese e templi dal Mar d'Irlanda fino al

Mar Nero, da Granada fino a Murmansk, ci rivolgiamo a Gesù, l'ultimo dei profeti ebrei della nostra Bibbia, come all'intermediario tra noi e Dio.

Tutti i grandi tedeschi furono europei nel senso più pregnante della parola. Nel campo della musica fu Vienna a svolgere la funzione di catalizzatore a causa della sua posizione geografica, al crocevia dell'Europa. Mozart attinse a fonti d'ispirazione italiane, così come Bach; i turchi a loro volta lasciarono dietro di sé tracce nelle mode musicali; Beethoven rielaborò melodie della musica popolare scozzese; Haydn si trasferì da Esterhazy, in Ungheria, a Londra per i Salomon-Konzerte; Mendelssohn si espose al rigido clima delle Ebridi e Händel divenne cittadino inglese onorario. La nostra civiltà europea, nella sua unicità, è come un ricco ed enorme cumulo di fertili materiale organico su cui fermenta la nostra intera storia. Così nella religione una parte della nostra tradizione greca dovette essere assorbita dalla chiesa cristiana; e quando i tempi furono maturi, la grande letteratura pagana della Grecia e dell'antichità, trasmessaci attraverso i romani, illuminò il Rinascimento, gettando i semi di quella rinascita che creò le fondamenta della nostra scienza, della nostra arte e architettura, e con la quale noi, non vogliamo dimenticarlo, ci sentivamo intimamente legati e nella quale trovavamo la nostra dimora. [...]

Il dono europeo dell'armonia è il risultato dell'integrazione tra voci diverse in un canto comune: il corale. Essa è il corrispettivo musicale di un parlamento in cui diverse voci, i cui ritmi base e fondamenti sono uguali, al modo dei principi costituzionali fondamentali, che governano la loro cooperazione; si ritrovano insieme, impedendo una costante dissonanza e consentendo il costante scioglimento delle dissonanze. Forse è proprio quel che diceva Alexander Pope, il poeta degli inizi del diciottesimo secolo: «Qualsivoglia disarmonia non è che armonia incompresa». Ma come possiamo noi oggi anche solo parlare di pace in un mondo così lacerato e frazionato, sanguinoso e crudele? La discussione teorica al riguardo assume toni elevati di ipocrisia. Il nostro senso di impotenza viene amplificato, e reso ancor più doloroso, mediante la diffusione di informazioni attraverso la stampa, la radio e la televisione. E così si moltiplica la nuova malattia, come tutte le antiche epidemie, e paralizza anche il volere più forte; e di pari passo con queste informazioni indiscriminate e sconnesse prende corpo, tra la massa crescente e priva di orientamento, la totale estraniamento del singolo essere umano concreto, che si vede costretto a vivere nelle nostre metropoli in condizioni di isolamento e tortura, sia essa intesa in senso fisico oppure spirituale e psicologico. Questi esseri umani, a cui sono stati sottratti gli ideali e la possibilità di realizzare gli scopi promessi, si vedono costretti a cercare ideali surrogato, falsi obiettivi e pericolosi compagni. *«Les malheureux ne le sont pas toujours et même la fortune nous apprend par son inconstance que c'est aux malheureux à espérer et aux heureux à craindre»*. Questi poveri esseri umani non conosceranno mai quella sensazione di felicità che portò nella mia vita la voce di Pierre Bertaux:

Allegro torna a casa il marinaio al placido fiume
da isole lontane quando ha compiuto il raccolto;
Così tornassi anch'io in patria,
avessi anch'io mietuto tanti beni, quanto dolore!

Giacché essi, che ci concedono il fuoco del cielo,
gli dèi, anche il sacro dolore ci donano,
Così sia. Un figlio della terra
son io, creato per amare e per soffrire.

HÖLDERLIN

La differenza decisiva tra i due gruppi opposti sta nell'estrema differenza del loro rapporto con il tempo. Loro, gli espropriati, hanno solo l'immediato presente; il mio, il nostro rapporto con il tempo comprende in sé il passato, il presente e il futuro. L'«amare e soffrire» di Hölderlin non significa aggiungere ancora una sofferenza; si tratta dell'accettazione e della capacità di accogliere in sé il dolore come una componente della vita. Secondo il mio modo di vedere è proprio quella (altra) coscienza temporale, che non abbraccia più un arco passato e futuro, ma che invece va alla caccia di un mito chiamato felicità (che poi in realtà altro non è che la soddisfazione momentanea dei desideri egoistici in qualsiasi modo pensabile, buono o cattivo che sia), a restringere la nostra visuale inevitabilmente al qui e ora. Così la struttura si trasforma in strettoia, l'ampiezza della forma in angustia della violenza, e l'essere umano, che è legato con catene da lui stesso prodotte a una rotaia da cui non si può deviare, esplose nell'atto di violenza.

Questa è quindi la nostra lotta, la nostra battaglia per la pace. Pace non intesa come un concetto passivo che verrebbe ad assumere il valore di una dichiarazione di rinuncia da parte della volontà al cospetto delle dimensioni assunte da questo abuso dei valori, da queste lealtà insensate, dalla vendetta mascherata da combattività morale, dal terrore come caricatura del coraggio. Noi tutti dobbiamo fare il possibile per fermare questa immagine terrificante, l'immagine di un mostro trasformatosi in eroe. Giacché proprio questo è il punto. Da un campo di terroristi all'altro, si abusa in modo inconsapevole dell'essere umano, della sua lealtà, della sua forza visionaria, della sua capacità di dedizione e della sua forza, che viene costretto, con freddezza clinica e diabolica astuzia, a mettere al servizio di qualche signore bramoso di potere; e in tutto ciò l'umano desiderio di rendersi utili e ciò che vi è di puro e fedele nella sua natura vengono avvelenati mediante il contagio e l'istigazione da parte di un capo egoista, il cui vero potere consiste nei suoi giovani ipnotizzati e in quelle ciniche potenze che lo appoggiano con le armi, senza le quali esse sarebbero tanto insignificanti quanto una casalinga furante che insulta ad alta voce una vicina oltre il muro di casa.

Non è pazzesco tutto questo? Non è questo, per dirlo con William Butler Yeats:

*...rough beast, its hour come round at last,
Slouches towards Bethlehem to be born?*

Non possiamo, noi europei, porre fine a tutto questo grazie a quell'abnegazione e a quel tanto di umanità che ci resta?

Io credo di sì. Da bambino credevo, stupidamente, di poter fare questo: di portare suonando un messaggio, di toccare una corda sensibile. Era poi così insensato, così infantile? Se io stesso, poi, non sono convinto di aver fatto molto, allora posso citare esempi dalla cerchia dei miei amici e compagni: Amnesty International, il cui impegno altruistico è noto a tutti; la Società per i popoli minacciati, guidata da Tilman Zülch; Greenpeace, quell'organizzazione ammirevole che insegue e smaschera i pirati-cacciatori di balene; oppure la World Service Authority di Garry Davis, che procura passaporti ai rifugiati: esse sono il braccio robusto della coscienza del mondo, i primi elementi di una giustizia esercitata a livello mondiale, che nessuno stato, secondo la sua definizione, ha la possibilità di realizzare. Da molti anni conosco un israeliano, degno di ricevere ogni premio per la pace che questo mondo possa conferire: Joseph Abileah, un violinista di Haifa che oggi mi fa l'onore di essere qui presente. Una persona umile e modesta che sa parlare fluentemente l'arabo e che fin dai primi giorni di vita dello Stato israeliano ha iniziato a ricostruire le case dei villaggi arabi distrutte dall'esercito israeliano insieme a gruppi di giovani israeliani, ragazzi e ragazze. Egli, insieme ad altri uomini e donne che condividono lo stesso ideale, ha avanzato diverse proposte tanto pratiche quanto praticabili, in vista di una federazione mediorientale. E di gran lunga a noi superiore, e assai più innanzi, vi è il grande profeta, padre di tutti noi, Alexandr Solženicyn, la coscienza dell'umanità che tutti ci esorta.

Il grande uomo di stato irlandese Edmund Burke disse una volta: «L'unico presupposto per il trionfo del male è l'inattività delle brave persone». Noi dobbiamo assumere il nostro destino, il destino di lottare per l'irraggiungibile, poiché non vi è nulla di assoluto, di definitivo, ed è soltanto lottando per l'irraggiungibile che possiamo vincere sul male che è in noi. Vorrei tanto che i padri della costituzione americana avessero asserito: «Vita, libertà, e tensione verso l'irraggiungibile»!

Due lettere

Berlino, 30 aprile 1997

Ekkehart Krippendorff

Lord Yehudi Menuhin
Londra, Inghilterra

Egregio Lord Menuhin,

Faccio parte di quella vasta comunità internazionale di persone che segue la Sua musica, le Sue parole e le Sue attività da molti anni, trovando in esse una fonte senza pari di ispirazione e speranza. Ella ha mostrato a innumerevoli persone, quindi anche a me, che la musica possiede più dimensioni, e non soltanto quella della bella e immacolata riproduzione, e che essa porta sempre con sé un obbligo morale.

Poco tempo fa mi sono trovato tra le mani il Suo discorso tenuto in occasione del conferimento del «Premio per la pace dei librai tedeschi» del 1979. Ero così impressionato dall'atteggiamento spirituale e morale che si rispecchia nelle Sue sobrie parole – nonostante i vent'anni trascorsi non hanno perduto nulla della loro esemplarità – che vorrei pregare la casa editrice Piper di concedermi il permesso di ristampare quel discorso. Insegno scienza della politica presso la Libera Università di Berlino e sto lavorando a un libro che affronta il problema dell'atteggiamento politico, ponendo come questione-guida quella della pace e orientandomi sulla base della frase di Kant: «La vera politica non può fare un passo senza prima aver reso omaggio alla morale». Ma non è per questo che Le scrivo, bensì a cagione di una domanda che mi occupa già da lungo tempo e che attraverso le Sue parole si è ripresentata alla mia mente.

