

Indice-Sommario

prefazione

Uno sguardo retrospettivo xi

parte prima

PRIMA E DOPO L'OTTANTANOVE: LA CRISI DEI PARADIGMI

Il buco oltre il quale c'è qualcosa, p. 3 – *Questo mondo senza morale*, p. 7 – *Sì, il comunismo vincerà ma barando alla roulette*, p. 11 – *Il nuovo contratto sociale*, p. 14 – *Corre così in fretta e pare immobile*, p. 18 – *Se hai le vertigini sei malato di moderno*, p. 22 – *Dietro la bandiera nera dei disperati*, p. 25 – *E la Storia fece cortocircuito*, p. 30 – *Marx ti sei confuso: parola di Croce*, p. 36 – *Un Aron «per il povero»*, p. 41 – *Lasciate che i giovani vadano a Popper*, p. 44 – *Non desiderare Marx più di Marx*, p. 48 – *Et voilà Ortega y Gasset*, p. 53 – *Voglio godere niente chiacchiere*, p. 56 – *Un musicista pazzo è in tutti noi*, p. 60 – *Non scacciate il mito dai laboratori*, p. 64 – *Nessuna fede ci salverà*, p. 68 – *Contro l'ovvio*, p. 71 – *Sotto le macerie del comunismo*, p. 75 – *Nel cuore del tempo*, p. 82 – *Nel segno di Nietzsche*, p. 87 – *I due volti dell'amore*, p. 93 – *L'Occidente di Asor Rosa*, p. 99 – *La sfida di fine millennio*, p. 106 – *Sulle macerie di un sogno*, p. 112 – *I volti del moderno*, p. 119 – *Al capezzale della prima Repubblica*, p. 127 – *Ma il socialismo non è ancora morto*, p. 131 – *Ai limiti della verità*, p. 134 – *Il mito dentro la ragione*, p. 139 – *Alla ricerca dell'uguaglianza*, p. 145 – *Bobbio e la questione degli intellettuali*, p. 150 – *Tra chip, robotica e alta tecnologia il sindacato sfida il Duemila*, p. 153 – *L'altra Italia*, p. 156 – *Le parole per dire cosa sarà di noi*, p. 160 – *In mezzo ai senza Dio*, p. 164 – *Un Socrate sempre solo*, p. 167 – *Centrosinistra buttato a mare*, p. 170 – *La ragione che aveva torto*, p. 173 – *Sillabo e religione civile*, p. 176 – *Il Novecento alle spalle*, p. 179 – *Le politiche della vita*, p. 182 – *Tribalismo e modernità*, p. 185 – *La comunicazione di fine millennio*, p. 188 – *Breviario laico del vivere bene*, p. 191 – *Popper di tutti*, p. 193 – *Liberalismo al plurale*, p. 196 – *La fede per sé e per gli altri*, p. 200 –

La verità della Chiesa non è la verità di tutti, p. 203 – *Uno sguardo dal Sud per ritrovare l'Italia*, p. 207 – *Rivelazioni paradossali*, p. 212 – *Sfide senza fine alle cose ultime*, p. 215 – *Fiore, l'ultimo meridionalista*, p. 220 – *Sguardo inquieto sul '900*, p. 223 – *Shoah la memoria e la coscienza*, p. 227 – *Bretonne, leggere di storia in tempi di storiche polemiche*, p. 230 – *Gobetti padre del socialismo liberale*, p. 233 – *Memorie «senza comunismo»*, p. 236 – *Da Dorso a Capitini quanti tesori sepolti nel catalogo di Laterza*, p. 240 – *L'enciclopedia labirintica di Michel Serres*, p. 242 – *Un filosofo postmoderno*, p. 252 – *Voegelin vs. Popper*, p. 256 – *Fiore, la libertà degli antichi e dei moderni*, p. 267 – *Giovanni Cera, uno sguardo consapevole sull'esistenza e sulla «gratuità»*, p. 270 – *Intorno a Nietzsche*, p. 273 – *Moderno: gli italiani lo pensano meglio*, p. 276 – *Basta una vittima per parlare con Dio?*, p. 279 – *Quei filosofi a lezione di democrazia*, p. 283 – *A Dioniso non piaceva danzare*, p. 289 – *Schmitt e Kojève, la politica a chiare lettere*, p. 294 – *Fiore, l'urgenza della politica nell'approdo al liberalsocialismo*, p. 301 – *Ma il comunismo non può essere ridotto ad un «complotto»*, p. 304 – *La destra di Fisichella, un «partito della nazione» radicato nel Risorgimento*, p. 308 – *Salvadori: la sinistra deve leggere una «questione sociale» inedita*, p. 312 – *La democrazia non è ideologia. Canfora dimentica Marx e due secoli di filosofia politica*, p. 315 – *Bedeschi, un liberalismo con troppi omissis*, p. 319 – *Kant ha vinto o ha perso? A duecento anni dalla morte le risposte degli studiosi*, p. 322 – *Militanza e coscienza storica: la lezione di Mario Miegge*, p. 325 – *Il discorso sull'identità nell'epoca della crisi ecologica*, p. 328 – *Il marxista Losurdo e la vittoria del liberalismo*, p. 331 – *Il limite dell'école barisienne*, p. 334.

parte seconda

RIFLESSIONI D'OCCASIONE

Non di solo papa, p. 339 – *Ripensare la Sinistra*, p. 345 – *La sinistra che non c'è*, p. 351 – *Sulle macerie della grande illusione*, p. 356 – *Il test jugoslavo*, p. 360 – *Occidente attento: blindarsi non serve*, p. 363 – *Se l'etica cattolica ostacola lo sviluppo*, p. 366 – *Informazione e democrazia*, p. 369 – *La verità assoluta non è democrazia*, p. 372 – *La «rivoluzione liberale» della sinistra*, p. 375 – *Anche Kant contro la guerra*, p. 378 – *Un futuro con il volto di Hiroshima*, p. 381 – *Ora ci vogliono regole nuove*, p. 383 – *La sfida della socialdemocrazia*, p. 386 – *Capita-*

lismo e solidarietà, p. 390 – *Difesa dei diritti umani e ripudio della guerra*, p. 393 – *La religiosità colta e quella popolare*, p. 396 – *Pensare in grande*, p. 399 – *Gli spettri di un continente*, p. 402 – *Cassano antico? No, postmoderno*, p. 407 – *Scienza, rivolta ingenua*, p. 411.

Indice dei nomi 415

Notizia sull'autore 425

prefazione

Uno sguardo retrospettivo

Composti nell'arco di un venticinquennio (1980-2005), gli scritti raccolti in questo volume documentano una pratica, a suo modo, militante della filosofia, intessuta di interventi rivolti per lo più al pubblico di tre quotidiani meridionali – “La Gazzetta del Mezzogiorno”, il “Quotidiano di Brindisi-Taranto-Lecce”, il “Corriere del Mezzogiorno” – su libri ritenuti particolarmente significativi nel dibattito culturale del nostro paese o su eventi storico-politici legati alle vicende della sinistra italiana ed europea. Lo sforzo da cui erano mossi era quello di mettere alla prova le risorse euristiche che la cultura della sinistra italiana del dopoguerra (nella varietà delle sue tradizioni storiche e dei suoi paradigmi teorici) riusciva a sprigionare a contatto con le sfide del presente, con le novità e con le rotture rispetto al passato che esso a mano a mano lasciava affiorare. Trasparente in questi scritti è l'obiettivo polemico di demolire stereotipi e pregiudizi diffusi, soprattutto in una fase in cui gli intellettuali di sinistra, salvo rare eccezioni, rifiutavano di guardare in faccia la realtà e di rivedere gli strumenti di analisi e gli schemi di lettura che fino ad allora avevano goduto di un'egemonia pressoché incontrastata. Nell'arco degli anni Settanta l'intreccio tra teoria e politica è una costante della cultura politica della sinistra italiana, come dimostrano i dibattiti che alimentano la battaglia delle idee. Il primo di essi, di carattere teorico-politico, viene inaugurato da N. Bobbio nel 1976 sulle colonne di “Mondoperaio” relativamente all'esistenza o meno di una dottrina marxista dello Stato, in cui intervengono intellettuali e politici del Pci e del Psi (da U. Cerroni a R. Guiducci, da M. Boffa a D. Settembrini, da A. Occhetto a C. Signorile, da P. Ingrao a G. Ruffolo, da G. Vacca

