

Certamente con questa conferenza, oltre a rivedere alcuni spunti sulla storia del pensiero che abbiamo fatto sinora, si arriva a mordere anche temi di attualità. Queste due parole (etica e politica) sono state accoppiate molte volte nella storia del pensiero, nella civiltà. Ma tanto per iniziare, la cosa più significativa è pensare al modo in cui sono state accoppiate in questi ultimi anni, dopo il 1978 da noi in Italia nel dibattito della sinistra.

Sono state accoppiate per usi molto diversi e in un modo che forse può lasciare perplessi sulla opportunità. Che cosa sta dietro questo fiorire dell'uso del termine etica? Perché si è incominciato a fare corsi sull'etica?

C'è sicuramente un modo mistificante di parlare del rapporto tra queste due entità (etica e politica), che è quello che le considera come due cose, due cose finite che hanno dei lati da tutte le parti, ben chiuse e così pensare che si tratta semplicemente di porre dei rapporti tra queste due realtà ben chiare e distinte. Questo è sicuramente un modo che porta fuori strada e può essersi verificato anche nel dibattito della sinistra in questi ultimi anni. Potrebbe essere una di quelle manifestazioni di quel fenomeno che hanno chiamato riflusso.

La parola "etica" è venuta di moda da pochi anni e parlare del rapporto tra l'etica o la politica o dei diritti dell'etica in chiave rivendicativa nei confronti della politica, è cosa ancora più recente.

In realtà, se pensiamo il problema in un modo più corretto, se il problema lo si intende nel senso dei rapporti che sono intercorsi tra i valori, i comportamenti, le norme, la moralità da un lato, e altri discorsi che riguardano l'azione collettiva, la prassi rapportata a certi fini, a certi risultati da ottenere, da verificare, discorsi cioè che hanno a che fare in vari modi con quello che si usa chiamare "politica", allora la storia dei dibattiti che sono venuti a galla in questi ultimi anni è forse una storia che risale più indietro. C'è un primo aspetto per cui è diventato problema il rapporto fra i valori, le norme, e l'azione collettiva, e questo già da tempo, già dall'epoca del '68 o dall'inizio dei nuovi movimenti.

Le tematiche a sfondo liberazionistico del '68, il femminismo e altri nuovi movimenti, e forse a livello più allargato quella che è stata chiamata da alcuni la cultura radicale (cioè la cultura dell'anti-autoritarismo, del permissivismo, dell'individualismo, ecc.) hanno posto da tempo il problema della valenza politica dei valori e delle norme. La domanda è cioè se dietro alle radici di determinati comportamenti e alle scale di valori accettate non si celi la "repressione", intesa nel senso prevalentemente psicanalitico, repressione quindi come coa-

zione, come qualche cosa che ingabbia il desiderio, la tensione verso il piacere dei soggetti. Il sospetto è che questa costrizione si imponga in vista o del mantenimento della società (nella migliore delle ipotesi) o semplicemente in vista del mantenimento di un determinato assetto sociale che pure non sarebbe più necessario, neanche dal punto di vista dell'interesse collettivo: ricordo il concetto di "repressione" in Marcuse. Una parte del dissenso cattolico in questi anni, significativamente, ha svolto tutto un filone di riflessione proprio su questo tema, che altri movimenti svolgevano altrove nella società, a proposito delle istituzioni sociali più rilevanti qui da noi, come è la Chiesa. E' significativo il dibattito lanciato l'anno scorso da "COM - Nuovi Tempi" su fede e piacere. Forse con un po' di ingenuità si tende a dire che non è più tempo di parlare di "fede - politica" al giorno d'oggi, ma occorre parlare di "fede e piacere".

Cosa c'è stato dietro a questo tipo di sensibilizzazione e di dibattito in termini di elaborazione di idee? Anzitutto la critica della ideologia. Questa nozione era presente nel marxismo umanistico e particolarmente nel marxismo influenzato dalla fenomenologia, quindi in un marxismo relativamente giovane e estraneo al marxismo della 3a internazionale fino a tutti gli anni '50, che come è noto ignorava queste tematiche.

In secondo luogo c'è dietro la cultura psicanalitica freudiana, in particolare attraverso l'eredità di Marcuse, che è giunto in Italia attraverso la scoperta del best-seller editoriale. Con importanza e diffusione minore rispetto a Marcuse un altro esempio è rappresentato da Wilhelm Reich che pure ha coniugato marxismo e psicanalisi.

In terzo luogo abbiamo una eredità molto mediata della critica Nietzscheana dei valori, che è giunta a influire sulla cultura dei movimenti attraverso l'esistenzialismo, soprattutto la scuola Sartreana con Sartre e Simone De Beauvoir che non a caso è l'autore del testo più importante del nuovo femminismo.

Se vogliamo, si potrebbe ricordare più recentemente (ma anche qui andiamo sui fenomeni estremamente minoritari) una tradizione di questo genere è stata importata da una certa cultura francese, che in Italia è stata introdotta principalmente dalla rivista "Aut - Aut" e che pure risponde quel genere di critica ai valori sostanzialmente di stampo e di eredità nietzscheane. Diciamo che questi sono stati tutta una serie di contributi che, anche se non usavano l'etichetta del "rapporto fra etica e politica", tuttavia hanno però fatto diventare problema il rapporto fra valori e i discorsi relativi all'azione collettiva. Hanno fatto diventare comune questo problema in un senso che è sostanzialmente diverso e estraneo a quello che può essere stato il patrimonio del movimento operaio e della sinistra di tutto il secolo precedente e fino agli anni '50.

