

## **Difendere ciò che è vulnerabile. Contorni di una politica filosofica**

Bernhard H. F. Taureck (Technische Universität Braunschweig)

Nelle questioni che riguardano il potere, l'essere informati sostituisce il sapere. Di un fenomeno sociale, di una determinata motivazione politica – del potere –, quel sapere inconsapevole che è proprio della vita quotidiana conosce per lo più solo informazioni. Tuttavia le teorie del potere si accumulano sempre più e sempre di nuovo passano senza lasciare tracce. Nell'antichità si riteneva che ogni aspirazione al potere fosse vana, perché non c'era nessun potere. Lo aveva stabilito quel pensatore che tra i successori di Epicuro va preso in assoluta serietà e che ha influenzato profondamente anche Nietzsche, Lucrezio. Le monografie sul tema del potere sono perciò probabilmente la cosa più rischiosa che sia consentita al filosofare e di cui questo sia capace.

Tenendo conto di tutto ciò, al lettore esperto della monografia di Enno Rudolph [*Wege der Macht. Philosophische Machttheorien von den Griechen bis heute*, Velbrück Wissenschaft 2017, 153 S. € 24.90] può capitare con meravigliato sollievo di imbattersi in frasi come queste: «La sovranità applicata è una forma di ironia che va a segno. Finché questa sovranità non gli viene contesa, ognuno detiene il potere, che sia nelle cose piccole come nelle grandi, in maniera diretta o indiretta. Il potere dell'ironia deriva dall'ironia del potere». Infine. Al posto degli sterili discorsi cattedratici delle scienze sociali, dogmatici e criptodogmatici – alla fine si tratta della «sterile metodologia della teoria sistemica contemporanea» (147) – possiamo nuovamente bere la bevanda stimolante dell'ironia, nella misura in cui procura e conserva allo spirito quella sobrietà dalla quale un tempo Montaigne esigeva: per non sprofondare, bisognerebbe «glisser le monde», bisognerebbe scivolarci sopra. Senza riferirsi a Montaigne, è proprio questo ciò che Rudolph sembra fare: scivolare sopra i testi che parlano del potere e delle rivendicazioni di potere, nella consapevolezza del tratto fondamentalmente ironico del potere stesso. È l'esito di frasi che illuminano e smascherano: «Il Giudizio finale è stato l'ultimatum della religione finché questa è stata in possesso del potere. I terroristi assomigliano ai Cavalieri dell'Apocalisse [...] essi rubano ad Allah l'ultima chance di provare che nonostante tutto Dio non è ancora morto» (147).

L'autore non rende però le cose facili ai suoi lettori. In una prosa precisa, aspra e concisa, si impegna in fitte interpretazioni di Platone, Tucidide, Hobbes, Machiavelli, Shakespeare, Kant, Roussau, Rawls, Benjamin,

Blumenberg, Heidegger, Cassirer, Nietzsche, Habermas e Rorty. Interpretazioni che sono per lo più controcorrente e non sorprendono il lettore con ciò che già conosce, come è solito fare il Mainstream. Il libro costituisce in questo senso il contrario dello stile prolisso solitamente coltivato in filosofia. Offre uno stile semplice. Parlarne in una conversazione finirebbe per rivestire l'ingegnosa presentazione di Enno Rudolph con la patina sterilizzata di una rappresentazione che non fa che riferire, cosa che il suo libro non merita e di cui non ha bisogno. Il recensore sceglie perciò una strada diversa e più rischiosa, che sia all'altezza dell'impresa intenzionalmente rischiosa dell'autore: avanzare un'ipotesi sull'intuizione che soggiace al libro e mostrare a cosa Platone, Kant e gli altri autori in fin dei conti gli servano.