a F. Diaz) e perfino esponenti della c.d. “autonomia operaia” come A. Negri (sulla rivista “aut aut”). Su questa falsariga, nel 1978, Bettino Craxi pubblica sull’“Espresso” il celebre manifesto con cui intende dare vita al «nuovo corso» del socialismo riformista e nel quale rivaluta le correnti non marxiste del movimento operaio europeo, a cominciare da P. J. Proudhon. L’altro dibattito, più propriamente filosofico ma con delle evidenti risonanze politiche, viene avviato dal libro a più voci curato da A. Gargani, *Crisi della ragione* (Einaudi 1979), la cui posta in gioco era il tentativo di aprire il marxismo alla grande cultura europea della crisi che si era sviluppata nel Novecento dalla letteratura alla psicanalisi, dall’architettura alla sociologia, dalla filosofia all’economia politica. Il testo per antonomasia che incarnava questa pulsione di un rinnovamento teorico radicale è *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* di M. Cacciari (Feltrinelli 1976). Ma con la scomparsa di E. Berlinguer si consumerà definitivamente l’illusione degli intellettuali – dentro e fuori il Pci – di coniugare riflessione teorica e strategia politica, innovazione culturale e sperimentazione sociale, scienza critica e trasformazione democratica dello Stato. Praticando l’autonomia del politico, il Pci non ha ormai più alcun bisogno di ricorrere ad un’ideologia filosofica come il marxismo per legittimare la sua marcia di avvicinamento all’area del governo. Naturalmente non è solo la rottura del cordone ombelicale con il marxismo – che paradossalmente non genera un allentamento del “legame di ferro” con l’Unione Sovietica – a segnare questo processo di secolarizzazione del Pci. Ciò che viene meno tra la fine degli anni Settanta e l’inizio degli anni Ottanta è il rapporto tra riflessione intellettuale e prassi politica, che era stato uno dei canali privilegiati della formazione dei gruppi dirigenti dei partiti operai italiani (segnatamente del Pci) e il terreno fondamentale su cui si era saldata la relazione organica tra Pci ed intellettuali. Data da quegli anni la trasformazione del Pci in un ceto di dirigenti e funzionari che, in omaggio alla legge bronzea delle *élite*, si autoprodurrà per linee interne fino

allo scioglimento e alla rinascita come Pds e Ds. Le questioni di teoria e di cultura politica rifluiranno nelle istituzioni accademiche e saranno discusse su riviste come “Il Centauro” e “Laboratorio politico” che non avranno alcuna incidenza sull’elaborazione della strategia politica concreta¹.

Una risposta reattiva alla crisi del marxismo italiano nella molteplicità delle sue espressioni – una crisi che era stata proclamata da L. Colletti a cominciare dalla sua *Intervista politico-filosofica* del 1974 – può considerarsi il volume collettaneo di G. Vattimo e di P. A. Rovatti, *Il pensiero debole* (Feltrinelli 1983). Oggi, a più di vent’anni di distanza, Rovatti afferma che il pensiero debole “gode di buona salute”, poiché il “compito analitico” che lo aveva ispirato è ancora davanti a noi, vale a dire “un compito di rilettura della società attuale e della tradizione di pensiero da cui proveniamo”². Ma è esattamente a un tale compito che il pensiero debole non ha assolto, perché forse non aveva gli strumenti analitici necessari per farlo. Rispetto a *La condizione postmoderna* di F. Lyotard (uscito in Francia nel 1979 e tradotto in italiano nel 1983), che era una descrizione quasi in presa diretta delle mutazioni intervenute nella società capitalista, riassumibili nel “principio della performatività”, e nelle sue forme di vita e di coscienza, non più riconducibili nei confini dei “grandi racconti” della modernità (compreso il marxismo), rispetto a questa descrizione, che utilizzava i risultati più avanzati della filosofia e delle scienze sociali (dalla teoria dei gio-

¹ Istruttiva, in proposito, l’ammissione di B. De Giovanni secondo cui “la storia dell’intellettualità organica al Pci fu una storia in un certo senso illusoria, non di occasioni mancate”, dal momento che divenne chiaro ad un certo punto che “c’era un passaggio bloccato da una dimensione insuperabilmente altra della politica e del partito” (B. De Giovanni, *L’école barisienne? Illusione degli intellettuali di poter incidere sul Pci*, in “Corriere del Mezzogiorno, 30 dicembre 2005).

² P. A. Rovatti, *Ci vuole più pensiero, ma non metafisico*, in AA.VV., *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, a cura di E. Ambrosi, Marsilio, Venezia 2005, p. 86.

chi linguistici di Wittgenstein alla nuova filosofia della scienza fino alla teoria dei sistemi), *Il pensiero debole* da parte sua non era interessato a cogliere i processi di innovazione tecnologica ed informazionale che stavano rivoluzionando il volto della società con i suoi modi di produzione e di consumo e la relativa composizione demografica, ma piuttosto voleva esprimere ed interpretare la profonda esigenza di modernizzazione che era maturata nella cultura italiana, e che si scontrava non solo con una morale patriarcale ancora radicata nei costumi e nella mentalità collettiva, ma con lo stesso pensiero dominante della sinistra ufficiale allergica alle istanze dei “nuovi soggetti” (come allora venivano denominati) quali le donne, i gay, i diversi in generale. Come Vattimo oggi sostiene e a giusta ragione, si trattava di una scelta a favore di “una società non autoritaria, che cerca di fondare ogni «certezza» pratica sul consenso informato e sul dibattito pubblico”³, cioè si trattava di un capitolo della dissoluzione progressiva di ciò che Heidegger chiamava “metafisica”, secondo la quale si dà una verità della “natura umana” ed una verità delle “strutture oggettive del mondo” che la nostra mente sarebbe in grado di rispecchiare. In questa prospettiva, il postmodernismo di Vattimo (e in parte anche di Rovatti) ha un carattere etico-antropologico: scalzare il fondazionalismo della metafisica tradizionale in tutte le sue varianti (in primo luogo la variante del cattolicesimo dogmatico ed autoritario della Chiesa) a favore di una posizione filosofica rivolta a “ri-fondare, nei limiti e con i mezzi a disposizione, e in modi da non contraddire allo scopo finale, tutte le regole della vita collettiva sul principio della negoziazione e del consenso”⁴. Ma che cosa avrebbe potuto significare esattamente in Italia quello che Rovatti chiama “un compito di rilettura della società attuale e della tradizione di pensiero da cui proveniamo”?

³ G. Vattimo, *Le ragioni etico-politiche dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Il bello del relativismo*, cit., p. 82.

⁴ *Ivi*, p. 82.

A ben guardare, questi due punti – indagare la società contemporanea e rivisitare la nostra tradizione di pensiero – si intrecciano l’uno con l’altro, poiché non possiamo cercare di comprendere la società in cui viviamo senza sottoporre ad esame le varie voci che compongono la nostra tradizione culturale e filosofica. Le categorie, i concetti e i codici interpretativi che costituiscono il bagaglio di questa tradizione sono i mezzi stessi attraverso cui intraprendere una “rilettura” dei mutamenti in atto della società e, quindi, un’autocomprensione di noi stessi. Questa circolarità tra tradizione di pensiero (da intendersi sempre al plurale) e investigazione della società implica che il “compito” da affrontare consiste nella decifrazione di ciò che accade volta per volta, nella disamina della situazione contingente, nell’analisi dell’attualità anche la più piattamente congiunturale al fine di estrapolarne, se non degli universali storici, almeno un significato più generale o delle tendenze di media-lunga durata. Che è quanto abbiamo tentato di fare con queste istantanee sul presente che abbiamo consegnato in questo volume al fine di restituire, come in un caleidoscopio, un’immagine unitaria e più nitida del paesaggio intellettuale dell’ultimo venticinquennio. Sotto questo profilo, una risposta non reattiva alla crisi del marxismo avrebbe comportato – accanto alla rivendicazione della legittimità delle istanze etiche di riconoscimento provenienti dai nuovi soggetti e alla loro rielaborazione sul registro di una teoria critica della società (come accadrà in seguito con A. Honneth)⁵ – una riconsiderazione del marxismo (e dei marxismi) alla luce di quanto stava avvenendo nell’Europa della “guerra fredda”, dove ad esempio stava diventando sempre più evidente che la domanda “dov’è il socialismo vero?” – se nella Germania orientale di E. Honecker o in quella occidentale socialdemocratica di H. Schmidt – non aveva più senso. Era questo il tipo di approccio

⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

alla società attuale e alla nostra tradizione di pensiero (in primo luogo il marxismo) che in quegli stessi anni Michel Foucault proponeva, liquidando alla radice quello che ai suoi occhi appariva uno pseudo-problema, vale a dire la questione circa l'esistenza o meno di una teoria marxista dello Stato. Non si dà mai – precisava Foucault – un'essenza in sé dello Stato né una sorta di idea archetipica che si tratterebbe di scoprire sotto le scorie dell'empiria: lo Stato non è né un universale né una fonte autonoma di potere. Esso “non è altro che l'effetto, il profilo, la sagoma mobile di un processo di statalizzazione, o di statalizzazioni incessanti, di transazioni continue, che modificano, spostano, rovesciano, oppure introducono insidiosamente – poco importa – le fonti di finanziamento, le modalità di investimento, i centri di decisione, le forme e le autorità di controllo, i rapporti tra poteri locali ed autorità centrale (...). Lo Stato non è altro che l'effetto mobile di un regime di governamentalità molteplici”⁶. Questa definizione dello Stato, che lo strappa all'essentialismo platonizzante e lo consegna alle “pratiche della governamentalità”, spiega perché al liberalismo non poniamo mai la domanda se è vero o falso, ma semplicemente se è moderato o radicale, se è puro o mescolato con altre esigenze: in breve, al liberalismo di solito si chiede quali sono le regole e i meccanismi di valutazione della sua arte di governare o *governamentalità*. Invece, al socialismo si è inclini a non rivolgere quest'ultimo genere di domande, e ciò perché – ecco la tesi di Foucault straordinariamente sorprendente per gli anni in cui viene enunciata – “al socialismo manca un'intrinseca razionalità di governo e a questa [assenza di] razionalità di governo, che nel socialismo è essenziale e fino a oggi credo insuperata, si sostituisce il *rapporto di conformità a un testo*. E questo rapporto di conformità a un testo, o a una serie di testi, è incaricato di mascherare l'assen-

⁶ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005, p. 75.

za della razionalità governativa”⁷. Soffermiamoci un momento su questa tesi di Foucault, perché, se ben compresa, ci dà la possibilità di afferrare la vicenda della crisi del marxismo in Italia (e non solo in Italia) tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta e segnatamente dopo l'Ottantanove. Foucault ci dice che la vera lacuna del socialismo ha riguardato l'arte complessa del governo, che egli con una formula pregnante chiama “governamentalità”, e che questa lacuna è stata fittiziamente ricoperta dall'ermeneutica scolastica dei testi canonici di Marx, la quale ha assunto varie formulazioni storico-ideologiche: dal *corpus* dottrinario del marxismo-leninismo al maoismo. Potremmo aggiungere che forme dogmatiche di una siffatta teologia politica fondata sulla “conformità al testo” possono essere considerate anche le rielaborazioni teoriche che il marxismo nel corso del Novecento ha ricevuto ad opera dei partiti comunisti occidentali nel loro innesto sul tronco delle rispettive storie nazionali. Per quanto concerne l'Italia, rispetto agli altri sistemi politici occidentali si registra su questo terreno un fenomeno peculiare che spiega la specificità della sinistra italiana e del ruolo che essa ha giocato nella costruzione della democrazia nel nostro paese. Si tratta della riflessione filosofica di A. Gramsci, che non può essere in alcun modo giudicata la variante di un'esegesi teologico-politica improntata alla “conformità al testo”, e la cui filosofia della prassi ha costituito, invece, un'innovazione creativa del paradigma di Marx⁸. Lo storicismo togliattiano, da questo punto di vista, per quel tanto che si è ricollegato alla gramsciana filosofia della prassi, ha inventato, a differenza di quanto è avvenuto negli altri partiti comunisti occidentali, un’“arte del governo” che non era deducibile dai testi sacri del socialismo e con essa una strategia politica in gran parte inedita (la via italiana al socialismo, la democra-

⁷ *Ivi*, p. 90. Il corsivo è nostro.

⁸ Sui limiti della filosofia della prassi di Gramsci e del posto occupato nella storia della cultura italiana ci sia consentito di rinviare al nostro volume, *La crisi del marxismo in Italia. Cronache di filosofia politica (1980-2005)*, il Melangolo, Genova 2006.

zia progressiva, le riforme di struttura, ecc.). Altra cosa, invece, è stato il gramscismo, cioè l'uso ideologico di Gramsci nel secondo dopoguerra da parte degli intellettuali organici diretto a giustificare la strategia politica del Pci legata alle congiunture del momento (un uso che si è protratto fino al compromesso storico dopo la metà degli anni Settanta quando già era stato avviato da parte dei vertici del partito un processo, se non di de-ideologizzazione, almeno di secolarizzazione filosofica che conduceva a legittimare il pluralismo delle opzioni religiose, ideali e culturali)⁹.

La storia della crisi del marxismo si iscrive all'interno di questa persistente domanda ideologica con cui gli intellettuali di sinistra hanno guardato al socialismo reale dell'Urss e delle cosiddette "democrazie popolari", ma anche ai problemi e alle contraddizioni delle società democratiche occidentali. Quasi tutte le vie d'uscita dalla crisi del marxismo – almeno in Italia – o sono rimaste intrappolate in questa ipoteca ideologica che muoveva alla ricerca del "socialismo vero" o per lo più hanno eluso, appiattendosi sulla vulgata del liberalismo, il tema della governamentalità nella molteplicità dei suoi livelli (dallo Stato nazionale al sistema dei rapporti internazionali). In entrambi i casi ciò che non si riusciva a vedere è, per dirla ancora con Foucault, il dato di fatto che non esiste una governamentalità socialista autonoma o, ciò che è la stessa cosa, "una razionalità di governo del socialismo"¹⁰. Non è di secondaria importanza il fatto che

⁹ Sull'influenza di Gramsci sulla cultura italiana del primo ventennio del secondo dopoguerra a partire dall'edizione tematica in sei volumi dei *Quaderni del carcere* promossa da Togliatti (1948-1951), in particolare sulla storiografia (da E. Ragionieri a G. Candeloro, da F. Venturi e L. Valiani a P. Spriano e G. Manacorda per fare solo alcuni nomi), cfr. A. d'Orsi, *Piccolo manuale di storiografia*, Bruno Mondadori, Milano 2002, che parla di "un pericoloso abbraccio con la dogmatica del marxismo-leninismo sovietico o [di] un certo settarismo che ha ostacolato, se non impedito, il confronto con l'intellettualità «democratica», cioè progressista ma non marxista" (p. 135).

¹⁰ Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 89.

Foucault sia stato tra i primi intellettuali in Occidente a prendere sul serio *Arcipelago Gulag* di A. Solženicyn e a comprendere – insieme con i “nouveaux philosophes” come A. Glucksmann – l’essenza del sistema totalitario sovietico, fino al punto di impiegare la formula “arcipelago carcerario” in *Sorvegliare e punire*¹¹. Su questo terreno – la critica del totalitarismo dell’Urss – si può misurare la distanza abissale tra Foucault e quegli intellettuali di sinistra che perfino dopo l’Ottantanove in Italia (ma anche in Francia e altrove) non hanno sentito il bisogno di prendere congedo dall’illusione del comunismo sovietico. Vista sotto questa luce, la recente vicenda connessa alla mancata traduzione in Germania da parte dell’editore bavarese Beck del libro di L. Canfora, *La democrazia. Storia di un’ideologia* (Laterza, Roma-Bari 2004), è davvero grottesca. E ciò non tanto perché, come sostengono V. Zaslavsky e S. Luzzatto con argomentazioni diverse, Canfora ignorerebbe i crimini di Stalin e pertanto si renderebbe responsabile di una percezione distorta di ciò che è stato il “socialismo reale”¹², quanto piuttosto perché, come abbiamo tentato di mostrare nella recensione raccolta in questo volume, non si può scrivere una storia della democrazia in Europa (comprese le cosiddette “democrazie popolari”) senza chiarire i presupposti filosofico-politici su cui si regge il concetto di democrazia, vale a dire senza chiarire che cosa cambia relativamente alla sua semantica nel passaggio dagli antichi ai moderni e segnatamente in relazione a ciò che Foucault descrive quando si passa dal sistema di governo della ragion di stato al liberalismo del *laissez-faire* del XVIII secolo e a quello dell’economia

¹¹ Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, p. 328. Sul ruolo di Solženicyn nella cultura francese relativamente alla critica del totalitarismo che in essa si sviluppa negli anni Settanta del Novecento, ci permettiamo di rinviare al nostro lavoro, *La crisi del marxismo in Italia*, cit.