Un secondo aspetto va tenuto presente: potrebbe essere considerato un caso particolare del primo, ma va detto che ha caratteristiche peculiari. Si tratta dell'esperienza di lotte settoriali in certi ambiti

sociali che difficilmente si potrebbe dire legato a questi movimenti di pensiero per le sue caratteristiche peculiari, cioè l'esperienza di lotte legate alle carceri, alla psichiatria, e alla droga. Queste lotte non hanno mai dato vita a movimenti ampi come il femminismo o prima il movimento del '68, ma hanno sviluppato un dibattito che ha messo in questione le nozioni di normalità e di devianza, facendo vedere la loro rilevanza politica. Hanno impostato queste questioni in un modo che di nuovo era radicalmente estraneo, eterogeneo, rispetto alle tradizioni culturali precedenti della Sinistra. Non hanno affrontato queste questioni come "sovrastrutturali" cioè come l'effetto di una struttura da intendersi in senso essenzialmente economico, ma hanno impostato l'indagine in base ad una analisi che tenesse conto delle caratteristiche autonome, peculiari dei problemi.

I concetti di normalità e di devianza, al centro di queste lotte, sono concetti legati ad una carica valutativa. Così si può giungere a constatare come dietro a certe codificazioni che la nostra società ha si ponga un problema di ridefinire comportamenti e ruoli in termini che implicano il giudizio di valore; in termini di bene e di male.

Infine ricordo una serie di interrogativi che ci siamo trovati a porre in questi anni.

1) Perché o in nome di che cosa bisogna condannare le repressione nei paesi dell'est?

Non faccio la storia di questo interrogativo, che è una domanda che ognuno di noi ha vissuto attraverso i giornali, le riviste, il dibattito quotidiano negli anni passati, ma voglio sottolineare come in questo interrogativo sono giunti ad un certo punto al pettine nodi che non sono legati a diagnosi empiriche di cose successe nei fatti, ma nodi teorici veramente fondamentali.

Lo Stalinismo è giustificato? Se è servito a raggiungere gli scopi del socialismo, perché non accettarlo? E per condannarlo basta dire che era inopportuno, o inefficace, oppure dobbiamo condannarlo in nome di qualcosa d'altro? Va notato come in Italia la critica e la discussione sul socialismo reale siano sorte solo in questi ultimi anni, a parte forse il caso Silone, mentre in Francia e altrove in Europa data da qualche decennio

2) Un analogo problema si è posto nella sinistra quando ci si è trovati ad affrontare il fenomeno della lotta armata quando è giunto da noi, in casa nostra, ed allora non poteva più essere visto come fatto riguardante solo l'America Latina e i paesi del Terzo Mondo. Non bastavano più le analisi sulle ragioni contingenti del fenomeno? Perché ci dissociamo dalla lotta armata? Solo perché hanno calcolato male i tempi? Sono dei nemici della classe operaia solo perché l'hanno incominciata con due anni di anticipo e quindi ci hanno portato alla sconfitta, ma fra 2 anni la faremo noi e allora la faremo meglio e non sarà una barzelletta? Oppure ci dissociamo per qualche altro motivo? E

se c'è qualche altro motivo è proprio necessario fare il salto all'estremo opposto e esaltare la non-violenza come scelta risolutiva e eternamente valida?

3) Terzo problema, a questi di nuovo legato: come e perchè, in nome di che cosa, bisogna in determinate situazioni politiche difendere i diritti di qualcuno che non ci è amico, che ha anzi interessi opposti ai nostri, le cui azioni non reputiamo che siano efficaci ai nostri fini? Diciamo che non è giusto che siano calpestati i diritti di un cittadino anche se non ci è simpatico e lo diciamo tante volte istintivamente. Ma si pone l'esigenza di esplicitare le ragioni per cui lo diciamo. Mi è capitato di sentir ammettere da militanti del PCI che non è giuridicamente giusto che Toni Negri sia in carcere, ma che però è politicamente una cosa assai opportuna. Ora se rifiutiamo questi tipo di distinzione, perchè protestiamo contro questa logica in base alla quale non si sa dove si va a finire; in nome di quale altra logica rifiutiamo queste distinzioni? Se non è "politicamente" giusto, dove fondiamo i criteri da adoperare su queste questioni? Tradotto in altri termini, è stato il dibattito sul garantismo, che è fiorito negli ultimi anni.

In questi interrogativi che ho raccolti in vario modo entra il problema del rapporto fra efficacia e mezzi per ottenere i fini che si vogliono ottenere. Intuizioni confuse della esigenza di impostare questo problema si sono avute da tempo. Già alla fine degli anni '60 era venuto di moda una parola chiave, "il nuovo modo di fare politica" che poneva al centro l'esistere di criteri diversi da quelli dei soli risultati dell'azione. Nel movimento femminista è emersa l'esigenza di porre al centro del movimento il rispetto dei propri tempi di maturazione rifiutando quelli imposti dall'avversario, perchè questo ci trasformerebbe in qualche cosa di troppo simile all'avversario. LO stesso rifiuto della politica da parte di certe frange di movimento intorno al '77, inseguendo il mito della alternativa della vita, del "cambiare la vita", era un modo di avvertire il disagio proprio su questi punti.