Ella racconta della Sua prima visita in Germania nel 1946, asserendo che nessun altro compositore tranne Beethoven avrebbe potuto annullare il sortilegio dell'incubo appena vissuto, indicando «una via d'uscita e contribuire a ristabilire quella fede necessaria senza la quale non è possibile erigere nulla di solido e duraturo. Il messaggio di nessun altro compositore avrebbe l'impeto e l'effetto di quello beethoveniano». La mia domanda è: perché non Mozart? E vorrei motivarla in breve, sia pure ben sapendo che questo gioco, spesso praticato, dei raffronti tra l'uno e l'altro compositore o artista ha in sé qualcosa di frivolo, e in fondo di ben poco artistico, giacché ogni grande opera d'arte è invero rivolta «direttamente a Dio», cioè parla per se stessa e a noi e non va soppesata sulla base del suo «valore di mercato» relativo. Ripeto, dunque: perché nel 1946 Lei era dell'opinione che solo da Beethoven potevano scaturire le forze rigeneranti di cui c'era allora bisogno e non da Mozart?

Per evitare il rischio di essere frainteso, vorrei ribadire che io non mi permetterei di nutrire il minimo dubbio sulla sublime grandezza della musica

beethoveniana e neppure sul poderoso spirito umanistico e di fratellanza umana che la guida, ragion per cui non a caso il coro finale della Nona sinfonia è divenuto l'inno nazionale europeo. Ma la sua musica sinfonica non ha anche qualcosa di violento, di eroico, di caparbio, e, se mi è consentito dirlo, di egoistico, che la rese, e anche questo non mi pare possa dirsi un caso, strumentalizzabile e pervertibile proprio in funzione degli obiettivi del regime nazista nel suo estremo nazionalismo? Le sinfonie e i concerti non solo erano presenti nei programmi musicali di quegli anni, ma venivano costantemente "impiegati" in occasione di cerimonie ufficiali: quante volte venne citata la marcia funebre dell'*Eroica* nei «giorni di commemorazione degli eroi» allo scopo di conferire un senso della destinazione tedesca a quella situazione spaventosa!

Beethoven, quel grande passionale e appassionato, poté comporre nella sua eccitazione, accanto a opere di un livello e di una sottigliezza mai più raggiunti, né prima né dopo, anche lavori veramente pessimi come la *Vittoria di Wellington* (naturalmente l'*Eroica* non rientra tra questi), Mozart invece no. Ha sì scritto anche delle composizioni ingenuie, per amicizia o cortesia, ma il mondo beethoveniano della passionalità soggettiva fu completamente estraneo a lui e alla sua etica cosmologica trasposta in musica. Perciò Mozart non poté e non può essere messo usato, strumentalizzato, addotto come testimonianza emozionale, se ben vedo – e su questo punto ha per me grande importanza la Sua opinione – da nessuno, da nessuna tendenza politica o movimento. Egli mi appare come l'unico veramente resistente, come il più grande e più impegnativo punto di riferimento della morale estetica della musica (e ben oltre la musica). A ciò va aggiunta inoltre l'affascinante constatazione, nel frattempo confermata più volte dalle stesse scienze positiviste, dell'effetto terapeutico della musica mozartiana, al cui riguardo Ella certamente dispone di notevoli conoscenze.

Questi sono alcuni dei motivi, qui brevemente delineati, della mia domanda: perché non Mozart, tenendo anche conto del fatto che per me non è in questione soltanto la specifica situazione del 1946 – da prendere comunque in considerazione – ma il presente e il futuro di un atteggiamento spirituale morale-politico che si possa evincere dalla musica.

Benché non possa aspettarmi che Lei trovi il tempo per una risposta, dovevo per lo meno liberarmi di questa domanda che nel corso della lettura del suo così nobile testo si è impadronita con forza dei miei pensieri. La prego di perdonarmi se ho posto la mia domanda in modo così diretto e forse troppo semplice.

Distinti saluti

4 giugno 1997
Signor Ekkehart Krippendorff
Berlino, Germania

Caro Ekkehart Krippendorff,
molte grazie per la sua lettera del 30 aprile 1997.

La mia risposta alla Sua domanda sarebbe la seguente: Beethoven non è "pervertibile" – non vi è alcun compositore che possieda una purezza fondamentale maggiore e sia privo di qualsivoglia affettazione e maniera, la sua è una musica dell'umano e che va oltre l'umano. Quasi non ha impronte digitali: per me è la musica più universale che sia mai stata concepita.

Se esiste una musica che possa sottrarsi a qualsivoglia categoria o a un determinato periodo storico, allora questa è la musica di Beethoven.

Con i miei migliori auguri e ringraziamenti,

YEHUDI MENUHIN

Note

Capitolo 1

1. Le indicazioni bibliografiche vengono date solo nel caso si renda necessario documentare direttamente le fonti utilizzate oppure appaia sensata una lettura autonoma di controllo o di approfondimento.
2. Con maggiore perspicacia rispetto a taluni entusiasti della rivoluzione, già nel 1793-1794 Schiller era «pienamente convinto che la Repubblica francese cesserà di esistere così rapidamente come è sorta, la costituzione repubblicana sfocerà prima o poi in anarchia e l'unica salvezza della nazione consisterà nella comparsa di un uomo forte, quale che ne sia la provenienza, che sappia esorcizzare la tempesta, fare nuovamente ordine, e tenere saldamente nelle mani le redini del governo anche se dovesse ergersi a signore assoluto non solo della Francia ma anche di una parte dell'intera Europa» (*Dialogo con F.W. von Hoven*).
3. M. Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlino, Merve-Verlag, 1992, pp. 11-13.
4. Si veda E. Krippendorff, *Politischer als die Politikwissenschaft: Schillers Wallenstein*, in *Geduld und Ironie. Johannes Agnoli zum 70. Geburtstag*, a cura di J. Bruhn et al., Friburgo, Ça Ira, 1995, pp. 94-122.
5. H. Arendt, *Was ist Politik*, Monaco, Piper, 1993, pp. 32 sgg. (trad. it. *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1997, pp. 23 sgg.).
6. H. Arendt, *Vita activa*, Monaco, Piper, 1981, § 24, pp. 166 sg. (trad. it. *Vita activa*, Milano, Bompiani, pp. 128 sg.).
7. Sarebbe falso sia in termini empirici che sistematico-scientifici disconoscere l'esistenza di tale piano, a livello del quale assai pochi prendono decisioni di vasta portata inerenti molti, seppure la storiografia contemporanea tendenzialmente si caratterizzi come storia sociale ed economica e propenda a relativizzare le azioni dei grandi personaggi, così come i libri di storia e le mitologie popolari da millenni le hanno inculcate nelle menti dei dominati, ovvero tenda a ritenerle scarsamente rilevanti in senso storico.

Capitolo 2

1. Le *Vorlesungen* (lezioni) vengono citate sulla base del quarto volume dell'ed. integrale in cinque tomi della Hanser Verlag (Monaco, 1988; qui annotazione, p. 1054).
2. H. Müller, *Auschwitz und keine Ende*, (1992), in «Berliner Ensemble», Drucksache 16, Berlino, Eigenverlag, 1995, pp. 611 sg.
3. Z. Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Amburgo, Fischer, 1992, pp. 68 sg. Si veda anche cap. 18.
4. G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, III *Einleitung*, Felix Meiner, Lipsia, 1930, pp. 236 sg. (trad. it. *Filosofia della storia universale*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1947, pp. 277-278).
5. C. Meier, *Athen*, Monaco, Goldmann, 1995, p. 108. Molte delle mie riflessioni sull'antichità greca si basano sul materiale storico presentato da Meier.
6. Il primo geniale scritto di Nietzsche su *La nascita della tragedia* svela abissi irraggiungibili da qualsivoglia ricerca storica.
7. C. Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, Monaco, Beck, 1988, cap. IV.
8. Tutto ciò vale primariamente per Atene, ma in misura minore anche per altre polis, dalla Sicilia fino alle colonie ioniche.
9. Naturalmente la prassi politica del giudicare sulla totalità non può essere separata, in senso sociologico reale, dal suo essere limitata ad adulti di sesso maschile, ed economicamente non lo può essere dalla schiavitù che liberò i cittadini di Atene dando loro la possibilità di partecipare alla vita politica. Da tutto ciò possiamo però qui prescindere.
10. Si veda E. Krippendorff, *Politik in Shakespeares Dramen*, Francoforte, Suhrkamp, 1992.
11. F. Schiller, *Vorlesungen*, op. cit., vol. V, pp. 818-831.

Capitolo 3

1. Ancora Heiner Müller a mio parere ci ha lasciato, nella sua ricostruzione delle mitologie greche, le diagnosi storiche più solide e attuali: Filottete, Eracle, Edipo, Aiace; si veda W. Emmerich, *Der vernünftige, der schreckliche Mythos. Heiner Müllers Umgang mit der griechischen Mythologie*, in *Heiner Müller Material*, a cura di F. Hörnigk, Gottinga, Steidl, 1989, pp. 138-156.
2. Per la biografia di Socrate si veda J. Irscher, *Sokrates. Versuch einer Biographie*, Lipsia, Reclam, 1989.
3. «Legge fondamentale» è la traduzione del tedesco *Grundgesetz*, termine con il

- quale si designano i principi fondamentali e generali posti alla base della costituzione della Repubblica Federale Tedesca [N.d.T.].
4. Platone, *Protagora*, 320d-323c.
 5. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1891), Tubinga, Mohr, 1957, p. 64.
 6. Si veda R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Amburgo, Reinbek, 1956 (trad. it. *Socrate: interpretazione dei dialoghi platonici Eutifrone, Apologia, Critone e Fedro*, Brescia, Morcelliana, 1998).
 7. I.F. Stone, *Der Prozess gegen Sokrates*, Vienna-Darmstadt, Zsolnay, 1990.
 8. La «I.F. Stone's Weekly» rappresentò negli anni Sessanta un'impresa giornalistica brillante redatta da un solo autore; l'impostazione critica radicale e non dogmatica la colloca tra i migliori prodotti del giornalismo americano.
 9. Platone, *Menone*, 91a-b.
 10. I.F. Stone lo giudica in modo particolarmente severo perché, a quanto pare, avrebbe taciuto la brutale distruzione e il massacro di Melo del 416. Solo che di ciò non sappiamo nulla.
 11. W. Goethe, *Belagerung von Mainz*, in Id., *Werke. Hamburger Ausgabe*, vol. X, p. 391.