¹² V. Zaslavsky, *Processo a Stalin, in nome della democrazia*, in “Corriere della sera”, 23 novembre 2005; S. Luzzatto, *Assolvere Stalin, negazionismo all’italiana*, in “Corriere della sera”, 24 novembre 2005.

politica o del *Polizeistaat* del XIX secolo. Ma soprattutto non si può scrivere una storia della democrazia dell'Europa del XX secolo senza riconoscere che i regimi totalitari hanno segnato una catastrofe politica e morale che ha avuto profonde ripercussioni sulle democrazie costituzionali del secondo dopoguerra e sulle forme dello Stato di diritto su di esse fondate. Comunque, per tornare ancora a Foucault, di fronte agli esiti repressivi ed illiberali del sistema sovietico e congiuntamente di fronte agli esiti diversificati del *welfare State* nelle democrazie occidentali, egli prende atto già alla fine degli anni Settanta del secolo scorso che occorre sul piano epistemologico un cambiamento di terreno per affrontare la questione del socialismo e nello stesso tempo per comprendere le nuove forme che il liberalismo va assumendo nelle società capitalistiche avanzate. Paradossalmente Foucault dà ragione ad autori come von Mises, Hayek e gli "ordoliberali" tedeschi (questi ultimi a cavallo tra gli anni Quaranta e Cinquanta si raccolgono attorno al cancelliere tedesco Ludwig Erhard), i quali negano che vi sia una "razionalità economica" del socialismo. Questo significa anzitutto che una tale razionalità non si trova nascosta – miracolosamente pronta per essere enucleata – nei testi canonici del socialismo, ma va *toto coelo* inventata¹³, e, ciò che più conta, che "il socialismo può essere attuato solo innestandolo su vari tipi di governamentalità" e che "nel caso della governamentalità liberale, il socialismo e le sue forme di razionalità svolgono il ruolo di contrappeso, di correttivo, di palliativo rispetto a dei pericoli interni"¹⁴. Pertanto, non si può comprendere nulla di ciò che per la socialdemocrazia tedesca è stata Bad Godesberg (1958) se non si coglie l'assoluta novità teorico-politica del neoliberalismo che si afferma nell'immediato secondo dopoguerra in due grandi varianti: da un lato l'economia sociale di mercato, un'espressione coniata attorno al 1952-53 da Müller-Armack, consigliere del cancelliere Erhard,

¹³ Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 91.

¹⁴ *Ivi*, p. 89.

e dall'altro l'anarco-capitalismo americano, quella corrente economica che sulla scia di Hayek, come un fiume sotterraneo, criticherà ogni intervento di tipo keynesiano-beveridgiano dello Stato nell'economia. In entrambe le versioni il neoliberalismo non ha nulla a che fare con il liberalismo tradizionale di Adam Smith, ma nemmeno, precisa Foucault, con "la società di mercato" e neppure con "il Gulag a misura – insidiosa – del capitalismo"¹⁵. Il problema che esso tenta di risolvere – seppure con modalità diverse e perfino opposte nel modello tedesco e nel modello americano – è quello di "regolare l'esercizio globale del potere politico in base ai principi di un'economia di mercato" o, ciò che è la stessa cosa, "di mettere in relazione, di riferire, di proiettare su un'arte generale di governo i principi formali di un'economia di mercato"¹⁶. Soprattutto nella sua variante tedesca, questa forma di neoliberalismo analizzata da Foucault – che ha una lunga storia che prende le mosse dalla Germania degli anni Venti-Trenta del Novecento (la scuola di Friburgo) e dall'Austria di von Mises e Hayek e che trova nel convegno di Parigi del 1939 intitolato "Colloque Walter Lippmann" uno dei momenti di massima consapevolezza teorica e metodologica¹⁷ – getta luce sul progetto di fondo da lui perseguito alla fine degli anni Settanta. In ciò ancora una volta possiamo scorgere la mossa filosofica straordinariamente innovativa che smarca questo autore dagli intellettuali di sinistra del tempo. Di fronte a questi ultimi, soprattutto una volta crollato il "socialismo reale", si presentavano due possibilità, non necessariamente alternative l'una all'altra: o mettere in discussione l'atteggiamento aprioristico della "conformità al testo" volgendosi alla conoscenza scientifica dei processi economico-sociali ed antropologici che nel frattempo si erano affermati nel seno delle società occidentali, o tentare di risalire attraverso un approccio genealogico-decostruttivo alla formazione e alla metamorfosi – fino alla loro

¹⁵ *Ivi*, p. 114.

¹⁶ *Ivi*, p. 115.

¹⁷ *Ivi*, pp. 116-132.

crisi attuale – delle categorie che costituiscono la trama del weberiano “razionalismo occidentale”, stretta attorno al nodo gordiano di sovranità dello Stato e logica del mercato. Una strada quest’ultima che – sia detto tra parentesi – con grande coerenza e rigore è stata percorsa da un filosofo come Jacques Derrida. Queste due strade, che sotto molti aspetti sono in ultima istanza convergenti, implicavano due cambiamenti epistemologici tra loro intimamente correlati: da un lato un’analisi del totalitarismo – di ciò che queste esperienze assolutamente inedite hanno rappresentato nelle società occidentali – da non delegare, come purtroppo è avvenuto, quasi esclusivamente agli storici di professione, ma tale da incrociare le molteplici dimensioni filosofiche, intellettuali, statuali, economiche e sociali che hanno preso corpo nelle contraddizioni della storia della modernità; dall’altro lo sforzo di interpretare l’esaurimento in atto delle politiche “redistributive” proprie del *welfare State* e le dinamiche di crisi e di trasformazione che si andavano delineando in direzione di nuova rivoluzione capitalistica, legata alle tecnologie della conoscenza e della comunicazione/informazione, la quale annunciava la globalizzazione economica e con essa le istanze di “riconoscimento” etico-culturale provenienti da soggetti alla ricerca della loro peculiare identità (di genere, razza, cultura). Il primo cambiamento epistemologico avrebbe comportato quella che Ruth Anna Putnam e Hilary Putnam hanno chiamato, riferendosi a J. Dewey, la “difesa epistemologica della democrazia” per indicare un concetto di democrazia che non può limitarsi alla periodicità della scadenza elettorale, e che non può fare a meno di una “consultazione” e di una “discussion” la più informata e larga possibile in grado di mettere in luce i bisogni e i problemi sociali¹⁸: un concetto di democrazia che, per di più, non intende delegare la conoscenza e la decisione agli “esperti”,

¹⁸ H. Putnam, *Etica senza ontologia*, parte seconda, “Illuminismo e pragmatismo”, cap. I, trad. it. di E. Carli, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 156.

come Dewey rivendicava in polemica con quel Walter Lippman al quale era intitolato il convegno parigino del 1939 in cui Foucault ravvisa il manifesto teorico-politico di un liberalismo “positivo” o “sociologico” o, come anche egli dice, di un liberalismo proteso verso la *Vitalpolitik* (l’espressione è di A. Rüstow), la politica della vita o *biopolitica*, cioè una politica che punta a “fare del mercato, della concorrenza, e dunque dell’impresa, quella che si potrebbe chiamare la potenza che dà forma alla società”¹⁹. Anche su questo punto la lezione di Foucault è restata solitaria e senza eredità. Egli negli ultimi anni era alle prese con la nuova morfologia della società globale nel passaggio dalle politiche “redistributive” a quelle del “riconoscimento” e al centro di questo passaggio scorgeva quella che definiva, con una locuzione mutuata dalla Grecia classica, la “cura di sé” (*epimeleia heautou*), in una parola l’importanza fondamentale del principio del soggetto²⁰. Era questa la faccia nascosta del neoliberalismo o, meglio, Foucault focalizzava, senza averne forse piena consapevolezza, l’ambivalenza delle mutazioni antropologiche che le politiche del neoliberalismo cominciavano a produrre sul lungo periodo, non più riconducibili ad “una società che potremmo definire «alla Sombart», e cioè una società dell’omologazione, di massa, dei consumi, dello spettacolo, e così via”²¹, ma ad “una società orientata (...) verso la molteplicità e la differenziazione delle imprese”²². Ad un’analisi attenta, il soggetto che si prende cura di se stesso nell’accezione etica più comprensiva del termine – che mira ad un’autorelazione positiva con se

¹⁹ Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 131. Sulla polemica deweyana contro la “tecnocrazia” propugnata da Lippmann, oltre al libro citato di Putnam, ci sia consentito di rinviare al nostro saggio, *John Dewey: filosofia e democrazia*, Introduzione a J. Dewey, *Liberalismo e azione sociale*, a cura di F. Fistetti, Ediesse, Roma 1997.