Una parte della riflessione della scuola di Francoforte (a partire proprio dagli anni 30) di nuovo ha avuto a che fare in buona parte con questo problema dell'intreccio fra etica e politica. Se l'azione politica nella storia non è semplicemente orientata da criteri di efficacia e di risultati storici da raggiungere, ma anche in base ad altri criteri, allora come regolare l'azione politica?

C'è un terreno comune ai diversi interrogativi che ho richiamato? Sì e no. Farei attenzione a fornire risposte troppo semplici, che pure sarebbero possibili. Mi sembra troppo semplice ad esempio concludere: bisogna riconoscere uno "spazio" all'ambito dell'etica, l'errore è stato che si è ristretto troppo lo "spazio" dell'etica; bisogna concedergliene di nuovo. Concludere tranquillamente con questo schema è mistificatorio perchè non tiene conto di come i problemi precedentemente citati hanno sì qualcosa in comune, ma questo qualcosa comune

non è uno "spazio" delimitabile. Siamo costretti a ragionare sui valori, ma i valori esistono solo mescolati a cose diverse, nel campo di lavoro della politica o cose che ne stanno fuori, e quindi l'etica, i valori sono poi da discutere proprio in rapporto agli oggetti diversi a cui si riferiscono. Non esistono nella realtà come spazio a sè.

A questo punto mi domando: il tentativo di "excursus storico" che abbiamo fatto nelle lezioni precedenti ha qualcosa a che vedere con questi interrogativi, può riuscire a chiarire i problemi che sono stati posti oggi o no? Ritorniamo indietro al modello antico, al modello dell'etica "naturale", quello rappresentato dall'aristotelismo e da tutto il pensiero dell'antichità e del Medioevo.

Era stata illustrata di Aristotele una tesi fondamentale che era quella della omogeneità fra l'individuo e la collettività. Ciò che è bene per il singolo, è bene anche per la collettività, dice Aristotele. Le stesse cose sono le migliori per l'individuo e per la comunità e sono queste che il legislatore deve infondere nell'animo degli uomini.

L'omogeneità fra i due livelli è data da Aristotele proprio dalla visione organica di partenza, che è tipica di tutte le società pre-moderne. Ciò che si pone come punto di partenza all'osservatore sarebbe non un mucchio di atomi fra loro separati a partire dai quali poi costruire la società, ma sarebbe già l'individuo inserito in una rete di rapporti familiari, di rapporti sociali, e di vincoli di altro genere che gli assegnano un ruolo ed una funzione già in partenza. In Aristotele la soluzione riguardo all'etica ed alla politica era una soluzione caratterizzata da una dimensione di terrestrità, cioè la vita buona, giusta, è quella che si può realizzare qui ed ora in questa vita. Ciò che l'uomo può essere, si può realizzare tutto all'interno della polis, della città - stato, e non c'è altro di cui parlare. Da qui anche alcuni aspetti che la polis aveva messo in rilievo, cioè alcuni aspetti della sensibilità di Aristotele; una certa dimensione laica, una certa dimensione di misura media che aborrisce il fanatismo.

Il concetto di natura in Aristotele ed in tutto il resto del pensiero antico è quello che permette di tenere in piedi questa costruzione di tipo organico e che identifica etica e politica, perchè è il concetto che permette di saldare il discorso su ciò che è (la spiegazione di ciò che avviene) e il discorso sul ciò che deve essere. Diciamo che qui è la situazione tipica in cui non ci si pone davvero il problema del rapporto fra etica e politica perchè le due cose si sovrappongono. La vita condotta bene è identica con il giusto governo della società. In Aristotele fra i due termini, che però sono identificati nel loro contenuto, sarebbe quello che noi chiamiamo "politica" il termine che vince, il termine che guida l'altro, perchè il bene, il giusto, la vita buona, sono stabiliti, sono decisi dal governante. E' la città che ha la prevalenza sull'individuo. Una situazione in radice identica si può osservare per tutto il Medioevo fino a quella che è la cultura che sta alle spalle della nostra cultura europea moderna, cioè le sintesi intellettuali del Medioevo, quella di

Tommaso d'Aquino prima di tutte. Il concetto di natura nel pensiero medioevale gioca lo stesso ruolo, permette sia di spiegare che di dettare le norme. Etica e politica sono ancora identiche, perchè la buona conduzione della vita del singolo obbedisce agli stessi principi a cui obbedisce un governo della realtà sociale, della realtà terrena nel suo complesso. Solo che rispetto ad Aristotele i termini sono invertiti: la politica è quella che diventa direttamente subordinata all'etica, la quale a sua volta è subordinata alla teologia. Questa visione è essenzialmente omogenea, essenzialmente organica. Nega in radice lo spazio al conflitto, alla separazione che deve essere poi ricomposta. Questa visione forse nella società medievale svolgeva egregiamente la sua funzione.

Fuori dalla società medioevale questa cultura sopravvive in qualche modo nella Chiesa Cattolica organicamente. Nella Chiesa questa eredità ha ancora un diritto di cittadinanza, con una importanza centrale. Una visione organica di questo tipo può essere un handicap terribile a capire che cosa sono i veri problemi, può impedire la comprensione di ciò che fa problema della politica nel mondo moderno, può portare a relegare la politica ad amministrazione, ad un qualcosa che svolge compiti del tutto marginali.