Capitolo 4

1. Platone, *La Repubblica*, 473.
2. *Leggi*, 738 e 771. Nella filosofia platonica i numeri giocano un ruolo importante. In questo caso si tratta del numero 7, giacché 5.040 deriva dalla moltiplicazione della serie $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7$.
3. Con «trasparenza» viene reso qui il termine tedesco *Überschaubarkeit* [N.d.T.].
4. Si veda R.A. Dahl - E.R. Tufte, *Size and Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1973, capp. 1 e 2.
5. *Leggi*, 742.
6. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in Id., *Werke. Hamburger Ausgabe*, cit., vol. 12, n. 99 (trad. it. *Massime e riflessioni*, Roma-Napoli, Theoria, 1990, p. 74, n. 353).
7. Citato secondo K. Kosik in «Freitag», 8 gennaio 1993.
8. H.G. Soeffner, *Populisten-Profitere, Handelsagenten und Schausteller ihrer Gesellschaften*, in H. Berking et al., *Politikertypen in Europa*, Francoforte, Fischer, 1994, p. 259.

9. R. Hitzler, *Die banale Seite der Macht*, in H. Berking et al., op. cit., p. 281.
10. H.G. Soeffner, op. cit., p. 261.
11. Si veda in maggior dettaglio su Max Weber: E. Krippendorff, *Staat und Krieg*, Francoforte, Suhrkamp, 1985, pp. 200-205.
12. M. Weber, *Politik als Beruf*, in Id., *Gesammelte politische Schriften*, Tubinga, Mohr, 1958, pp. 493-548 (trad. it. *La politica come professione*, Roma, Armando, 1997, pp. 93 sgg.).
13. Sulla biografia politica di Platone si veda tra gli altri E.R. Sandvoss, *Platon. Künstler-Politiker-Philosoph-Theologe*, Göttinga, Musterschmidt, 1972.
14. G. Martin, *Platon in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1976, p. 57.
15. Phaedrus, *Der Wolf und das Lamm. Fabeln*, a cura di V. Riedel, Lipsia, Reclam, 1989 (trad. it. Fedro, *Favole*, Roma, Palombi, 1957, pp. 18-19).

Capitolo 5

1. J. Jaynes, *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin, 1982 (trad. it. *Il crollo della mente bicamerale e l'avvento della coscienza*, Milano, Adelphi, 1984).
2. Si veda l'introduzione alla traduzione di G.P. Landmann da me utilizzata, Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, Zurigo-Stoccarda, Artemis, 1960.
3. W. Schadewaldt, *Die Anfänge des Geschichtsschreibung bei den Griechen*, «Tübinger Vorlesungen», vol. 2, Francoforte, 1982, p. 255.
4. La migliore esposizione politologica sintetica della vicenda dello scoppio di questa guerra si trova nel capitolo relativo di D. Kagan, *On the Origins of War and the Preservation of Peace*, New York, Doubleday, 1995. Di una completezza senza uguali e caratterizzato da una notevole mole di conoscenze filologico-storografiche è G.E.M. de Sainte-Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, London, Duckworth, 1972.
5. Si veda K. Reinhardt, *Thukydides und Machiavelli*, in Id., *Die Krise des Helden*, Monaco, TB Verlag, 1962, pp. 52-88.
6. Invece di molti altri commenti, L. Canfora, *Tucidide - Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi*, Venezia, Marsilio, 1991.
7. Si veda per esempio G. Deininger, *Der Melierdialog*, Erlangen, 1939; E. Wolgast, *Seemacht und Seegelung. Entwickelt an Athen und England*, Berlino, Heymanns, 1944; C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Lipsia, Reclam, 1942.

8. Significativo al riguardo è per esempio il fatto che nel maggio 1996 un quotidiano scandalistico berlinese, la «Morgenpost», abbia dedicato a Tucidide l'intera terza pagina, il cui tenore si può così riassumere (in riferimento alla guerra nella ex Jugoslavia): tutto sarebbe già accaduto una volta e seguirebbe le leggi ferree del potere.
9. Si veda la traduzione con commento edita da W. Schadewaldt, Francoforte, 1975.

Capitolo 6

1. *Heiner Müller Material*, op. cit., pp. 62 sgg.
2. *Ibid.*, p. 149.
3. Schadewaldt, op. cit., p. 300.
4. Citazione secondo A. Kluge, *Theodor Fontane*, Berlino, Wagenbach, 1987, p. 57.
5. H. Kissinger, *Memoiren 1968-73*, Monaco, Bertelsmann, 1979, p. 557 (trad. it. *Gli anni della Casa bianca*, Milano, Club del libro, 1980, p. 418).
6. Si veda al riguardo H. Klucting, *Die Lehre von der Macht der Staaten*, Berlino, Dencker & Humblot, 1986.
7. M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, cit., pp. 1-25 (trad. it. *Scritti politici*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 5-28).
8. Una delle opere sempre degna di essere letta, appartenente a questa "scuola di pensiero" che non ha prodotto solo propaganda imperialistica bensì anche molte analisi serie, accrescendo così la sua efficacia educativa, è il testo di J.R. Seeley, *Die Ausbreitung Englands* (proseguita fino ai giorni nostri da M. Freund), Berlino, Fischer, 1954.
9. Tipiche in questo senso sono le pubblicazioni contro la «smemoratazza della potenza» dei tedeschi da parte di professori come H.P. Schwarz e A. Bahring.
10. *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zurigo, 1953, pp. 327-329.

Capitolo 7

1. Si veda per quanto segue R.A. Dahl - E. Tuftte, op. cit.
2. J.-J. Rousseau, *Contrat social* III, 13 (trad. it. *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1999, p. 124).
3. C. de Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, vol. I, 8° libro (trad. it. *Lo spirito delle leggi*, Torino, UTET, 1973, p. 225).
4. H. Hintze, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Stoccarda, DT Verl.-Anst., 1928, p. 269.

5. Citato secondo F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Monaco-Berlino, Oldenbourg, 1917, p. 201 (trad. it. *Cosmopolitismo e stato nazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1930, p. 191).
6. J. Möser, *Patriotische Phantasien* n. 48, in Id., *Ausgewählte Werke*, Lipsia-Weimar, Kiepenhever, 1978.
7. A. de Toqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Parte I, cap. 8 (trad. it. *La democrazia in America*, Milano, Rizzoli, 1999, pp. 156-158).
8. T. Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Query IX, "Aborigines".
9. H. Arendt, *On Revolution*, cap. 6, III (trad. it. *Sulla Rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 293-294).
10. Si veda Dahl-Tufte, op. cit., pp. 62 sgg.
11. G. Yeo, *In Asia and Elsewhere, Smaller Will Be the Better Way to Govern*, in «International Herald Tribune», 22 giugno 1994. Che però la quasi totalitariamente organizzata Singapore costituisca un modello assai poco credibile lo testimonia la maggior parte dei conoscitori del parlamento cittadino.
12. Cit. secondo Dahl-Tufte, op. cit., p. 111.
13. Gli studi sulla pace hanno fatto un primo passo nella direzione di una riscoperta dell'autore di origine austriaca: *Über die Schönheit und Mächtigkeit des Kleinen. Die Leopold-Kohr-Vorlesungen*, a cura dell'Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung, Münster, Agenda, 1998.
14. Con tale espressione si rende il termine tedesco *Entgrenzung* [N.d.T.].
15. Si veda al riguardo M. Miegel, *Strukturprobleme hochindustrialisierter Länder*, SFB – manoscritto per la radio, 1994

Capitolo 8

1. Insuperabile è la traduzione con commento per mano del grande sinologo tedesco R. Wilhelm, *Laotse – Tao te king*, (1910), Monaco, Diederichs, 1978.
2. L'asserzione dell'autore non può che essere confermata anche dal confronto tra le traduzioni italiane consultate e quella tedesca da lui utilizzata. Nella maggior parte dei casi si hanno testi estremamente discrepanti, comunque quasi mai corrispondenti alla versione tedesca utilizzata dall'autore. Per questa ragione è stata scelta qui la strada di una traduzione basata sul testo tedesco e a un tempo su quello delle versioni italiane esistenti [N.d.T.].
3. Mi baso di regola, come nel caso di Lao-tsu, sulla traduzione con commento di R. Wilhelm, *Kunfutse. Gespräche-Lun Yü* (1910), Monaco, Diederichs, 1955. Una traduzione più moderna (con introduzione) viene offerta dall'edizione: Confucio, *Gespräche*, a cura di R. Moritz, Lipsia, Reclam, 1982.

4. H.D. Lasswell, *Power and personality* (1948), New York, Viking, 1963, p. 39 (trad. it. *Potere, politica e personalità*, Torino, UTET, 1973, p. 426).
5. Si veda R. Wilhelm, op. cit. p. 25. In che misura l'apparente primato delle relazioni maschili vada imputato alla traduzione non sono in grado di stabilirlo. Dal momento che Confucio in altri contesti considera l'equivalenza tra principio maschile e principio femminile come ovvia, suppongo che ci troviamo veramente davanti a un dilemma linguistico.
6. Si veda D.H. Smith, *Confucius and Confucianism*, Londra, Paladin, 1974.
7. R. Eisler, *Kant Lexikon* (1930), Hildesheim, Olms, 1989, ("Politik").
8. In H. Arendt, *Vita activa*, cit., § 24, pp. 166 sg. (trad. it. cit., pp. 127 sg.).
9. Su Ashoka si veda tra gli altri V.A. Smith, *Ashoka. The Buddhist Emperor of India* (1909), New Delhi, 1964; R. Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford, Oxford University Press, 1961; sugli "editti" si veda U. Schreiber, *Die großen Felsen-Edikten Asokas*, Wiesbaden, 1978; N.A. Nikam - R. McKeon, *The Edicts of Asoka*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.