²⁰ M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

²¹ Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 131.

²² *Ivi*, p. 132.

stesso e ad un riconoscimento della sue capacità morali, oltre che del suo ruolo sociale, da parte degli altri – appare essere lo stesso soggetto di cui si occupa la teoria del capitale umano dei neoliberali americani (Th. Schultz, G. Becker, ecc.): il soggetto esso stesso impresa. Per costoro il lavoro non è più, secondo la tradizionale definizione dell'economia classica e di Marx, “una merce ridotta per astrazione alla vecchia forza-lavoro e al tempo impiegata per utilizzarla”, ma, per dirla con G. Deleuze, è una “macchina” e simultaneamente “un flusso di salari”, cioè, spiega Foucault, “una macchina che non si può separare dal lavoratore in quanto tale, il che non significa esattamente (...) che il capitalismo trasforma il lavoratore in macchina, e dunque lo aliena”²³. Siamo, così, di fronte ad un rivolgimento dell'antico *homo oeconomicus*, che era un semplice partner dello scambio e un mero calcolatore dell'utilità attesa, e che ora è diventato l'imprenditore di se stesso, “che in quanto tale è il proprio capitale, il produttore di sé e la fonte dei [propri] redditi”²⁴.

Tuttavia, mentre gli esponenti più avvertiti della sinistra europea e mondiale come J. Habermas, Ch. Taylor, M. Walzer, A. Honneth, U. Beck, Z. Bauman, A. Caillé, N. Fraser, sia pure seguendo percorsi diversi, si sforzano di cogliere queste trasformazioni epocali che Foucault aveva intuito già alla fine degli anni Settanta del Novecento, non così gli intellettuali italiani postmarxisti. Anche quando mostrano di rifarsi a Foucault, o ripropongono sotto mentite spoglie la teologia politica della “conformità al testo” come A. Negri e M. Hardt di *Impero* oppure si inventano una biopolitica che è un miscuglio tra Carl Schmitt, W. Benjamin e R. Girard, diretta a ripristinare un'idea assoluta ed incondizionata di sovranità come in G. Agamben o a espellere dalla “communitas” ogni dimensione di gratuità e di dono a favore di strategie immunitarie e di securizzazione promosse da una comunità ridotta ad una società di individui dedi-

²³ *Ivi*, p. 185.

²⁴ *Ivi*, p. 186.

ti all'autoconservazione della propria vita biologica, come in R. Esposito²⁵.

Ecco, quindi, che con il pensiero debole di Vattimo e con ciò che segue sul piano della cultura filosofica (intesa in senso lato anche come autocoscienza della propria storia etico-politica e del proprio futuro) resta disatteso proprio "il compito di rilettura della società attuale e della tradizione di pensiero da cui proveniamo", a cui si riferiva Rovatti. Inizia da lì una dissociazione tra economia e cultura, tra filosofia e politica, tra società civile e analisi del presente che è ancora ben lungi dall'essersi saldata.

²⁵ Rinviamo su questo aspetto a Fistetti, *La crisi del marxismo in Italia*, cit.

parte prima

Prima e dopo l'Ottantanove:
la crisi dei paradigmi

*Il buco oltre il quale c'è qualcosa**

È merito di Giorgio Colli (prematuramente scomparso nel 1979) e del suo allievo Mazzino Montinari se oggi disponiamo di un'edizione critica delle opere complete di F. Nietzsche, tuttora in via di pubblicazione presso Adelphi, che abbraccerà trentatré volumi in otto sezioni di cui ne sono usciti solo diciannove. È un lavoro colossale, che richiederà ancora molti anni prima che sia portato a conclusione. Tanto più apprezzabile se si pensa allo stato lacunoso e alla inattendibilità scientifica delle edizioni precedenti, contrassegnate da numerose omissioni, interpolazioni e divisioni arbitrarie ad opera della sorella di Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, responsabile in larga misura della leggenda reazionaria di un Nietzsche precursore del pangermanesimo e dell'antisemitismo nazista. I saggi ora raccolti da Montinari (*Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1981), strettamente legati alla sua attività filologica, propongono un'interpretazione rigorosamente storica, esente da elementi attualizzanti e banalmente ideologici. L'avvertenza di Montinari è di non confondere senso storico e storicismo: mentre il primo esige una lettura lenta dei testi al fine di potenziare la nostra capacità di assimilazione critica dei problemi del passato e di misurarne la distanza dal presente, il secondo appiattisce le differenze e le scansioni del processo in una dimensione continua ed omogenea. Perciò, Montinari si preoccupa di elaborare una sorta di guida introduttiva a Nietzsche illuminando alcuni momenti cruciali della sua riflessione intellettuale nel loro intimo intreccio con le avventurose vicende della sua vita culminata tragicamente nella follia. Essenziale è il rapporto con Wagner. Era stato Nietzsche a fare del suo libro sui greci, del suo esordio filosofico, la *Nascita della tragedia*

* «La Gazzetta del Mezzogiorno», 18 luglio 1981

dallo *spirito della musica*, un libro wagneriano (e schopenhaueriano); e impregnate di wagnerismo sono le «Inattuali», specie la quarta (*Richard Wagner a Bayreuth*), ove ritroviamo una concezione pedagogica dell'arte chiamata a rifondare l'uomo e le istituzioni esistenti: un motivo tipicamente quarantottesco e vagamente socialisteggiante, proprio del Wagner «radicale» di *L'arte e la rivoluzione* e di *L'opera d'arte dell'avvenire*. Ma già questo scritto segna il distacco da Wagner, che intanto aveva intrapreso una direzione religiosa e cristiana, schopenhaueriana e buddhista, la direzione del *Parsifal*. Con la quarta «Inattuale» Nietzsche tentava d'impedire la svolta mistica dell'amico, intendendo la musica dei maestri tedeschi – e di Wagner in particolare – come un «ritorno alla natura» contro le convenzioni e come una restaurazione del «sentimento giusto» contro «ogni estraneazione artificiale e incomprendibilità fra uomo e uomo». Si delinea in questi passaggi l'immoralismo acristiano, se non anticristiano, di Nietzsche e con esso l'elogio dello «spirito libero» che raggiungerà toni lirici in *Umano troppo umano*. E «spiriti liberi» Lou von Salomé, l'intelligentissima donna russa – amica di Freud e di Rilke –, per la quale egli nutrì un'ardente passione intellettuale, definirà se stessa e Nietzsche nel suo diario di Tautenburg. Altrettanto importante è all'università di Basilea il sodalizio con Burckhardt, il grande storico della civiltà greca e del Rinascimento. Li accomunava l'insofferenza verso la cultura ufficiale e il sistema educativo vigente, soprattutto verso la sterilità della scienza filologica e lo scolasticismo della filosofia accademica. Certo, dopo il 1878 (l'anno di crisi e della rottura aperta con Wagner e con lo schopenhauerismo), lo sforzo «sovrumano» di Nietzsche rivolto all'affermazione e alla giustificazione della vita e il suo sperimentalismo parossistico che investe tutte le questioni – dalla scienza all'arte, dalla morale alla politica – renderanno sempre più insanabile il dissidio con Burckhardt, che invece vede nella contemplazione l'antidoto migliore per reagire ai mali dell'epoca. Ma ancora nel 1887 Nietzsche parlerà di Burckhardt (e di Taine) nei seguenti termini: «In realtà ognuno