Da qui potrebbe partire un discorso di interpretazione di ciò che sta alle spalle del nocciolo sia della dottrina sociale cattolica sia dell'atteggiamento generale della visione del mondo del cattolicesimo in relazione alla politica, all'azione collettiva, ecc. in cui si potrebbe fare vedere come diversi atteggiamenti contraddittori non derivano semplicemente da un presunto spirito di sagrestia poco aperto al mondo o poco informato, ma derivano da contraddizioni in cui si è inseriti finchè si mantengono questi presupposti culturali.

Che cosa succede con l'avvento dell'età moderna? Non rifaccio la storia di ciò che succede a livello di concezione etica generale, ma sottolineo dove si crea il problema. Il problema centrale nasce dal venir meno della organicità della società e della visione della società come società organica.

Il punto di partenza è rappresentato dall'individuo e non più da una società organica e strutturata. La politica è intesa come cosa artificiale, come un intervento creato dalla ragione, creato a tavolino, per porre termine al conflitto fra gli individui che renderebbero la convivenza umana e la sopravvivenza della società impossibile. La politica si identifica per la prima volta in senso forte con lo stato, quello stato inteso come qualche cosa di essenzialmente distinto dalla società civile. Qui sta un elemento di rottura enorme con la prospettiva antica. Lo Stato è qualche cosa di distinto ed opposto, qualche cosa che monopolizza l'uso della violenza proprio per porre termine al conflitto nella società civile; quindi è uno stato poliziotto, è uno stato detentore della forza che reprime ciò che avverrebbe qualora si lasciassero le cose avvenire spontaneamente. La politica viene qui per la prima volta forse ad indicare un discorso di una parte

della società. La politica si definisce perchè è qualche cosa di contrapposto alla società civile. E aggiungerei qui un elemento che avevo detto a suo tempo di Hobbes e del pensiero dell'illuminismo: quando si parla della politica come creazione artificiale della ragione, la ragione è intesa nel senso peculiare degli inizi della civiltà moderna. E' una ragione che è contrapposta alla passione. E' la ragione intesa come ragione analitica, come calcolo, come calcolo dei rapporti fra i mezzi ed i fini, fra le cause e gli effetti dati.

I fini che gli individui perseguono sono fini irrazionali dettati dalla passione o del desiderio degli individui e la politica è a questo scopo l'arte di porre termine al conflitto che nasce immacabilmente da questo scontrarsi fra gli individui lasciati a se stessi. In Hobbes significativamente l'etica e la politica sono identificate come nella prospettiva classica. Solo che se a parole si tratta di una questione, di una identificazione tra i due termini, nella sostanza diventa un assorbimento dell'etica nella politica.

Infatti la politica non è più come nella prospettiva antica aristotelica un discorso razionale riguardo alla natura delle cose; ma è un discorso del tutto arbitrario, che trae la sua razionalità da qualche cosa di totalmente estraneo alla natura delle cose, dal fatto della sua funzionalità. La macchina della politica per Hobbes è quel tipo di organizzazione statale capace di porre termine al conflitto, capace di imbrigliare la società civile e quindi di permettere la sopravvivenza. Concepita in questo modo, riesce ad esercitare la forza nel modo giusto. Ma nel fare questo non si adegua a ciò che le cose sono nella loro più intima essenza, come poteva essere per Aristotele e per Tommaso sia pure in prospettive radicalmente diverse, ma fa violenza alle cose, alle cose che poi sono gli individui trascinati dalle loro passioni, dal loro interesse egoistico, dalla loro tendenza a perseguire il piacere.

Oserei dire che in Hobbes la conclusione è "ante litteram" già una conclusione di tipo nichilistico. In realtà secondo Hobbes non si può parlare di valori, di bene e male, di giusto e di ingiusto, perchè in realtà ciò che esiste è ciò che ognuno vuole (il piacere) o ciò che ognuno non vuole (il dolore o la morte). Piacere e dolore sono cose valide per l'individuo singolo, ma non hanno nulla di comunicabile agli altri, non sono oggetto di nessun discorso razionale con gli altri. Al di fuori di questa realtà si pone il potere di questa macchina dello stato ben organizzata, in modo tale da saper esercitare la violenza nella misura giusta in modo che funzioni. E da quel momento nascono le norme. Lo stato ha il potere di fare le leggi perchè è capace di imporle.

Ed è giusto semplicemente ciò che lo Stato, che il sovrano decide. Questo è Hobbes, un autore "scandaloso" già in vita. Il pensiero successivo però potrebbe essere interpretato in larghissima misura come un tentativo di rispondere, di trovare una scappatoia, di arginare le conseguenze delle affermazioni di Hobbes. Le diverse soluzioni che hanno portato a quella che è nota come la tradizione liberale tentano di temperare le conclusioni a cui Hobbes giunge con la distinzione

ne di 2 sfere: da una parte una sfera limitata ad alcuni aspetti della vita che riguarda lo stato e la politica e dall'altra tutto il resto, che va lasciato alla società civile e all'individuo, che in quest'ambito si deve regolare in base non più a ciò che gli dice la politica, ma a ciò che gli dice l'etica.