Capitolo 9

1. *My Life is my Message. Leben und Wirkungen von M.K. Gandhi*, a cura del Centro informazioni Gandhi, Kassel-Bettenhausen, Weber, 1988; H. Rau, *M. Gandhi in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1970; M. Gandhi, *Eine Autobiographie. Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*, Berlino, Union, 1982; M. Gandhi, *Für Pazifisten*, Lit, Münster, 1996; C. Cléments, *Gandhi. Der gewaltlose Widerstand*, Ravensburg, 1991.
2. Con la coppia «assenza di violenza» e «libertà dalla violenza» si rendono le due espressioni tedesche *Gewaltlosigkeit* e *Gewaltfreiheit*. Nel seguito si è preferito, di conseguenza, continuare a utilizzare la dicitura «libertà dalla violenza» anziché l'espressione d'uso corrente «non violenza» [N.d.T.].
3. M.K. Gandhi, *The Bhagavadgita*, New Delhi, 1993.
4. A meno di diverse indicazioni, tutte le citazioni gandhiane rimandano alla raccolta di testi, *Für Pazifisten*, op. cit. [Tutti i testi sono reperibili in lingua italiana in M.K. Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, Torino, Einaudi, 1973. N.d.T.].
5. Così il titolo di due importanti saggi di H. Arendt, Monaco, Piper, 1987 (trad. it. *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995).
6. Platone, *Gorgia*, 474b-475b.
7. Molto importante al riguardo il saggio di C. Bartolf, *Zur Emazipation vom ‚bewusstem Paria‘-Rezeption eines unterbliebenen Dialogs zwischen M. K. Gandhi und M. Buber*, in *Buber, Gandhi, Tagore*, a cura di A. Köpke-Puttler, Francoforte, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1989, pp. 38-131.

8. Anche Hannah Arendt lo sostiene con la sua critica alla disponibilità alla cooperazione dei "consigli ebraici", *Eichmann in Jerusalem* (1964), Monaco, Piper, 1986, pp. 160 sgg. (trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964). Si veda al riguardo l'acceso dibattito intorno a questa tesi; *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, Monaco, Nymphenburger Verlagshandlung, 1964.

Capitolo 10

1. *Brockhaus Lexikon*, 1966.
2. *Ibid.*
3. M. Gandhi, *Für Pazifisten*, op. cit., pp. 23 sg.
4. La situazione qui descritta, come è noto, presenta oggi uno scenario diverso. Milosevic viene giudicato proprio dal Tribunale internazionale dell'Aia. Ma come si è giunti a tale esito? Sono state necessarie una guerra e indescrivibili sofferenze, una riedizione tentata del genocidio in Kosovo [N.d.T.].
5. Si veda il capitolo relativo in E. Krippendorff, *Politik in Shakespeares Dramen*, cit.
6. Si veda B. Hartmann-O. Jarasch, *Erhoffte Versöhnung. Die Wahrheitskommission in Südafrika*, in «Freibeuter 76», aprile 1998, pp. 37-48.
7. *Dostojewski – mit Maßen*, in T. Mann, *Adel des Geistes*, Berlino, Aufbau, 1956, p. 620 (trad. it. *Nobiltà dello spirito*, Milano, Mondadori, 1997, p. 864).

Capitolo 11

1. Per semplificare sia presa come base la definizione molto sintetica (A. v. Martin): «il concetto di "intellettuale" definisce in un senso sociologicamente fecondo solo coloro per i quali l'attività intellettuale costituisce il vero e proprio contenuto della propria vita, [...] che si dedicano all'esercizio di attività spirituali [...] di per sé e non come un mezzo per il raggiungimento del successo sociale o professionale. L'intellettuale ideal-tipico è la persona che desidera "mettere all'incasso la ricerca ideale" (Ibsen), non soltanto nei riguardi delle "menzogne vitali" delle convenzioni, quanto piuttosto rispetto al potere reale nei suoi grandi agglomerati quali lo Stato o l'economia, le masse o la tecnica. Sulla base di idee guida sovrastoriche come verità e giustizia l'intellettuale prende posizione nei confronti di situazioni discutibili della vita attuale, allo scopo di dare un contributo sufficiente da parte propria alle "sfide del giorno" (nel senso di Goethe)» (*Wörterbuch der Soziologie*, a cura di W. Bernsdorf, Stoccarda, Kröner, 1972).
2. K. Kraus, *Widerschein der Fackel*, Monaco, Kösel, 1965.
3. Per ciò che segue si veda tra l'altro, in relazione alle citazioni, R. Rürup, *Die Ideologisierung des Krieges: Die Ideen vom 1914*, in *Deutschland und der erste Welt-*

- krieg*, a cura di H. Böhme-F. Kallenberg, vol. 37 della collana della TH Darmstadt, 1987, pp. 121-141.
4. *Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg*, a cura di K. Böhme, Stoccarda, Reclam, 1975.
 5. Nel seguito riprendo alcune parti essenziali del mio capitolo su Karl Kraus, *Kriegsursachen und Antipolitik: Karl Kraus' Die letzte Tage der Menschheit*, in *Politische Interpretationen*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1990, pp. 141-177 (comprese le citazioni).
 6. L'espressione tedesca, o meglio austriaca, originale è «*Mir san ja eh die reinen Lamperls*» e designa l'atteggiamento di autocommiserazione proprio del povero tapino o del vaso di coccio tra i vasi di ferro, rispetto, cioè, agli astuti, ai potenti [N.d.T.].
 7. Si veda al riguardo E. Krippendorff, *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1985, pp. 162-206.
 8. H. Kissinger, op. cit., p. 237. (trad. it. p. 285).
 9. La poesia citata di Goethe inizia in effetti con questo famoso verso [N.d.T.].
 10. Ho fatto precedere questa idea come motto e leitmotiv alla mia resa dei conti con la grande politica, *Staat und Krieg*.

Capitolo 12

1. Si veda il mio saggio su Kraus, op. cit., pp. 140 sgg.
2. S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915) (trad. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 58).
3. Il migliore quadro sinottico sintetico sulle vicende preparatorie e le cause della guerra si trova in D. Kagan, *On the Origins of War and the Preservation of Peace*, New York, Doubleday, 1995, pp. 81 sgg.
4. Si veda Daniele 5 (e la poesia di Heine *Belsatzar*).
5. Si veda F.G. Jünger, *Die Titanen*, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1944.
6. Citato secondo M. Eberle, *Der Weltkrieg und die Künstler der Weimarer Republik*, Stoccarda-Zurigo, Belsar, 1989, p. 9. Le riflessioni che seguono sono in larga parte debitorie di questo testo.
7. Si veda al riguardo H. Joas, *Kriegesideologien. Der erste Weltkrieg im Spiegel der zeitgenössischen Sozialwissenschaft*, in «Leviathan», 3, 1995, pp. 336-350.
8. Per le seguenti citazioni si veda Eberle, op. cit.

9. Tra l'altro è di Otto Dix anche un quadro davvero sinistramente profetico di Dresda, la sua città, in fiamme, dipinto nel 1938...
10. Si veda al riguardo la monografia ricca di materiale, redatta nel 1914-1945 da H. Hildebrandt, *Krieg und Kunst*, Monaco, Piper, 1916, che si caratterizza per un relativamente moderato sciovinismo e una certa integrità scientifica.
11. Per una trattazione dettagliata al riguardo si veda ivi, pp. 276 sg.
12. Talvolta ci si accontentò di aggiungere sui vecchi monumenti in pietra le date «dal 1938 al 1945», al prezzo non voluto però, almeno questo sia ammesso, di doversi accollare con ciò anche il messaggio dei vecchi eroi e di trasmetterlo alla posterità.

Capitolo 13

1. P. Hacks, *Das Poetische*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1967, p. 91.
2. Si veda per quel che segue W. Weischedel, *Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst*, Tubinga, Mohr, 1952, pp. 13 sgg.
3. Particolarmente istruttivi al riguardo sono come sempre i diversi lavori dell'antropologo e protostorico V.G. Childe.
4. Si veda tra gli altri H. Kühn, *Das Erwachen der Menschheit*, Francoforte sul Meno, Fischer, 1954 (trad. it. *L'alba dell'umanità*, Milano, A. Martello, 1959).
5. Evidentemente già l'uomo preistorico uccideva animali allo scopo di nutrirsi. Ma a me pare sussistere una differenza qualitativa tra quel comportamento naturale magico – che innanzitutto prevede il rituale di scongiuro nei confronti dell'animale da uccidere e che poi nell'atto di cibarsene vede anche una sorta di incorporazione della sua forza (l'"anima"), che quindi in un certo senso personalizza la preda della caccia, riconoscendone la natura di essere (fatto questo che sta anche alla base del cannibalismo) – e l'allevamento di massa industrializzato di animali e la loro macellazione anonima, della quale noi, per quanto possibile, "non vogliamo saper nulla" e che rimuoviamo al cospetto di bistecche, cosce di pollo e rognoni surgelati e incellofanati. Il problema di un'"anima degli animali" non si pone assolutamente più per i carnivori tecnologicamente alienati.
6. A mio giudizio la migliore storia del mondo antico è ancora l'opera in due volumi di M. Rostovtzeff, *Geschichte der alten Welt* (1941), Wiesbaden, Dieterich, senza data (1950) (trad. it. *Storia del mondo antico*, Firenze, Sansoni, 1975).
7. Nell'*Amleto* si legge: «L'imperiale Cesare, morto e mutato in argilla, potrebbe tappare un buco per tenere il vento lontano. Oh, quella terra che ha atterrito il mondo un muro rattoppa per cacciare i colpi dell'inverno» (atto V, scena I, 207-210).
8. Si veda *Politische Architektur in Europa vom Mittelalter bis heute*, a cura di M. Warnke, Colonia, DuMont, 1984. Esempio anche R. Bentmann-M. Müller, *Die Villa als Herrschaftsarchitektur*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1971 (trad. it. *Un proprio paradiso. La villa: architettura del dominio*, Roma, Lavoro, 1986).