di noi tre rimanda all'altro, perché siamo tre nichilisti radicali: sebbene io [...] non disperi ancora di trovare una via d'uscita e il buco per il quale si giunga al "qualcosa"». Tuttavia, è proprio nella considerazione del nichilismo, con i temi ad esso connessi della «volontà di potenza» e dell'«eterno ritorno» che l'analisi di Montinari appare inadeguata. Infatti, egli sembra privilegiare la linea interpretativa che ha in Thomas Mann uno dei suoi esponenti più fini e secondo cui nella cultura europea esiste una continuità ideale che muove dall'umanesimo di Goethe e di Schiller e arriva sino al mito nietzscheano della grecità. Questa tradizione – precisa Mann – contiene in sé «mondi avvenire, nuovi, postborghesi, ancora senza nome» e costituisce di per sé una critica spietata delle tendenze culturali regressive coltivate dal nazionalsocialismo. A questo proposito, Montinari dimentica che non è solo Th. Mann a polemizzare contro lo sfruttamento ideologico che i teorici nazisti (come A. Baeumler, A. Rosenberg, ecc.) imbastiscono su Nietzsche, ma nel 1937 G. Bataille scrive un saggio provocatoriamente intitolato *Nietzsche e i fascisti*, in cui il grande scrittore francese interviene a difendere l'impoliticità del pensiero nietzschiano. Comunque, l'immagine classicistica di Nietzsche è stata recentemente contestata dalla *Nietzsche-Renaissance* verificatasi negli anni Sessanta in Francia (si pensi agli studi di Deleuze, Foucault, Derrida) e negli anni Settanta in Italia (basti citare i lavori di Severino, Cacciari e Vattimo). Al di là delle divergenze pur notevoli che sussistono tra queste due posizioni, entrambe partono dal giudizio di Heidegger senza dubbio innovativo: Nietzsche non solo nega e rovescia i vecchi valori della metafisica (Dio, Verità, ecc.), ma parla di una «trasvalutazione» di tutti i valori che istituisce e inaugura nuovi valori contro i vecchi. La volontà è la via attraverso cui questa affermazione ha luogo. Nietzsche si riferisce ad un tipo di volontà che si pone come oltrepassamento del soggetto cristiano-borghese: in questo senso il suo ideale è l'«oltre-uomo» e non il «super-uomo» (così come la retorica dannunziana e i manuali di storia della filosofia hanno a lungo insegnato). Gli unici dati

certi sono, pertanto, il corpo e il volere. In tal modo, la lettura heideggeriana autorizza sia gli esiti del filone francese: Nietzsche come filosofo della «liberazione» e della felicità, sia quelli del filone italiano: Nietzsche come teorico della razionalità tecnologica la quale, tuttavia, poggia sul nulla della volontà e della decisione. Questo groviglio di problemi storici ed ermeneutici risulta assente dai saggi di Montinari. Perciò, essi non spiegano perché Nietzsche ricorre ciclicamente ad ogni passaggio di fase della cultura europea. Ciò avvenne negli anni Trenta con Heidegger nel pieno di una transizione forte della società moderna verso nuovi equilibri economici, politici e culturali. Il dibattito su questo autore «inesauribile» riprende oggi nel cuore di una crisi senza precedenti, che sembra coinvolgere da vicino le strutture stesse della ragione occidentale.

*Questo mondo senza morale**

Nel mondo d'oggi, che molti non esitano a definire «post-moderno», la morale è ancora necessaria? Attorno a questo interrogativo, in apparenza banale, il dibattito è intenso. A far balzare in primo piano le questioni dell'etica vi è la convinzione, comune a molti autori (Severino, Vattimo, Deleuze, Braudillard, ecc.), che si può così schematizzare: viviamo la crisi della modernità e ne siamo sempre più consapevoli. Il moderno è la presa di coscienza dell'assenza di valori in molte attività, ma questa consapevolezza è divenuta esplicita gradualmente in un lungo processo storico che culmina nel nichilismo «compiuto». Nichilismo è la parola-chiave (mutuata da Nietzsche) con cui si suole indicare il movimento di lenta erosione dei valori tradizionali, e «nichilista compiuto» è colui che ha capito che il nichilismo è la sua unica *chance*. Né del termine esiste definizione più appropriata di quella fornita dallo stesso Nietzsche. Esso è la situazione in cui nella realtà della vita quotidiana sono diventati superflui tutti gli «immutabili»: idoli, dei, potenze naturali e soprannaturali che riempivano di senso la prassi dell'uomo. Questa condizione è propria della modernità, nella quale i «valori supremi» si svalorizzano e si produce quell'evento straordinario e complesso che è la «morte di Dio»: vale a dire, il sapere non ha più bisogno di arrivare alle cause ultime, l'uomo non ha più bisogno di credersi un'anima immortale né di riconoscersi signore e centro dell'universo. Alla fine di questo processo di «disincantamento del mondo» si scopre che «il mondo vero è diventato favola» (Nietzsche), ove per mondo vero dobbiamo intendere non solo i valori ultimi della metafisica (il dio della tradizione greco-cristiana, l'ordine e il diritto naturali, l'autorità

* «La Gazzetta del Mezzogiorno», 22 ottobre 1981

e l'insegnamento delle chiese e così via), ma anche i «grandi racconti» (l'espressione è di Lyotard) che nella modernità sono stati volta per volta elaborati a scopo autoconsolatorio nei confronti del montante deficit di senso. Tra i grandi racconti bisogna annoverare il racconto dell'emancipazione umana inaugurato dalla Rivoluzione francese (libertà, eguaglianza, fraternità), il discorso sulla realizzazione dello Spirito elaborato dal pensiero tedesco (Hegel) e l'accattivante epopea dell'economia politica del capitalismo («Tutti si arricchiranno»). Allora, stiamo andando – come profetizzava Nietzsche – al di là, del bene e del male? L'ultimo libro del sociologo Francesco Alberoni – *Le ragioni del bene e del male* (Garzanti, Milano 1981) – mostra l'infondatezza di questa domanda. Anzitutto egli chiarisce che la promessa di varcare la frontiera del bene e del male è una costante della storia umana e della dialettica sociale e politica. La morale non è una malattia, ma una componente storicamente determinata e necessaria dell'evoluzione socio-culturale, al punto che non è illegittimo parlare di progresso morale, ossia di una serie di trasformazioni nel nostro modo di vedere e d'intervenire nella realtà circostante che possiamo ritenere un punto di non ritorno e un'acquisizione permanente. Il rifiuto di servirsi della morte e della sofferenza dell'uomo per ottenere determinati scopi (come accade nel cannibalismo, nelle cerimonie e nei culti che ricorrevano alla mutilazione e al sacrificio umano per propiziarsi la volontà degli dei o della natura), l'abbandono – nell'età dell'Illuminismo – della tortura e dei supplizi nella pratica della giustizia, che ha condotto a concepire la pena come mezzo di reclusione o di recupero del criminale, lo sviluppo di un «sapere» sull'uomo e sulla società che consente di prevedere razionalmente le azioni e di orientarle nella direzione voluta senza crudeltà fisica: sono tutte trasformazioni intervenute non come perdita del senso morale, non come un andare al di là del bene e del male, bensì come esordio di nuovi principi etici universali che hanno arricchito il bagaglio culturale della specie. La stessa rivoluzione teorica freudiana, che ci ha rivelato le strutture aggressive della