In questo pensiero l'etica è intesa come la dottrina di ciò che è giusto o è sbagliato per il comportamento del singolo in quanto singolo nella vita privata. Questo tipo di etica è qualche cosa di cui sembra si avverta l'esigenza proprio a partire del '600, che si sviluppa nel '700 e che viene codificato con Kant in modo particolare. E nasce proprio in questa tradizione che anticipa quello che sarà il liberalismo. Si potrebbe etichettare Kant come un liberale nel senso proprio, non solo per quanto concerne il problema di rapportare fra loro un'etica ed una politica, ma in un certo senso anche proprio per lo sforzo di definizione di un'etica che si vuole tenere distinta dalla politica non già perchè sviluppa un discorso con un taglio e una prospettiva diversa, ma perchè diversa è la sfera della vita a cui si riferisce. Nel rapporto fra etica e politica prima di Kant la difficoltà maggiore sembra essere quella di dover affidare l'etica al sentimento visto che la ragione sembrava essere quella propria dello stato, macchina artificiale, macchina costruita in modo tale da funzionare. In Kant si ha il tentativo di sanare questo dissidio e l'introduzione della fondazione a priori delle leggi morali come assolutamente valide per ogni essere umano in virtù del fatto di essere un soggetto razionale. Il tentativo Kantiano di far discendere dall'idea dell'individuo uomo come individuo universale (membro dell'umanità in senso forte), delle norme di comportamento, dei contenuti e dei valori, risponde proprio allo sforzo di assicurare una fondazione altrettanto razionale, che avesse altrettante pretese di validità, rispetto a quello che poteva essere lo strapotere della politica (e dello stato) intesa come razionalità.

Kant è una figura emblematica, perchè possiamo trovare in lui la codificazione di quell'umanesimo che è tipico della migliore cultura borghese dell'800 e della cultura dominante dell'occidente.

E' l'umanesimo come idea di diritti universali dell'uomo, di valore universale della singola persona, di norme, diritti e valori di ognuno che siano di per sè evidenti (non siano prodotto di convenzione) siano cioè punti di partenza di ogni discorso, sulla società. Questo genere di Umanesimo è tipico della tradizione liberale e è sempre accompagnato al tentativo di delimitare le sfere di competenza dello stato e della politica per salvare altri ambiti alla persona, ambiti che sono identificati tendenzialmente però con la sfera della vita privata o al massimo la sfera della società civile.

Sono note le critiche che possono essere mosse al liberalismo, fra cui la sua astrattezza, la sua astoricità, e la sua condanna a dover usare due pesi e due misure, a dover distinguere in modo così drastico le due sfere, quella della politica e dello statale, da una parte e tutto il resto dall'altra parte.

C'è un secondo tipo di risposta al problema aperto con l'età moderna che si può fare risalire ad un 2° filone che potremmo chiamare il "fi-

lone democratico", tradizionalmente contrapposto nella storia del pensiero politico al filone liberale. Tipica figura emblematica del filone democratico è Rousseau. Semplificando ulteriormente le cose possiamo accostare a questo pensiero tutto lo storicismo ottocentesco, quindi sia Hegel che il marxismo.

La soluzione teorica di questo secondo filone emerge in modo compiuto solo nell'800 con lo Storicismo, che rappresenta l'ultimo tentativo di tenere in piedi una visione razionalistica del reale.

L'affermazione che esista un ordine scritto nella realtà viene sostenuta nell'ultimo modo che appare possibile che è quello di asserire un ordine razionale scritto nella evoluzione storica, nel corso degli eventi. La storia e l'evoluzione divengono fondatrici di valori. In Hegel si giunge a vedere la sfera dello statale e della società non più come entità contrapposta, ma la sfera statale è quella che dovrebbe giungere a manifestare veramente quello che è il suo potenziale della storia umana, diventando essa stessa la sfera che realizza i valori più elevati. La politica non è più solo una utile macchina per mantenere l'ordine pubblico, ma la sfera in cui quelli che sono i valori sono realizzati e fatti propri dallo Stato. Dietro a questo tentativo sta l'esigenza di superare il tecnicismo che poteva avere la concezione della politica intesa come nel senso hobbesiano, e dall'altro lato di superare la scissione irrimediabile del pensiero liberale dei due ambiti, l'ambito privato e l'ambito pubblico.

Quello di Hegel è insomma il tentativo di portare a combaciare i due ambiti.

La soluzione a cui si giunge con Rousseau e con lo Storicismo hegeliano dell'800 porta in qualche modo all'idea dello "Stato etico".

Lo stato non è più visto solo come macchina che mantiene l'ordine, ma come una comunità, da cui gli individui traggono delle norme di comportamento, degli ideali, dei valori.

Questa visione è poi penetrata ampiamente nelle istituzioni. La nozione di stato etico ha permeato ampiamente la formazione degli stati nazionali nel corso di tutto l'800, e ha fatto sentire le sue conseguenze in vari modi.

Anche il marxismo può essere inserito in questa prospettiva. Così come l'anarchismo, prospettiva diversa ma perdente.

Nel caso del marxismo, al centro di tutto vi è la nozione di rovesciamento. Se si vuole essere coerenti nella prospettiva marxiana si dovrebbe giungere ad una fine dell'etica in quanto tale, a chiudere la forbice tra l'essere e il dover essere; ugualmente si dovrebbe giungere ad una fine della politica, attraverso la sua socializzazione, la sua riappropriazione da parte delle masse. Quello che dovrebbe sopravvivere sarebbe la prassi delle masse, la prassi rivoluzionaria. Diciamo come questo rovesciamento marxiano è per diversi aspetti interno però al clima di idee ottocentesco, in particolare all'interno della prospettiva storicistica. Il rovesciamento è visto come un inveramento, come un realizzarsi di qualcosa che è già contenuto nel processo

storico precedente; è come una tappa a cui il processo storico precedente porta necessariamente; una tappa che lo riassume.