Anzitutto l'ipotesi: nessun popolo riesce a prescrivere a un governo, comunque sia fondato, cosa debba fare o tralasciare. Allo stesso modo nessun governo, per quanto potente e astuto, può prescrivere in maniera durevole e completa cosa un popolo debba fare o tralasciare. Di conseguenza, il dominio non è possibile né dal basso né dall'alto nel senso di un comando o di una sottomissione rigorosi. Il dominio è un dilemma. Nonostante ciò, sembra che non sia possibile una società senza la rivendicazione di un monopolio della forza. Per Aristotele, ad esempio – che l'autore tralascia ma al quale la sua interpretazione si potrebbe applicare in maniera fruttuosa – la democrazia è caratterizzata non completamente ma quasi come quel regime che è indispensabile proprio quando tutti vogliono vivere liberi da un governo. Come risolvere allora il dilemma del dominio? Non certo attraverso il dominio stesso inteso come un sistema regolamentato di subordinazione sociale. Questa è di fatto la risposta della scienza sociale positivista. Il dominio non può risolvere il dilemma del dominio stesso – e quando viene formulato in maniera esplicita questo è subito evidente – perché di tale dilemma fa parte. L'autore non è d'accordo e non usa la parola dominio. Muove piuttosto dal fatto che di consueto il modo in cui il dilemma del dominio viene trattato è precisamente quello di cui il suo libro parla: il potere. Il potere deve allora conservare la duplice pretesa di dominio, dall'alto e dal basso, affinché il dilemma non operi in maniera distruttiva? Se assumiamo che si tratti di questo, non c'è possibilità che il potere possa fare da solo tutto ciò. Ma cosa è in grado di ottenere, riguardo a ciò, il potere? L'autore fa intendere sin dall'inizio che nella questione del dominio sono coinvolte, assieme alla tematica del potere, anche altre grandezze: sovranità, diritto, morale, ragione. Come vanno intesi questi quattro concetti e il potere, per essere inseriti in una cornice di relazioni che renda meno aperta la questione aperta del dominio? Alcuni erano e sono dell'idea che questa cornice relazionale debba essere qualcosa di oggettivo, nel

senso di sovrapersonale. Ma in questo caso non saremmo di fronte a un tipo di determinismo che nega la configurabilità delle relazioni sociali e la cui pretesa opera in senso totalitario?

Tutto il libro è attraversato dalla resistenza al determinismo sociale, che sarebbe rappresentato dalla filosofia sociale e della storia di Hegel. La presa di posizione contro un potere inteso in maniera sovrapersonale è quindi chiara e basilare. Il potere sarebbe qualcosa di personale, viene definito come «la capacità di mettere gli altri al servizio dei propri interessi» (10). E ciò che viene costruito dalle necessarie connessioni del potere «deriva da una cooperazione contingente di poteri personali», costituisce cioè delle «proiezioni del potere personale su fenomeni storici e socioculturali... che attraverso la loro generalizzazione assumono l'apparenza di un'evoluzione assoluta, alla quale molti hegeliani oggi ancora credono» (11). Il potere sarebbe invece «un vettore dato dalla natura», «un dono di natura, un talento» (14). Con questa presa di posizione, Rudolph si oppone al consueto antinaturalismo delle scienze sociali. Tuttavia potrebbe trovare sostegno – cosa che curiosamente viene di regola trascurata – dalla ricerca motivazionale nella psicologia generale, nella misura in cui questa, accanto alla connessione e alle prestazioni, ha estratto empiricamente il potere come terza motivazione primaria dell'uomo. Del resto, l'origine naturale del potere non determina anche il rapporto culturale con esso. Se così fosse, l'autore non proporrebbe che un piatto naturalismo. La questione è semmai al contrario: poiché il potere sussiste come movente della nostra natura, solo la nostra cultura può gestirlo. Nella sua trattazione del dialogo dei Meli di Tucidide, nel quale si racconta di come gli arroganti democratici ateniesi nel 415 a.C., durante la fragile tregua con Sparta, violentarono lo Stato insulare di Melo, Rudolph nota perciò: «Si tratta della capitolazione della cultura dell'uomo davanti alla natura dell'uomo» (23). *Arché andra détxei*, il potere rende manifesto l'uomo, mostra come ciascuno è fatto propriamente, dicevano già all'esordio della filosofia i Sette Saggi. Questo vale anche per il Prospero di Shakespeare (*La Tempesta*) nella lettura finemente tratteggiata da Rudolph: Prospero applica il *Principe* di Machiavelli. Promuove la generazione giovane, risparmia i suoi nemici e si rivela come un umanizzatore e cioè come «un machiavelliano in lotta contro il machiavellismo» (44). In Machiavelli stesso, dice l'autore, il potere personale, che in quanto politico si separa dall'etica e dalla teologia, si combina al tempo stesso con la ragione e con la moralità, perché Machiavelli non si interroga unicamente sulle condizioni della conservazione del potere personale ma su quelle della conservazione dello Stato.