psiche, non può in alcun modo giustificare un indifferentismo agnostico che ci sottragga alla responsabilità delle nostre decisioni e delle nostre azioni o alle conseguenze che la soddisfazione dei nostri desideri e delle nostre fantasie possono produrre. L'apologia del nichilismo coincide semmai con il «principio di *thánatos*», la volontà di distruggere tutti gli ostacoli incontrati dalla libido (il principio del piacere) e che proprio per questo va imbrigliata e incanalata verso la costruzione di fini nuovi e superiori. In questa prospettiva, come interpretare il riconoscimento pressoché unanime di una «crisi dei valori» e di una «crisi della ragione»? Di che cosa veramente si tratta? Per rendersene conto, occorre per Alberoni indagare i modi in cui nella modernità avviene l'esperienza dei valori. L'uomo moderno percepisce questi ultimi in forma lacerante, «cataclismatica». L'essere come valore si manifesta o nella perdita o come *novum*. Pensiamo, ad esempio, ad un bambino che si perde o che viene rapito. L'importanza di quel bambino s'impone su ogni altra cosa; trovarlo diviene lo scopo unico delle nostre azioni. Lui è l'oggetto pieno del nostro desiderio. In questo caso, gli oggetti dotati di valore esistono già e vanno solo conservati contro tutto ciò che li insidia e tenta di strapparceli. Sicché, quando di fatto li perdiamo, ne avvertiamo – con la mancanza – l'enorme rilevanza e l'insostituibilità. Ben diverso è, invece, il modo in cui i valori vengono vissuti nella *metánoia*, in quella sorta di nuova nascita che si sperimenta in presenza di esperienze singolari, ove vengono alla luce oggetti di valore prima inesistenti e che sconvolgono il nostro abituale stile di pensare e di sentire. Il neofita e l'innamorado vedono il mondo con occhi nuovi, il passato appare loro privo di significato scoprendo qualcosa di straordinario che affascina e preannunzia loro la felicità. Ma la vicenda più drammatica si ha quando si passa alla formazione di nuovi movimenti collettivi. Qui Alberoni riprende la tematica dello «stato nascente» che da un po' di tempo sviluppa con una ricchezza analitica sempre maggiore. Lo stato nascente di un movimento collettivo si ha ogniquale volta un nuovo gruppo cresce e si espande

dichiarando decaduto l'ordine vigente (sociale, politico, culturale e morale) e promettendo un mondo inedito con il massimo della libertà e della felicità. È come se si verificasse una «catastrofe» nei paradigmi dominanti della razionalità sociale. In questa situazione di effervescenza e di fusione collettiva, il dovere (ciò che bisogna fare) viene a identificarsi con la felicità, il giusto con il piacere, l'autenticità personale con il bene e il vero assoluti. Ma il bene di cui lo stato nascente è portatore non può realizzarsi del tutto: la speranza e la solidarietà promesse si scontrano con le condizioni storiche date e con i vincoli da esse imposti. In altri termini, lo stato nascente deve farsi progetto e istituzione. Nel passaggio dal «movimento» all'«istituzione» la promessa è chiamata a sottoporsi all'onere della prova. La Rivoluzione francese aveva innalzato la bandiera della libertà, dell'eguaglianza e della fraternità. Ma nel Terrore giacobino c'era libertà, c'era fraternità? No. Allora la Rivoluzione francese ha promesso cose che poi non ha mantenuto. Lo stesso dicasi della Rivoluzione d'ottobre. Aveva promesso l'uguaglianza, la fine delle classi, l'estensione delle libertà; sappiamo che il «socialismo reale» non è ciò che avrebbe dovuto essere. Il patrimonio etico-politico del mondo occidentale consiste proprio nella disposizione a verificare le promesse dei movimenti collettivi e nell'espore alla prova dei fatti i progetti di emancipazione e di rinascita da essi espressi. La civiltà occidentale costringe le «civiltizzazioni culturali» (il cristianesimo, il marxismo, il liberalismo, i movimenti ecologici e pacifisti, il femminismo, ecc.) a tramutare la loro promessa in norma e a strutturare i fini ultimi in rapporto alle risorse e ai mezzi esistenti. Perciò – sembra di capire – la specie umana, giunta ad una svolta cruciale della sua evoluzione, non potrà affrontare le sfide della sopravvivenza (la pace, la sicurezza dell'ambiente, l'allargamento della democrazia, la qualità dello sviluppo) limitandosi a tessere l'elogio del nichilismo. Senza dubbio, una risposta vitale in grande passa anche attraverso l'elaborazione di nuovi codici di comportamento individuali e collettivi.

*Sì, il comunismo vincerà ma barando alla roulette**

All'età di settantadue anni, è morto, nella sua abitazione di Grünheide, Robert Havemann, eminente personalità della scienza, dell'antifascismo e dei marxismo tedeschi. Critico accanito del regime politico e dell'ideologia dominante nella Rdt, egli non fu un generico «dissidente liberale», ma un oppositore irriducibile del «socialismo realizzato», cui contrapponeva un'idea alternativa di socialismo, inteso come processo di espansione delle libertà politiche, civili, sociali e culturali. Questo atteggiamento intellettuale – ritenuto dalle autorità tedesche orientali tanto più pericoloso in quanto interno alla tradizione storica e teorica del movimento operaio – gli costò prima l'espulsione dalla Sed, il partito di unità socialista (comunista) della Rdt, e poi una persecuzione via via sempre più stringente sino agli arresti domiciliari del 1977. Ciò nonostante, continuò fino alla fine a definirsi «marxista» e «comunista» e a professarsi «cittadino dello Stato socialista tedesco», che pur lo isolava come straniero in patria, respingendo anche qualsiasi tentazione di espatrio. Havemann era entrato nel partito comunista tedesco nel 1932, un anno prima dell'avvento al potere di Hitler. Laureatosi in fisica-chimica e intrapresa la ricerca scientifica, diviene assistente all'università di Berlino e lavora al Kaiser-Wilhelm-Institut. Intanto entra in un gruppo clandestino e partecipa alla lotta antinazista. Nel 1943, in piena guerra, consegue la libera docenza, ma subito dopo viene arrestato e condannato a morte. Gli viene risparmiata la vita per utilizzarlo in un laboratorio dentro il carcere. Nel 1945, liberato dall'Armata Rossa, torna a dirigere il Kaiser-Wilhelm-Institut, da cui verrà cacciato nuovamente, dagli americani, perché si era schierato contro la bomba H. Si tra-

* «La Gazzetta del Mezzogiorno», 20 aprile 1982

sferisce a Berlino ad insegnare chimica-fisica all'università Humboldt. La denuncia nel 1956 da parte di Khrusciov dei delitti di Stalin segna una svolta nella sua biografia intellettuale, come d'altronde in quella della maggior parte dell'intellettualità di sinistra, perché mette allo scoperto che nel «socialismo reale» non c'era né comunismo né libertà. È a partire da quegli anni che Havemann intraprende una battaglia culturale coraggiosa e dai toni sempre più aspri non solo contro le deviazioni e le degenerazioni dell'epoca stalinista, ma di critica serrata nei confronti dell'ortodossia dottrinarica del «marxismo-leninismo». Nei paesi dell'Est il marxismo si era isterilito in un repertorio di vuote formule e di articoli di fede, mentre sul piano pratico era stato snaturato a strumento di legittimazione repressiva e di formulazione autoritaria del consenso. In un celebre ciclo di lezioni tra il 1963 e il 1964 raccolte sotto il titolo programmatico di *Dialettica senza dogma* (Einaudi 1965), egli attacca frontalmente il Diamat o materialismo dialettico nella sua versione di ideologia di Stato e di partito, dimostrandone l'inconciliabilità con le più moderne acquisizioni nel campo delle scienze naturali. Rilegge la *Dialettica della natura* di Engels e *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, ponendo in risalto le valenze antimeccanicistiche del loro materialismo e la necessità che la filosofia si istruisca, per così dire, alla scuola delle scienze senza pretendere di elaborare assurde leggi della «materia» e dello «sviluppo» storico. Infatti, se la dialettica si erige a metodologia generale del sapere scientifico, non può che fabbricare imposture, come la disavventura di Lysenko in biologia nell'Urss degli anni Trenta insegna esemplarmente. La dialettica può essere, invece, recuperata come coscienza, sempre provvisoria, delle nostre possibilità di azione e d'intervento nel mondo circostante, come apertura sul futuro e produzione del non ancora esistente. Le leggi della natura che noi scopriamo ci dicono ciò che di volta in volta è possibile in date circostanze e ciò che nelle stesse circostanze è impossibile. Esse ci indicano, insomma, ciò che può accadere. Non esiste, dunque, un determinismo assoluto, una rigida cate-