La proposta marxiana non riesce a dare una risposta ad alcuni problemi che poi inevitabilmente si pongono. Storicamente è capitato che si dessero due risposte in due dimensioni opposte: il marxismo della 2a internazionale lo corregge ritornando a prima, ad una visione socialista in chiave liberale. Si deve conservare il socialismo come scienza che ci dice che cosa avviene e come si sta sviluppando il processo storico, ma accanto a questo, che di per sé non ci guida all'azione (perché anche il plutocrate, anche un capitalista potrebbe condividere la spiegazione scientifica del marxismo e però usarla per fare i propri interessi), occorre poi collocare l'etica di tipo Kantiano come ciò che ci dà i motivi per agire e per agire nel senso che fa gli interessi del proletariato.

Questo tipo di risposta naturalmente appiattisce da un lato il marxismo in senso positivistico - scientifico, lo riduce totalmente a scienza, a predizione di regolarità, di fatti che avverranno visti i fatti precedenti, e dall'altro cancella totalmente il tipo di critica marxiana alla dicotomia Kantiana fra fatti e valori.

Con la terza internazionale si va a finire nella risposta alternativa, cioè si potrebbe dire che si nega lo spazio per l'etica. Si afferma la priorità della politica intesa di nuovo in senso più tradizionale, non vista come la prassi rivoluzionaria di Marx, ma intesa come azione organizzata che pone il rapporto mezzi - fini in vista dell'efficacia. Con la 3a internazionale si arriva alla scelta che è quella dell'imporsi della centralità del partito, come momento organizzato dell'azione. E' una soluzione estremamente tipica e scioglie l'ambiguità di Marx in una delle direzioni possibili. Questo esito sta alla base della cultura comunista, come poi si è evoluta nei vari paesi.

Un altro lungo discorso da fare sarebbe di mostrare come anche nel marxismo umanista, ed in particolare nel marxismo storicista, che è la forma del marxismo umanista che si è affermata in particolare in Italia, siano totalmente conservati i presupposti più di fondo del Bolscevismo o della III° Internazionale. Possono cambiare moltissime cose, per i diversi interessi, le diverse sensibilità delle persone, dei gruppi, per cui non si fanno le stesse atrocità o non si fanno gli stessi errori, tuttavia finché ragioniamo sulle griglie con cui i diversi comunismi realizzano la realtà, sono convinto che si potrebbe sostenere una somiglianza notevolissima, una continuità significativa fra le culture dei partiti comunisti o delle aree comuniste dell'Europa occidentale e la cultura della III° Internazionale.

Quello che è stato diagnosticato come il grande cambiamento nei fatti, nelle cose, nelle idee, nella storia della politica con l'inizio del '900 si può riassumere come l'allargamento della sfera del politico. La politica non è più ciò che è di competenza dello Stato, ma diventa un sistema molto più ampio, policentrico, perché c'entrano le organizzazioni di massa, come i partiti, i sindacati, altri corpi sociali.

Vengono smentite paradossalmente tutte le predizioni ottocentesche del deperimento e della fine della politica, di cui quella marxiana è stata una, ma non l'unica espressione.

Marx affermava ciò che stavano dicendo molti altri da diverse prospettive alla stessa epoca. Smentendo proprio questa predizione, si ha all'inizio del nostro secolo un allargamento enorme degli spazi di competenza della politica. La rivoluzione del '17, che è stata fatta dopo pochi mesi che Lenin aveva scritto "Stato e Rivoluzione", questo testo che è l'ultimo esempio di visione utopica, ha contraddetto clamorosamente quello che Lenin, il leader della rivoluzione, aveva teorizzato. Nel giro di due anni i Bolscevichi si sono tirati addosso le critiche della Luxemburg e di diversi altri marxisti che contestavano i bolscevichi perchè non stavano costruendo il socialismo, ma una mostruosa macchina statalista. Evidentemente c'erano dei problemi, che non derivavano dalla cattiva volontà dei Bolscevichi, che li hanno trascinati nella direzione statalista. E' una diagnosi condivisa da molti che la rivoluzione del '17 e i diversi sviluppi della società dell'Occidente, specialmente negli anni '20, accelerati dopo la crisi economica del '29, sono stati tipi di sviluppo analoghi, con importanti similitudini. Nello stesso regime fascista italiano gli storici hanno riscontrato alcune uguali caratteristiche, le stesse forme di espansione della politica in certi ambiti del vivere, la stessa forma per esempio di espansione dei metodi di regolazione dei conflitti tramite la sindacalizzazione di massa.

I cambiamenti nella società che si sono verificati, sembrano avere ridefinito che cosa è la politica nel XX° secolo. Oltre alla già detta espansione della sfera della politica, si potrebbe riconoscere un imporsi della politica intesa come tecnica di regolazione della conflittualità o di riduzione della complessità sociale.

La politica è come una tecnica per rendere vivibili i conflitti che immancabilmente si originano nella società e contenere il proliferare all'infinito di questi conflitti fra diversi corpi sociali o nuovi gruppi che via via tendono ad organizzarsi, a comparire sulla scena. La politica cerca di ridurli i nodi più o meno forzosi, con la cosiddetta partecipazione, con decisioni che si impongono dall'alto, con soluzioni mediate ecc...