9. Particolari relativi a tale vicenda si trovano nel mio *Reisebuch nach Italien* (insieme a Peter Kammerer), Berlino, Rotbuch, 1990, pp. 263 sgg., con estratti dall'autobiografia di Cellini.
10. Si veda al riguardo l'importante lavoro di V. Breidecker, *Florenz oder: Die Rede, die zum Auge spricht. Kunst, Fest und Macht im Ambiente der Stadt*, Monaco, Fink, 1990.
11. Su Riccardo II si veda il capitolo corrispondente nel mio libro, *Politik in Shakespears Dramen*, cit.
12. Citata secondo W. Jens, *Literatur und Politik*, Pfullingen, Neske, 1963, p. 18.
13. Citato secondo H. Wiesler, *Bilderleben. Texte zur modernen Kunst*, Colonia, Wienand, 1992, p. 530.
14. Che i tedeschi non l'avrebbero accettata, e che anzi l'affamamento della popolazione fosse una parte della strategia di distruzione totale dell'esercito tedesco, essi non potevano saperlo; in seguito Leningrado avrebbe dovuto essere "rasa al suolo", perché, secondo Hitler, non vi era più alcun bisogno di essa.
15. Si veda al riguardo E. Krippendorff, *St. Petersburg-Leningrad. Zwei politische Symbole*, in «Neue Rundschau», 3, 1994, pp. 35-43.

Capitolo 14

1. Chi ha colto nel segno in modo inconfutabile è l'emigrante George Grosz: «Io sono un pittore, anche Hitler era un pittore; non c'era posto in Germania per tutti e due contemporaneamente».
2. Si veda al riguardo H. Brenner, *Kunst im Dritten Reich*, Amburgo, 1964.
3. Sul futurismo si veda tra gli altri C. Baumgarth, *Geschichte des Futurismus*, Amburgo, Rowohlt, 1966.
4. W. Gropius, *Architektur*, Francoforte sul Meno, Fischer, 1956, p. 83.
5. *Sprüche in Prosa (Maximen und Reflexionen)*, «Frankfurter Ausgabe», pp. 410 sg. (trad. it. *Massime e riflessioni*, cit., p. 180, n. 1133).
6. *Fahrenheit 451*: questa è la temperatura a cui i libri bruciano. Bert Brecht ha in un certo senso anticipato questa metafora nella sua penetrante poesia *Die verbannten Dichter* ('I poeti esiliati') con lo stesso messaggio.
7. La definizione lessicale coglie qui la realtà fattuale in modo particolarmente esatto: il (greco) "banausos" è il puro e semplice artigiano privo di talento artistico, «un uomo incapace di sensibilità artistica» (*Brockhaus Lexikon*).
8. «Münchener Ausgabe», vol. 6-2, pp. 899 sgg.

9. K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Monaco, Piper, 1953, pp. 59-106 (trad. it. *Introduzione alla filosofia*, Milano, Longanesi, 1959, pp. 149-165); Id., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Monaco, Piper, 1952 (trad. it. *Origine e senso della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965).
10. Si veda al riguardo E. Krippendorff, *Goethe. Politik gegen den Zeitgeist*, Francoforte sul Meno, Insel, 1999.
11. Invece di molti altri: W. Beller, *Goethes Wilhelm Meister Romane. Bildung für eine Moderne*, Hannover, Revonnah, 1995.
12. W. von Humboldt, *Über die inneren und die äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* (1810), testi scelti e introdotti da H. Weinstock, Francoforte, Fischer, 1957, p. 126 (trad. it. *Sull'organizzazione interna ed esterna degli istituti scientifici superiori in Berlino*, in *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Guida, 1970, p. 35).

Capitolo 15

1. *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1990, pp. 154 sg. (trad. it. *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Milano, Adelphi, 1986, pp. 152 sg.).
2. Intervista su «il manifesto», 22 agosto 1996. La storia tramandata oralmente registra in un certo senso come un sismografo la coscienza collettiva nei suoi punti sensibili e nei suoi mutamenti, sapendoci dire molto di più su un tale oggetto della conoscenza storica rispetto alla storiografia tradizionale.
3. *Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli-M. Montinari, vol. I, p. 248 (trad. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1999, p. 6).
4. Si veda *Goethes Anschauen der Welt. Schriften und Maximen zur wissenschaftlichen Methode*, a cura di E. Krippendorff, Francoforte sul Meno, Insel, 1994, p. 70.
5. Ivi, p. 294.
6. Si veda N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 voll., Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1976 (trad. it. *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1982-1983).
7. Più strettamente riferito alla realtà tedesca ma paradigmatico e di fondamentale rilevanza è, per esempio, il libro con il titolo pregnante *Welche Geschichte wählen wir?*, a cura di A. Grunenberg, Amburgo, Junius, 1992.
8. J. Dahl, in «Die Zeit», 21 ottobre 1994.
9. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1977, p. 252 (trad. it. *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 25).

10. H.M. Enzensberger, *Der kurze Sommer der Anarchie*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1970 (trad. it. *La breve estate dell'anarchia*, Milano, Feltrinelli, 1973).
11. Si veda al riguardo E.R. Wolf, *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Francoforte sul Meno, Campus, 1986 (trad. it. *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, Il Mulino, 1990).
12. Si veda in senso esemplare il romanzo-cronaca di A. Haley, *Roots*, New York, Doubleday, 1975 (trad. it. *Radici*, Milano, Rizzoli, 1977).
13. Si veda T. Werner, *Bücherverbrennung im Mittelalter*, in *Memoria als Kultur*, a cura di O.G. Oexle, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
14. Nessun esercito del mondo ha contato tra le sue fila, neppure per approssimazione, un numero così elevato di casi di rifiuto a combattere in guerra come l'esercito tedesco nella seconda guerra mondiale, numero a cui vanno aggiunte cinquantamila condanne a morte attraverso tribunali speciali e diecimila condanne alla reclusione.
15. Sul riconoscimento della resistenza tedesca contro il nazismo rispetto a quella, a buona ragione famosa, degli antifascisti italiani, che però prese forma solo dopo il 1943, si veda E. Krippendorff, *Kein Anlaß zum schlechtem Gewissen*, in «Die Tageszeitung», 14 dicembre 1984.

Capitolo 16

1. N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1995.
2. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in «Kritische Studienausgabe», I, a cura di G. Colli-M. Montinari, Berlino, 1988, pp. 825 sg. (trad. it. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 166-167).
3. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (trad. it. *La categoria del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972).
4. Ivi, p. 92.
5. Si veda *Goethe Anschauen der Welt*, cit., p. 42.

Capitolo 17

1. I. Kant, *Zum ewigen Frieden (Anhang I)*, in Id., *Werke*, a cura di W. Weischedel, vol. XI, (trad. it. *Per la pace perpetua*, in *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Roma, 1982, p. 37).
2. Figura esemplare è quella dello Scià Pahlevi, il potente signore della Persia corteggiato da tutte le grandi potenze. Dopo la sua caduta non trovò alcun paese amico disposto ad aprirgli le sue porte. Come un lebbroso venne ora cacciato da coloro che ancora ieri aveva ospitato alla sua tavola e dai quali lui stesso era sta-

- to festeggiato come ospite di Stato, finché mortalmente malato finì per trovare asilo in Egitto. «*A horse, a horse, my kingdom for a horse*» suona il grido di disperazione senza tempo del criminale Riccardo III, un tempo potente e corteggiato, e che nella sventura perse tutti gli "amici".
3. Un caso tipico è rappresentato dal presidente americano John F. Kennedy, per il quale si può asserire che tutto ciò che lo rendeva attraente in vita si basava su illusioni: dai best seller che apparvero sotto il suo nome, al suo matrimonio felice, fino al suo robusto spirito sportivo.
 4. Si tratta della politica inaugurata dal governo federale tedesco nei confronti dell'Iran integralista [N.d.T.].
 5. I. Kant, *Werke*, cit., vol. XI, p. 237 (trad. it. *Per la pace*, cit. p. 32).
 6. Si veda al riguardo l'introduzione di facile lettura al primo Platone di U. Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1996.
 7. Questo il titolo dell'opera di un altro "insoddisfatto" nei confronti della prassi del suo governo: il senatore Fulbright, dopo che da uomo fidato dell'establishment si trasformò in un critico dello stesso sulla questione "Vietnam".
 8. Per usare una formulazione in analogia a quella ben nota di Horkheimer: «Chi intenda parlare di fascismo non può tacere del capitalismo».
 9. Si veda al riguardo H. Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Monaco, Piper, 1985 (trad. it. *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, Il Melangolo, 1990).
 10. I. Kant, *Werke*, cit., pp. 243 sg. (trad. it. *Per la pace*, cit., p. 37).
 11. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Philosophische Bibliothek, vol. 41, a cura di Karl Vorländer, Lipsia, 1947, p. 54. (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 61).
 12. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in Id., *Werke*, cit., vol. XI, p. 362 (trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di A. Venturelli, Brescia, Morcelliana, 1994).
 13. Citato secondo G. Funke, *Fiat iustitia, ne pereat mundus*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz-Wiesbaden, 1979, p. 31.
 14. I. Kant, *Werke*, cit., vol. XI, p. 55 (trad. it. *Che cos'è l'illuminismo*, in *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Roma, 1982, p. 115).
 15. Ivi, p. 245 (trad. it. *Per la pace*, cit., p. 38).
 16. H. Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, cit., p. 69 (trad. it. *Il giudizio*, cit., p. 50).
 17. I. Kant, *Werke*, cit., p. 228 (trad. it. *Per la pace*, cit., p. 27).