na di cause, così come l'immagine del mondo costruita dal materialismo meccanico e volgare voleva. La teoria della relatività e la meccanica quantistica hanno sconvolto questo determinismo metafisico, che non lasciava all'uomo alcuna libertà di agire attivamente. Il futuro resta in parte determinato dal passato, ma non in maniera definitiva ed assoluta. L'uomo è libero proprio perché il futuro del mondo può essere determinato, non essendo ancora del tutto determinato. C'è nel processo naturale e storico della realtà un margine cospicuo d'indeterminismo e di casualità, ma esso può essere vinto dalla prassi consapevole della ragione umana. È quella di Havermann una forma di umanesimo scientifico fondata su un ottimismo senza rughe, su una fiducia incrollabile nelle mete finali dell'umanità. Alla domanda: «Il comunismo è il destino inevitabile dell'umanità?» egli risponde senza esitazione: «Io credo che di fronte alla natura e al mondo in cui viviamo noi uomini ci comportiamo come un giocatore d'azzardo, e precisamente come un giocatore d'azzardo che bara. Barare al gioco vuol dire aumentare in qualche modo le possibilità di vincita. Come si può farlo? [...]. Prendo la pallina della roulette, naturalmente senza che nessuno se ne accorga, e v'introduco un nucleo di ferro. Sotto il disco della roulette sistemo un elettromagnete. Poi punto su numeri che si trovano vicini all'elettromagnete. Così potrò annientare qualsiasi banco, anche se la pallina non si fermerà sempre dove l'attira il magnete. Avrò pur sempre aumentato enormemente la probabilità di vincere. Così noi facciamo nei confronti della natura e del mondo. Lavoriamo con palline di ferro e elettromagneti, e con molte altre cose raffinate. Dirigiamo il caso sulla via della nostra fortuna. Giochiamo alla roulette, ma bariamo».

*Il nuovo contratto sociale**

L'idea che mutamenti sostanziali siano intervenuti nel corpo delle moderne società industriali nel corso dell'ultimo decennio e ne abbiano sconvolto la fisionomia è divenuto un dato intuitivo del senso comune e al contempo il principale assillo delle scienze sociali. Recentemente il sociologo R. Dahrendorf con il suo usuale acume ha osservato che «i problemi che sono emersi non possono più essere risolti con i mezzi relativamente semplici dell'ultimo quarto di secolo». Egli si riferiva a quella costellazione di fenomeni che ha determinato fin dagli anni Settanta un cambiamento del clima socio-economico: l'inflazione e il rallentamento della crescita. Gli Stati assistenziali e del benessere del secondo dopoguerra erano stati costruiti tutti quanti in modo tale che le loro prestazioni potevano essere mantenute solo a prezzo di una considerevole crescita economica. Pertanto, non appena è ricomparso lo spettro della scarsità delle risorse, è venuta meno la possibilità di governare le società avanzate con la «politica delle grandi promesse». Il declino della partecipazione alla vita dei partiti di massa e l'indifferenza verso la sfera pubblica (battezzati come «riflusso nel privato») rappresentano l'effetto perverso di questa diminuzione delle attese e delle aspettative subentrata al periodo aureo delle richieste crescenti passibili di soddisfacimento. Il fatto che tra i gruppi sociali ora bisogna distribuire non più solo benefici, ma anche oneri e rinunzie, spinge molti a parlare della necessità di un nuovo contratto sociale, di un accordo tra i partners, che stabilisca un diverso quadro di compatibilità e di regole di condotta valido per tutti i soggetti (pubblici e privati). Questa ripresa della tradizione contrattualistica, all'interno dell'odierna filosofia politica – che nella cultu-

* «La Gazzetta del Mezzogiorno», 19 maggio 1982

ra occidentale annovera nomi come Hobbes, Rousseau, J. S. Mill, Locke, Hume, Kant, ecc. – ha trovato nel mondo anglosassone, e specialmente nel filosofo di Harvard J. Rawls, una rielaborazione robusta ed originale. Essa è arrivata adesso anche da noi in Italia (sia pure con dieci anni di ritardo, se si pensa che l'opera maggiore di Rawls risale al 1971). Se ne fa interprete Salvatore Veca, che nel suo volume *La società giusta* (il Saggiatore) ripropone l'attualità del contrattualismo rivisitato attraverso la versione rawlsiana. Come è noto, il programma contrattualista fu formulato tra il XVII e il XVIII secolo sullo sfondo dei processi di formazione degli Stati territoriali europei e s'intrecciò strategicamente con la modernizzazione delle forze produttive sociali che decollò in quell'arco di tempo. In breve, il contrattualismo costituisce la sezione politica del progetto moderno. Sulla scia di Rawls, Veca si domanda, in sostanza, che cosa comporta applicare l'approccio contrattualista alle istituzioni di una società che si desidera «giusta». In questo contesto, la società non è un dato naturale, bensì un problema da risolvere e, in quanto tale, richiede una scelta razionale da parte di individui eguali e liberi (principio di Kant) e che si trovano in una situazione in cui vige una moderata scarsità di risorse (principio di Hume). La società diviene, a questo punto, un fatto volontario e deliberato, l'esito progettato di uno schema di cooperazione tra individui e gruppi, il cui interesse alla collaborazione risulta preferibile e più vantaggioso rispetto alla non collaborazione (o all'isolamento). La variante a questo modello classico di patto sociale, introdotta da Rawls, consiste in una sorta di costruttivismo etico. In altre parole, l'assetto base delle istituzioni non viene considerato un presupposto cui conformarsi in ossequio ad una legge di natura o a prescrizioni rivelate, ma più semplicemente un costruito o un'impresa «cooperativa» fondata esclusivamente su decisioni razionali. Un assetto sociale risulta «giusto» o «equo», solo se viene giustificato (o è giustificabile) in base all'assenso e alla scelta dei contraenti. Perché questa scelta sia esente da pregiudizi, Rawls introduce qui l'ipotesi della «po-

sizione originaria». Nella «posizione originaria» i soggetti scelgono sotto un «velo d'ignoranza», vale a dire ottemperano ad alcune condizioni: 1) non sono in grado di compiere una qualsiasi stima di probabilità delle circostanze; 2) non si preoccupano di ciò che potrebbero avere in più ripetto al minimo che sono sicuri di ottenere entrando in società. La generalità delle condizioni iniziali di scelta serve, in fondo, a impedire che i soggetti decidano conoscendo preventivamente il loro posto futuro nella scala sociale e ad un tempo a neutralizzare gli effetti negativi che sulla scelta potrebbero avere fatti naturali e sociali: ad es., l'essere più o meno dotati (effetto della «lotteria della natura») o nascere in una certa classe sociale anziché in un'altra (effetto della «lotteria sociale»). Siccome nessuno di noi merita queste *chances*, le parti sono costrette, nella visione costruttivistica, a valutare i principi dell'accordo solo in base a considerazioni generali. L'argomentazione rawlsiana mira, dunque, a esaltare i valori della libertà e dell'eguaglianza, dal momento che gli individui sono (kantianamente) persone morali fornite di pari dignità. Al contempo è volta a bilanciare e correggere le dissimmetrie e le ineguaglianze nella distribuzione del reddito, dell'autorità e dei ruoli. Infatti, vengono giustificate (e sono giustificabili) solo quelle ineguaglianze e differenze le quali risultino a vantaggio dei gruppi meno favoriti, poiché soltanto l'assenso di questi ultimi legittima un assetto di base delle istituzioni. Una simile impostazione teorica, infine, contempera insieme i requisiti dell'efficienza e della giustizia, giacché giudica le ineguaglianze alla luce del particolare contributo degli individui e dei gruppi all'interesse generale e simultaneamente non sacrifica capacità e talenti personali sull'altare di un malinteso «bene comune». «Una concezione del giusto – commenta Rawls – è un insieme di principi generali nella riforma e universali nell'applicazione, che deve essere pubblicamente riconosciuto come una corte suprema d'appello per ordinare le pretese confliggenti di persone morali». Come si vede, la riflessione filosofica di Rawls, che in verità Veca si limita ad illustrare alquanto scolasticamen-

te, tocca da vicino questioni di grandi rilevanza relative al nostro tempo, che tra le altre cose va riscoprendo il bisogno di una nuova etica, sia privata che pubblica.