Un terzo aspetto è quello che Weber ha chiamato l'avvento del politeismo dei valori, cioè l'imporsi tendenzialmente definitivo di una situazione in cui non sembrano esistere più valori condivisi unanimamente dal corpo nazionale, dal corpo dei cittadini dello Stato, come ancora succedeva nell'immagine che abbiamo dell' '800.

Se queste sono le constatazioni condivise un po' da tutti riguardo a ciò che è avvenuto nel nostro secolo, quale può essere la diagnosi finale?

Si può pensare che questi cambiamenti portino a concepire la politica semplicemente come un gioco strategico, un gioco per il quale all'in-

terno di certe regole si tratta di vincere o si tratta di neutralizzare l'avversario. Questo gioco può produrre sistemi di norme e regole che hanno la loro origine solamente in chiave di convergenza. Vi si riconosce la presenza di una razionalità, come capacità di stabilire norme, solo in due sensi estremamente deboli: la razionalità delle regole del gioco (ci sono norme, modi secondo i quali ci si deve comportare, che sono regole che si sono stabilite all'inizio del gioco, per rendere possibile la convivenza); la razionalità delle regole non del gioco, ma delle regole per giocare, per vincere: se vuoi partecipare a questo gioco della politica c'è un comportamento razionale come per esempio difendere gli interessi che si rappresentano, allargare la propria influenza, migliorare la propria immagine..., usando queste regole per neutralizzare, per quanto possibile, gli avversari.

Cito un paio di nomi abbastanza distanti nel tempo, che si possono fare a proposito di questo tipo di diagnosi: Smith, che teorizza la politica come un sistema basato sulla opposizione tra amico e nemico, in cui alla base di tutto sta il conflitto e, per giungere molto più vicino a noi, Luhmann, sociologo tedesco, che in una linea essenzialmente analoga studia la politica come insieme di sistemi come organismi (sul tipo degli organismi biologici) in cui si pongono problemi di capacità di sopravvivenza, di funzionamento dell'organismo, che si possono risolvere in modi obbligati, che sono i modi della riduzione dal complesso al semplice, cioè sono i modi del ridurre a decisioni possibili le domande che salgono dalla società civile, che sarebbero tendenzialmente infinite e impedirebbero al sistema di funzionare, lo porterebbero a disgregarsi. Per questo si debbono creare degli organismi che prendono delle decisioni, che fanno almeno questo. Non importa se sono decisioni efficienti o inefficienti, tanto meno importa se sono buone o cattive. Il problema principale della sopravvivenza in questo senso è quello della capacità di continuare a prendere delle decisioni. Non a caso una delle critiche fatte nel dibattito politico di ogni giorno è quella alla futilità di certi dibattiti parlamentari mentre ci sono problemi veri in cui nessuno prende una decisione. Questa crisi, dicono i politologi, è identica in tutte le società complesse.

Una politica teorizzata in questo senso potrebbe essere veramente il punto d'arrivo di una concezione Hobbesiana della politica, un punto di arrivo nichilistico, nel senso che nell'ambito della politica si afferma che valori non ci sono, sono finzioni.

Queste diagnosi trovano vicine persone di formazioni abbastanza diverse. In Italia per esempio Bobbio e Cacciani sostengono cose molto simili a queste.

Nel P.C.I. c'è un filone che vuole diminuire il tasso di italo-marxismo nel partito facendogli grosse iniezioni di questo tipo di cultura politica, non esitando anche nelle conclusioni più radicali. Se in Bobbio questo tipo di visione della politica in chiave sistemica si unisce ad un umanesimo di stampo liberale Cacciani è uno dei perso-

naggi che in questo momento pongono l'enfasi su un atteggiamento provocatoriamente nichilistico su tutti i fronti (è ora di smetterla con tutte le chimere, con i miti di stampo ottocentesco; la realtà è quella che è, è un conflitto di potere). Se questo esito di tipo nichilistico nel comprendere la politica sembra un esito obbligato, in questa direzione pare obbligato un esito analogo anche per l'Etica, per quell'ambito cioè che il pensiero liberale e Kantiano avevano ben delimitato e riservato.

Dopo le critiche all'Etica di diverso tipo che sono emerse verso la fine dell' '800 un esito obbligato potrebbe essere questo: nella civiltà che conosciamo non è possibile pensare ad un discorso sui valori se non nei termini di convenzioni, di sistemi di regole che funzionano con i giochi, come regole convenzionali, all'interno dei quali, se vogliamo accettare questi punti di partenza, si possono regolare certi comportamenti.

Se sposassimo l'una e l'altra conclusione, cosa che viene proposta da più parti al giorno d'oggi, anche il problema dei rapporti tra etica e politica diventerebbe abbastanza un non problema, perchè si tratterebbe comunque del problema di regolare la vita secondo norme convenzionali. Non ci sarebbero grandi problemi di discernimento tra un ambito e l'altro o di possibilità di influenza di un modo del discorso sull'altro.

Per diversi aspetti questi tipi di conclusioni, di critiche, hanno una utile funzione. Finchè se la prendono con miti rimasti sedimentati nella cultura della gente anche dopo che questi miti sono stati dimostrati infondati e pericolosi, finchè servono a demolire preconcetti che nella cultura nessuno oggi può più difendere, questo tipo di conclusioni può avere un'utilissima funzione.