Capitolo 18

1. Citato in «Die Tageszeitung» del 10 dicembre 1996, p. 13.
2. Si veda al riguardo G. Alveropitz, *Atomare Diplomatie*, Monaco, Rütten & Loening, 1966.
3. Oppenheimer diede questa spiegazione, in forma di una sobria annotazione alle proprie memorie, in occasione di un documentario girato negli anni Settanta sulla sua figura.
4. Si veda tra gli altri il molto conciso I. Ramonet, *Globalitäre Regime*, in «Le Monde Diplomatique» (ed. ted.) del 17 gennaio 1997.
5. P. Bourdieu, *Spiegel-Gespräch*, in «Der Spiegel», 50, 1996, p. 176.
6. I 200 più grandi di loro coprono un quarto delle attività economiche mondiali, dando lavoro però con 18,8 milioni di persone a nemmeno lo 0,75 per cento della forza lavoro mondiale (Ramonet, op. cit.). Il resto degli esseri umani sono qui tendenzialmente superflui, a meno che non siano necessari in qualità di consumatori o fornitori...
7. Nessuno si è impegnato in modo così energico e instancabile a favore di una "cultura etica" che abbracci in egual misura la politica e la scienza quanto Albert Einstein; si veda al riguardo A. Einstein, *Mein Weltbild*, a cura di C. Seelig, Zurigo, Europa Verlag, senza data (trad. it. *Come io vedo il mondo*, Bologna, Bottega del libro, 1981), e la postfazione di C.F. von Weizsäcker (1979).
8. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francoforte sul Meno, Insel, 1979 (trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990).
9. Ivi, p. 65 (trad. it. p. 36).
10. Ivi, p. 57 (trad. it. p. 31).
11. C.P. Snow, *The Two Cultures (1959) and a second Look*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 (trad. it. *Le due culture*, Milano, Feltrinelli, 1964).
12. Si veda al riguardo P. Bourdieu, *Homo academicus* (1984), Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1988, in particolare il cap. 3.
13. Baumann, op. cit., cap. 1.
14. si veda K. Dörner, *Tödliches Mitleid*, Gütersloh, Hoddis, 1993. Non senza provare angoscia si legge oggi anche quel passo della più volte citata conferenza di Max Weber in cui egli trova «problematico» il fatto che la moderna medicina non abbia saputo liberarsi dal dogma del «mantenimento della vita pura come tale», per dare una morte liberatrice, ad esempio, a un malato terminale, «forse a un povero pazzo» che per di più è di peso per i suoi parenti.

15. I testi citati sono tratti dagli scritti e dalle massime sul metodo scientifico da me editi, *Goethes Anschauen der Welt*, op.cit.
16. Einstein, op. cit., pag. 129 sg. (trad. it. cit., p. 115). Un altro grande testimone storico di un atteggiamento scientifico che tre origine dallo spirito di un'altra modernità è il chimico E. Chargaff, che apre la sua autobiografia, *Das Feuer des Heraklit. Skizzen aus meinem Leben von der Natur*, Stoccarda, Klett-Cotta, 1979 (trad. it. *Il fuoco di Eraclito*, Milano, Garzanti, 1985), con la constatazione che l'anno 1945, con il lancio della bomba atomica, ha «completamente modificato il [mio] atteggiamento rispetto alle scienze naturali o per lo meno rispetto a quel tipo di scienza naturale da cui mi sono trovato circondato».

Capitolo 19

1. Con il termine inglese "gender" s'intende l'identità sessuale sociale, con "sex" quella biologica e sessuale. Non voglio qui prendere in considerazione la domanda acanitamente discussa in alcune parti della teoria femminista, se il sesso sia una categoria e una determinazione soprattutto biologica che viene modificata soltanto storicamente e socialmente, oppure rappresenti primariamente una distinzione storico-sociale, rispetto alla quale la differenza biologica tra uomo e donna sarebbe piuttosto accidentale, cioè non determinante per l'effettiva differenza – non posta in dubbio da nessuna delle due "parti" – di percezioni, modi di comportamento e ruoli. Per le questioni definitorie si veda l'appendice a G. Lerner, *Die Entstehung des Patriarchats* (1986), Monaco, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1997. Sulla controversia relativa alla teoria "sex and gender" si veda B. Holland-Cunz, *Naturverhältnisse in der Diskussion*, in «Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft», 24, 1996, pp. 183-192.
2. Lerner, op. cit., p. 21.
3. Rimandando al saggio di Virginia Woolf, naturalmente non s'intende affatto considerarla quale seguace di quella scuola dogmatica.
4. Si veda al riguardo U. Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1980 (trad. it. *Il mito del matriarcato*, Milano, Il Saggiatore, 1985).
5. Uno dei progetti più convincenti in questa direzione è rappresentato dall'ampio lavoro di M. French, *Jenseits der Macht. Frauen, Männer und Moral* (1985), Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1988.
6. È di per sé evidente che ciò non riguarda in alcun modo tutte le donne che abbiano fatto grandi carriere, forse addirittura non riguarda affatto proprio le grandi carriere. Il che sarebbe poi però solo una prova del fatto che le donne devono essere dotate oltre la media o essere geniali per conquistare grandi successi, mentre nel caso degli uomini è sufficiente una certa mediocrità per conquistarsi "un posto al sole" nel senso dei privilegi sociali e nella carriera.
7. Lerner, op. cit.; si veda anche il libro successivo, *Die Entstehung des feministischen Bewußtseins*, Francoforte sul Meno, Campus, 1993.

8. Si veda al riguardo il capitolo corrispondente in Krippendorff, *Politik in Shakespeares Dramen*, cit.
9. Nell'ambito della disciplina accademica delle relazioni internazionali, a cui l'autore si è dedicato da molti anni, il politologo francofortese Gert Krell ha intrapreso il meritevole tentativo di un bilancio provvisorio delle analisi femministe dell'IB, *Feminismus und IB*, in «Zeitschrift für Internationale Beziehungen», 1, 1996, pp. 149-81.
10. Si veda al riguardo i diversi contributi in «Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft», 25, 1996, 2.
11. W. Goethe, *Werke. Hamburger Ausgabe*, vol. XII, pp. 522 sg. (trad. it. *La teoria dei colori*, Milano, Il Saggiatore, p. 212).

Capitolo 20

1. L'esempio sempre citato del Costarica, in cui le forze armate vennero abolite negli anni Sessanta, inganna. Grazie a un sistema di forze di polizia sistematicamente sviluppato, questo paese è uno dei più militarizzati dell'America centrale. Panama, che sciolse a sua volta il suo esercito all'inizio degli anni Novanta, si muove attualmente nella stessa direzione. Anomalie come San Marino possono essere trascurate.
2. Si veda Gi-Woong Son, *Umweltmilitarismus, Sozio-militarismus und Öko-militarismus*, Münster, Lit, 1992.
3. *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Monaco, Hauser, 1995, p. 553 (trad. it. *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli, 1995, p. 324).
4. Ivi, capitolo *L'epoca della guerra totale*.
5. Si veda E. Krippendorff, *Militärkritik*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1994, pp. 60-81.
6. Il referendum "Svizzera disarmata" ha raccolto tuttavia nel 1989 il 35,6 per cento di voti a favore. È stato e resta l'unico test di questo tipo a livello mondiale.
7. *Zum ewigen Frieden, Erster Definitivartikel* (trad. it. *Per la pace*, cit., pp. 181 sgg.).
8. Si tratta di uno scandalo scoppiato in seguito a un articolo pubblicato dal settimanale «Der Spiegel» [N.d.T.].
9. Il *SIPRI Yearbook*, redatto dall'Istituto internazionale per le ricerche sulla pace di Stoccolma, resta di gran lunga la migliore delle fonti.
10. E. Chargaff, *Die rosige Brille der Cassandra*, in «Frankfurter Rundschau», 22 febbraio 1997.
11. Si veda J.U. Nef, *War and Human Progress*, New York, Harper & Row, 1968.

Capitolo 21

1. Si veda per quanto segue, tra gli altri, E. Krippendorff, "Wie die Großen mit den Menschen spielen", Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1988, così come, con abbondante materiale, F. Sengle, *Das Genie und sein Fürst*, Stoccarda-Weimar, Metzler, 1993. Tutte le citazioni, a meno di indicazioni diverse, rimandano a questi due testi.
2. Si veda al riguardo il capitolo relativo nel mio libro *Goethe. Politik gegen den Zeitgeist*, cit.
3. Al riguardo si veda il lavoro, benché molto segnato dal suo periodo di pubblicazione, di E. Weniger, *Goethe und die Generäle*, Lipsia, Insel, 1942.
4. Conoscenze che gli furono necessarie non solo per la tarda realizzazione di una "biografia di guerra", ma anche soprattutto per le scene di guerra nel quarto atto del *Faust II* (si veda al riguardo i commenti di A. Schöne nell'edizione per i tipi di Deutscher Klassiker Verlag).
5. Si veda al riguardo il capitolo *Die Stimme der Polis*, in Krippendorff, *Goethe. Politik gegen den Zeitgeist*, cit.
6. Confucio, op. cit., V, 14.
7. W. Goethe, *Ilmenau*. Si veda al riguardo, tra gli altri, C. Schärf, *Goethe Handbuch I*, Stoccarda-Weimar, 1996, pp. 163 sgg; T. Stammen, *Ilmenau, den 3. September 1783*, in "In Spuren geben...", a cura di A. Bartl et al., Tubinga, Niemeyer, 1998, pp. 93-126.
8. Citato secondo Krippendorff, *Staat und Krieg*, cit., p. 290.
9. M. Weber, *Politik als Beruf*, cit. (trad. it. *La politica*, cit., pp. 95 sg.).
10. Si veda *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, a cura di W. Schluchter, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1983.
11. H. Heine, *Shakespeares Mädchen und Frauen*, Francoforte sul Meno, Insel, 1964, pp. 14 sg.
12. H.M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1996, pp. 90 sg. (trad. it. *Prospettive sulla guerra civile*, Torino, Einaudi, 1994, p. 68). [Le città tedesche citate da Enzensberger sono state tutte luogo di gravissimi atti di persecuzione contro stranieri residenti in Germania nel corso degli anni Novanta. N.d.T.].

Capitolo 22

1. Il termine tedesco *Vorbild* contiene, a differenza di quello di 'modello' (inglese, francese, italiano) l'importante ambivalenza per cui la 'figura' non è necessariamente identica alla persona in questione.

2. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (trad. it. *Fondazione*, cit., p. 73).
3. Kennedy era malato di una malattia che lo avrebbe condotto alla morte, le sue presunte azioni eroiche in guerra una catastrofe, la sua vita privata una tragedia, la dissertazione di laurea e il suo libro insignito di premi vennero redatti da lui solo in parte, il suo impegno a favore dei diritti civili fu nel migliore dei casi fiacco e comunque di natura tattica, la sua politica estera – Vietnam, Cuba – una sequenza di giochi d'azzardo mortalmente pericolosi con la guerra atomica mondiale, e così via. Si veda tra gli altri, S.M. Hersh, *The Dark Side of Camelot*, Boston-New York, Little, 1997.
4. Mi è naturalmente nota l'inesistenza del termine nell'uso comune dell'italiano (che in tedesco è *Schwesterlichkeit*). Ritengo però che sarebbe ora di rendere giustizia all'altra metà del mondo anche con questo piccolo dettaglio linguistico [N.d.T.].
5. Si veda E. Krippendorff, *Abraham Lincoln 1865*, in *Das Attentat in der Geschichte*, a cura di A. Demandt, Köln-Weimar-Vienna, Böhlau, 1996, pp. 233-250.
6. Una giustificazione dell'altissima considerazione in cui tengo Lincoln può leggersi nel mio saggio, *Gettysburg Address 19. November 1863*, Amburgo, Europa Verlag, 1994.
7. Si veda "Ich werde nicht sterben, sondern leben". *Über Helmut Gollwitzer*, a cura di A. Pangritz, Berlino, Orient und Okzident, 1998.

Capitolo 23

1. *Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück (Richard Wagner in Bayreuth)*, 5; in F. Nietzsche, *Kritische Ausgabe*, cit., vol. I, pp. 455 sg. (trad. it. *Richard Wagner a Bayreuth*, in Id., *Scritti su Wagner*, Milano, Adelphi, 1998, pp. 104-105).
2. Rimando in questo contesto ancora una volta al lavoro del neurologo J. Jaynes, *The Origin of the Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, cit. (trad. it. cit.).
3. Si veda F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, a cura di D. Borchmeyer, Francoforte sul Meno, Insel, 1983 (trad. it. *Il caso Wagner*, in Id. *Scritti su Wagner*, Milano, Adelphi, 1998, pp. 161-206).
4. F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, cit., p. 458 (trad. it. *Richard Wagner*, cit., p. 107). Tra l'altro Nietzsche prosegue il suo corso di pensieri come segue: «Qualcosa che gli antichi Elleni non solo avevano compreso, ma che anche esigevano da se stessi».
5. M. Weber, *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*, in Id. *Anhang zu Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1956, p. 928. Purtroppo la sociologia musicale di Weber è rimasta allo stadio di frammento senza andare oltre i confini di una sociologia della tonalità e della costruzione di strumenti.

6. Si veda F. Schneider, *Welt, was frag ich nach dir? Politische Porträts großer Komponisten*, Lipsia, Reclam, 1988, pp. 13-27; U. Bermbach, *Wo Macht ganz auf Verbrechen ruht. Politik und Gesellschaft in der Oper*, Amburgo, Europa Verlag, 1997, cap. 1.
7. Si veda al riguardo P. Rummenhöller, *Einführung in die Musiksoziologie*, Wilhelmshaven, Heinrichshofen, 1978, pp. 201 sgg: «la messa in musica beethoveniana dell'*Inno alla gioia* riesce di gran lunga troppo affermativa, troppo fortemente auto-confermativa [...]. È come se ciò che manca alla liberazione dell'essere umano qui e ora dovesse essere continuamente suggerito, però è così, mediante una conferma troppo gridata. [...] Dopo la Nona Beethoven ha poi imboccato altre strade, nei suoi tardi quartetti e pezzi per pianoforte, strade dalle quali non si leva più alcun messaggio diretto all'umanità».
8. Le orchestre di corte con cui tra gli altri lavorarono Haydn, Mozart, Stamitz e altri ancora disponevano nel migliore dei casi di venti-trenta strumentisti; Beethoven aveva bisogno, per una sinfonia, di circa quaranta di loro e per la Nona addirittura di più di sessanta; alla fine del diciannovesimo secolo, con le grandi composizioni musicali di Richard Strauss e le sinfonie di Gustav Mahler, un'orchestra all'altezza dei tempi doveva disporre di almeno cento musicisti. In occasione della prima esecuzione dell'Ottava sinfonia (1906) di Gustav Mahler vennero impiegati addirittura mille interpreti (da cui deriva anche l'appellativo attribuitole).
9. R. Wagner, *Brief an Nietzhammer* (1808), in Id., *Werke*, XIX, *Briefe*, vol. I, p. 194 (trad. it. *Lettere*, Bari-Roma, Laterza, 1972, p. 58).
10. Si veda al riguardo il primo scritto di Nietzsche, che si legge ancor oggi con emozione, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), con una prefazione di R. Wagner (trad. it. *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 2000).
11. U. Bermbach, *Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie*, Francoforte sul Meno, Fischer, 1994, pp. 146-67.
12. Si veda E. Krippendorff, *Richard Wagners Ring-Parabel von den Aporien der macht und ihres Staates*, in Id., *Politische Interpretationen*, cit., pp. 72-94.
13. Bermbach, *Der Wahn des Gesamtkunstwerks*, cit., p. 172.
14. Un famoso cantante mi disse una volta di sentirsi quasi superfluo nel cantare Wagner giacché la musica procede anche senza di lui che, in un certo senso, non è altro che uno dei tanti strumenti, la cui assenza in un primo tempo non sarebbe notata, al contrario dei ruoli musicali caratteristici delle opere mozartiane, in cui il cantante deve imporsi come partner dialogico della musica nonché come carattere musicale in relazione agli altri cantanti.
15. Il fatto che questo "crepuscolo degli dèi"/visione da fine del mondo (da cui, come veniva presupposto dall'idea originale del previsto "festival", avrebbe dovuto prendere il via la totale rinascita sociale e politica) contenga un'intima e oscura relazione di parentela con la visione, messa in pratica da Hitler, del sacrificio del popolo tedesco è stato tematizzato da J. Köhler, *Wagners Hüter. Der Prophet und sein Vollstrecker*, Monaco, Blessing, 1997.

16. Esiste una caricatura particolarmente pregnante dell'arroganza senza eguali di Wagner. Davanti alla torre pendente di Pisa osservò: «Dopo i gloriosi successi di Bayreuth, Lipsia e altre innumerevoli città tedesche mi sarei aspettato un inchino un po' più profondo».
17. Citazione da Massimo Mila, *L'arte di Verdi*, Torino, Einaudi, 1980, p. 306.
18. Si racconta che Verdi tenesse nascosta fino alla prima l'aria più celebre del *Rigoletto* (1851), «La donna è mobile», mettendone a conoscenza perfino i cantanti solo all'ultimo minuto, in modo che non divenisse in anticipo un motivo in voga. Ancora oggi in Italia non è per nulla insolito che qualcuno canticchi o fischietti tra sé e sé per strada o al mercato una melodia di Verdi.
19. Si veda B. Pauls, *Giuseppe Verdi und das Risorgimento. Ein politischer Mythos im Prozeß der Nationenbildung*, Berlino, Akademische-Verlag, 1996; *Verdi-Theater*, a cura di U. Bermbach, Stoccarda-Weimar, Metzler, 1997.
20. Si veda D. Schnebel, *Die schwierige Wahrheit des Lebens-zu Verdis musikalischem Realismus*, in «Musik-Konzepte», 10, 1979, pp. 65 sg.
21. H. Eisler, *Gespräche mit Hans Bunge*, in Id., *Gesammelte Werke*, serie III, vol. 7, Lipsia, Deutsche Verlag für Musik, 1975, p. 189.
22. Citato secondo H. Gal, *Giuseppe Verdi und die Oper*, Francoforte sul Meno, Fischer, 1982, pp. 102, sg.
23. Per correttezza citiamo qui una voce famosa la quale vede come insita nello stesso mondo operistico italiano la decadenza del Risorgimento. Il musicologo italiano Luigi Rognoni scrive: «Forse in questo tendere collettivo e cieco all'opera, come è caratteristico della produzione musicale offerta alle masse italiane nel diciannovesimo secolo, si riflette già qualcosa di quel processo di alienazione dell'individuo nella massa di cui oggi parlano Adorno e Horkheimer. [...] L'identificazione sia con un'entità collettiva che con la figura onnipotente di un duce garantisce al singolo un surrogato di ciò che nella realtà gli viene a mancare. Probabilmente nell'effetto politico ed economico del culto dell'opera possiamo intravedere anche una radice ontogenetica inconsapevole del fallimento del nostro Risorgimento, o addirittura una parte delle cause che finirono per portare al fascismo, come in Germania il culto wagneriano al nazismo». Hans Mayer, a cui è stato sottoposto nel corso di un colloquio questo brano, ritiene questa tesi semplicemente "falsa" e insiste invece sulla tesi dell'"opera democratica" di Verdi, sul carattere illuministico e sulla grande tradizione democratica da lui proseguita («Musik-Konzepte», 5, 1978, pp. 74 sg.).
24. Op. cit., p. 110.