Ma questa conclusione è l'unico punto d'arrivo possibile? Vorrei inserire qualche suggerimento senza pretendere di dare una risposta completa.

Si può pensare che c'è nell'arco del pensiero moderno una sorta di ritorno a Hobbes, ad un Hobbes rivisitato. Ci sono una serie di presupposti, abbastanza di fondo, abbastanza radicali che troviamo storicamente nel pensiero di Hobbes e che potrebbero essere visti come presupposti della cultura moderna, dell'immagine che il mondo moderno ha della realtà e della società: questi forse sono presupposti criticabili. Il punto centrale è una nozione di razionalità estremamente ristretta e limitata in modo rigido rispetto a qualcos'altro che è definito irrazionale. Questa idea così ristretta di razionalità è in crisi. Ricordo i dibattiti sul rapporto fra l'irrazionale e il razionale, di moda nella sinistra italiana di qualche anno fa, intorno al '78 (c'è stato un famoso numero di "aut - aut" tutto dedicato a questo): l'idea nuova proposta da alcuni era "irrazionale è bello", quindi "appropriamoci dell'irrazionale". Ricordo i molti discorsi su quella che è diventata una grande moda, "la crisi della ragione", Ora dietro que

sti discorsi di maggiore o minore profondità, sta la percezione più o meno confusa di un problema vero, di un problema estremamente radicale. La nozione propria della cultura, della civiltà del mondo moderno di questi tre - quattro secoli potrebbe essere identificata con quella Hobbesiana perchè identifica con il razionale qualcosa che potrebbe essere inteso come il calcolo; la razionalità è la razionalità formale, è un sistema di legalità vuoto di contenuti. A livello antropologico, di descrizione di cos'è la ragione umana, la ragione è contrapposta in modo radicale ad altro che chiama "emozione - desiderio", che sarebbe, per definizione, arbitrario, individuale, non universalizzabile e non potrebbe essere oggetto di un discorso di argomentazione intorno a ciò che sarebbe bene da perseguire o no.

In questo tipo di visione della razionalità, estremamente ristretta, si inquadrano bene altre caratteristiche che sono state diagnosticate un po' da tutti i critici del pensiero moderno: si può risalire nel '900 naturalmente ai Francofortesi e alla fenomenologia, ad alcune intuizioni già dallo stesso Kierkegaard per certi aspetti e così via.

Questi contestatori del pensiero moderno osservano come esso tenda a porre come modi della coscienza del tutto marginali, e del tutto incapaci di dirci qualcosa sulla realtà, modi come il discorso poetico, il discorso religioso, tutte le dimensioni dell'esperienza estetica e ovviamente, la dimensione emotiva, emozionale dell'esperienza. Dietro a questa dicotomia, si potrebbe suggerire, sta un'identificazione infondata del discorso razionale con un modello particolare del discorso razionale, che è quello del calcolo.

Si potrebbe riproporre il problema in altri termini e ammettere che se c'è una sfera di discorsi razionali in senso stretto (i discorsi formalizzati, discorsi che assomigliano a quelli della matematica, che parlano degli assiomi, e da lì fanno discendere conclusioni), c'è tutto un altro ambito di discorsi in cui non c'è il calcolo, ma c'è l'argomentare ragionevole e che a questo ambito più ampio di discorsi può appartenere tutta una sfera che non necessariamente deve essere identificato nella sfera del desiderio del tutto arbitrario e del tutto irrazionale.

A questo ambito di discorsi intermedi possono essere fatti appartenere tutti i discorsi che ragionano in termini di "dover essere", di ciò che è bene, di ciò che è male e così via. Che rilevanza ha questo ragionamento per il problema che avevamo indicato?

La rilevanza sta in questo: se facciamo la storia delle culture della sinistra, a partire dall'800 fino ad oggi, vediamo che penavano l'enfasi o sulla Scienza (con la S maiuscola) o sulla Storia (anche lei con la S maiuscola). Andando a scavare, si potrebbe vedere che i presupposti comuni all'una e all'altra versione di queste culture, erano presupposti comuni in generale al pensiero moderno, anche al pensiero moderno liberale ed erano presupposti che privilegiavano una interpretazione ristretta della razionalità intesa nel senso su citato. Ritroviamo questa idea riduttiva della razionalità sia nello

storicismo, che dice che quello che conta è l'azione efficace che va nel senso stabilito dello sviluppo storico, che è qualcosa di scritto nelle cose, sia nello scientismo che dice che ogni discorso razionale su qualcosa deve essere un discorso empirico, fondato su qualcosa di oggettivo, di verificato attraverso l'osservazione. Tanto nello storicismo quanto nello scientismo troviamo uno stesso tipo di chiusura e di tabù nei confronti di alcuni modi dell'esperienza che non sono riducibili alla logica del calcolo razionale.

Da questa cultura razionalista stiamo forse cominciando ad uscire. Non solo perchè molte cose si potrebbero utilizzare in questo senso di quello che i Francofortesi hanno detto fin dagli anni '30; ma perchè lo si vede a un livello più di massa, di movimenti relativamente ampi di persone. La sensibilità per fare tesoro di queste diagnosi, è maturata, in relazione con il sorgere dei "nuovi movimenti".