Capitolo 24

1. W.A. Mozart, *Briefe*, a cura di W. Hildesheimer, Francoforte sul Meno, Insel, 1990, p. 38 (trad. it. in *Lettere*, a cura di E. Ranucci, Milano, Guanda, 1981, p. 87).

2. W. Hildesheimer, *Mozart* (1977), Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1980, pp. 376 sg. (trad. it. *Mozart*, Milano, Rizzoli, 1998, pp. 396, sg.).
3. Si veda G. Knepler, *Wolfgang Amadé Mozart*, Berlino, Henschel, 1991, pp. 28 sg. (trad. it. *Mozart*, Milano, Ricordi, 1995, p. 31).
4. Ivi, p. 30 (trad. it. *Mozart*, cit., p. 33). Mozart stava seriamente pensando, e a ciò fa qui riferimento Haydn, di accettare un invito a recarsi a Londra.
5. Particolarmente utile, non da ultimo per i profani, G. Knepler, *Geschichte als Weg zum Musikverständnis*, Lipsia, Reclam, 1982.
6. *The Day the Music Died*, in «The Times», 29 dicembre 1981.
7. Si veda al riguardo il mio modesto contributo, *Könnte-oder-sollte-es eine-"Musikpolitik" geben?*, Congresso "Musica e politica", Vienna, 14-17 gennaio 1991 (atti).
8. Schneider, op. cit., pp. 390-422, delinea la ben diversa rilevanza politica della musica di Schönberg, rimandando all'«aspetto storico qualitativamente nuovo del politico in relazione alla musica», che consisterebbe nella pretesa di tener ferma «la realizzazione perseverante ed emancipatoria dell'atto creativo soggettivo» contro tutte le forme di mercificazione e di livellamento del gusto musicale, «anche come visione di un'alternativa umana musicalmente articolata alla rifiutata prassi sociale borghese».
9. Si veda B. Schmidt, *Der ethische Aspekt der Musik. Nietzsches "Geburt der Tragödie" und die Wiener klassische Musik*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 1991, pp. 11 sg.
10. Ivi, p. 12.
11. Si veda R. Hübner, *Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik*, Monaco, Beck, 1994, pp. 26-41.
12. W. Willaschek, *Mozart-Theater. Vom Idomeneo bis Zauberflöte*, Stoccarda-Weimar, Metzler, 1995, p. 295.
13. Citato secondo F. Hennenberg, *Wolfgang Amadeus Mozart*, Lipsia, Reclam, 1976, p. 156.
14. Lettera a Zelter, 9 novembre 1829.
15. Platone, *Leggi*, II libro, 653-660.
16. Si veda al riguardo la leggenda narrata da Heinrich von Kleist *Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik*.
17. Si veda riguardo a questo plesso tematico J. Hermand, *Konkretes Hören. Zum Inhalt der Instrumentalmusik*, Berlino, Argument-Verlag, 1981.
18. Si veda per es. J. Diamond, *Lebensenergie in der Musik*, Zurigo, Martin, 1983.

19. Schmidt, op. cit., p. 20.
20. *Zu Gottfried Körners Aufsatz über Charakterdarstellung in der Musik* (1795), in F. Schiller, *Ein Lesebuch für unsere Zeit*, a cura di J. Heininger, Berlino, Aufbau, 1993, pp. 205-208.
21. Con le vittorie di Napoleone e il dominio francese militarmente fallito dell'«Egalité» era richiesto un altro tipo di musica, una musica «chiassosa». Le modalità tonali vennero calibrate diversamente, si costruirono strumenti nuovi e più potenti; i violini e gli archetti, ad esempio, vennero modificati e con la nuova accordatura acquisirono una potenza sonora tre volte superiore rispetto ai tempi di Mozart. La musica (compreso Beethoven) «aveva ora da espletare una funzione totalmente diversa rispetto al passato: essa non doveva più consistere in un linguaggio complicato, atto a una forma di comunicazione tra intenditori ed esperti appositamente formati, bensì doveva risvegliare sentimenti e così raggiungere e toccare il numero più grande possibile di esseri umani in modo eguale e con la massima semplicità. Tutto il parlato dovette essere eliminato giacché la capacità di comprensione viene a dipendere dal livello di preparazione culturale, settore in cui le classi sociali superiori disponevano pur sempre di un notevole vantaggio» (Gunthard Born, *Mozarts Musiksprache*, Monaco, Kindler, 1985, p. 126).
22. H.J. Ortheil, *Mozart, im Inneren seiner Sprache*, Francoforte sul Meno, Fischer, 1982, p. 129.
23. G. Knepler, op. cit., p. 123 (trad. it. cit., p. 129).
24. Un'interpretazione acuta e avveduta del *Flauto magico* nel contesto dell'illuminismo è quella di J. Starobinski, 1789. *Die Embleme der Vernunft*, Paderborn, Schöningh, 1981, pp. 152-174 (trad. it. *1789: i sogni e gli incubi della ragione*, Milano, Garzanti, 1991).
25. Che questa contenga anche dimensioni simboliche (fuoco/acqua-oro) viene sottolineato da Born, op. cit., p. 326.
26. Si veda K. Küster, *Mozart. Eine musikalische Biographie*, Stoccarda, Deutsche Verlag Anstalt, 1990, pp. 356-371; Willaschek, op. cit.
27. G. Knepler, op. cit., p. 162. (trad. it. cit., p. 170).
28. Si veda ivi, pp. 268 sgg. (trad. it. cit., pp. 257 sgg.).
29. I. Negel, *Autonomie und Gnade. Über Mozarts Opern*, Monaco, Hauser, 1985, p. 94.
30. Ivi, p. 40.
31. Si veda Born, op. cit., pp. 111 sgg.
32. V. Braunbehrens, *Mozart in Wien*, Monaco, Piper, 1988, p. 259.
33. Ivi, p. 51.

34. Ivi, p. 359.

35. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, a cura di H. Gollwitzer, Francoforte sul Meno, 1967, pp. 147 sgg. (trad. it. *Dogmatica ecclesiale*, Bologna, Il Mulino, 1968, pp. 180-183). Senza volere (e potere) qui darne una giustificazione, si può asserire che esiste senz'altro un'interna connessione tra la venerazione teologica di Mozart da parte di Barth e il suo atteggiamento privo di compromessi nei confronti del Terzo Reich, che fece di lui il padre spirituale del movimento di resistenza della "Bekennenden Kirche" e del "manifesto di Barmer" del 1934, a prescindere poi dal suo ruolo di figura esemplare per Helmut Gollwitzer.



- 4 FEB. 2003

Indice

L'arte di non essere governati

Prefazione	7
1. Critica della politica	9
2. La scoperta della politica attraverso il teatro	18
3. Socrate e la scoperta della filosofia politica	30
4. Attualità politica di Platone	41
5. La guerra del Peloponneso	50
6. Astrazione e dominio	62
7. «Small is beautiful»	74
8. Lao-tzu, Confucio, Ashoka	87
9. Gandhi: la più radicale critica della politica	101
10. Vendetta e politica	114
11. Onore e disonore intellettuale	123
12. Gli artisti e la guerra	140
13. Educazione estetica	149
14. Arte e memoria	161
15. Che cosa significa orientarsi nella storia?	171
16. Destra e sinistra	181
17. «La vera politica non può procedere di un passo senza aver prima reso omaggio alla morale»	195
18. L'atteggiamento scientifico	206
19. La prospettiva femminista	220
20. Critica dell'istituzione militare	230
21. Confucio a Weimar	241
22. La figura esemplare	251
23. Due tentativi di ricostruzione della politica dallo spirito della musica	261
24. La speranza ben fondata della libertà: Mozart	276
Appendice	291
Note	301

Collana «Le terre»

31. Camillo Langone, *Cari italiani vi invidio*.
32. Gabriella Sica, *Poesie familiari*.
33. John Fante, *Sto sulla riva dell'acqua e sogno. Lettere a Mencken (1930-1952)*, introduzione di Michael Moreau. Traduzione di Alessandra Osti.
34. Gore Vidal, *La fine della libertà. Verso un nuovo totalitarismo*, traduzione di Laura Pugno. (3ª ed.)
35. Richard Stengel, *Breve storia della piaggeria*, traduzione di Daniele Ballarini.
36. Tommaso Orsini, *Quintodecimo. I sogni dei fanatici, i paradisi delle sette*.
37. Seamus Heaney, *Beowulf*, a cura di Massimo Bacigalupo. Con un saggio di John R.R. Tolkien. Con testo inglese a fronte.
38. Joel Dyer, *Raccolti di rabbia*, traduzione di Pietro Meneghelli. (Interventi)
39. Anton La Guardia, *Terra Santa, guerra profana*, traduzione di Nazzareno Mataldi. (Interventi)
40. Nafeez Mosaddeq Ahmed, *Guerra alla libertà. Il ruolo dell'amministrazione Bush nell'attacco dell'11 settembre*, traduzione di Pietro Meneghelli. (Interventi)
41. Roberto Galaverni, *Dopo la poesia. Saggi sui contemporanei*. (Scritture)
42. Pier Luigi Celli, *Breviario di cinismo ben temperato*, presentazione di Domenico De Masi. (Scritture)
43. Filippo Tuena, *La passione dell'error mio. Il carteggio di Michelangelo. Lettere scelte 1532-1564*. (Scritture)
44. Gore Vidal, *Le menzogne dell'impero e altre tristi verità. Perché la giunta petrolifera Cheney-Bush vuole la guerra con l'Iraq e altri saggi*, traduzione di Luca Scarlini e Laura Pugno. (Interventi)
45. Philippe Beaussant, *Anche il Re Sole sorge al mattino. Una giornata di Luigi XIV*, prefazione di Giuliano Ferrara. Traduzione di Laura Pugno. (Scritture)
46. Alessandro Spaventa - Fabrizio Saulini, *American Lies. Ascesa e caduta della Enron*. (Interventi)
47. Ekkehart Krippendorf, *L'arte di non essere governati. Politica etica da Socrate a Mozart*, traduzione di Vinicio Parma. (Pensiero)