Importante nella concezione della cornice di riferimento fornita da

Rudolph è una connessione personale e comunicativa di potere e ironia alla sovranità, connessione rispetto alla quale può escludere che entrino in gioco anche la moralità e la ragione. Sarebbe perciò fondato nell'ironia del potere il fatto che il diritto dipende dal potere finché e fin quanto il potere è posizione sovrana di valori. Ragione e moralità, tuttavia, possono impedire che il dilemma del dominio venga risolto in maniera visibilmente compiuta, e cioè in maniera totalitaria. «Un reggitore totalitario non sopporta eccezioni all'ideologia dominante, tranne quelle su cui lui stesso si pronuncia» (13). Il diritto che dipende dal potere potrebbe e dovrebbe perciò possedere una validità conforme ai diritti umani.

Nella gestione del dilemma del dominio si delineano allora dei contorni ben precisi. Questi contorni rimangono tuttavia astratti se non vengono posti in rapporto con il corso macrostorico degli eventi. L'autore riesce a rafforzare e ad approfondire notevolmente quei contorni del potere attraverso due fenomeni e cioè inserendo un questo discorso la secolarizzazione e la politica filosofica. La secolarizzazione viene intesa come il «processo di completa sottrazione di validità delle norme culturali dedotte metafisicamente in chiave trascendente, in particolare quelle legittimate sul piano religioso» (13). Man mano che la secolarizzazione appare irreversibile, con la politica filosofica viene pretesa la dimostrazione che la filosofia sia essa stessa politica come il suo appello. Rousseau e Kant, ad esempio, «entrambi in opposizione intellettuale al dominio della monarchia», hanno posto la filosofia al servizio dell'interesse politico (13).

Ancora una volta, una combinazione di ironia, potere personale e sovranità politica capace di determinare i valori produce un primo lato dell'attenuazione del dilemma del dominio. Questa attenuazione consente però di difendersi dal totalitarismo solo quando include ragione e morale. Se e come ragione e morale trovino voce è questione della politica filosofica. Alle pagine da 63 a 73 l'autore fornisce, se non una fondazione, comunque un'analisi fondamentale di come la politica filosofica sia possibile nelle condizioni della secolarizzazione, dell'illuminismo e della rivoluzione. A buona ragione Kant è qui punto di partenza e punto di riferimento. Kant sa infatti ciò che va evitato e cioè anzitutto una rivoluzione che porti all'irrigidimento dell'inimicizia e all'annientamento del nemico (questo accadde in Francia con la giustizia politica delle leggi del Pratile 1794 e con quelle del Terrore bianco dopo il Termidoro). Per cui va evitata una filosofia della storia che costruisca illuminismo e secolarizzazione in analogia alla promessa redenzione del genere umano nell'ambito di una storia della salvezza. In terzo luogo, e strettamente connesso con tutto ciò, va evitata non

solo una analogia religiosa ma un nuovo rafforzamento della religione stessa.

Queste sono le negazioni. Cosa dire però delle affermazioni? Convergenza di razionalità e borghesia. Mentre Rousseau ha rinunciato al tentativo di conciliare uomo e borghese per via dell'auto-potenziamento del governo in uno Stato a sovranità popolare, Kant - come Enno Rudolph sottolinea - vorrebbe proseguire. Le classi sociali non vanno trattate come nemici ma «come contraenti di un giudizio discorsivo della ragione» (65). Kant fa affidamento sull'abilità e la prontezza per l'apprendimento sociale e sul «cambiamento attraverso l'inclusione critica» (65). Questo presuppone che venga regolamentato un fenomeno che di fatto è inevitabilmente legato fatto all'Illuminismo e alla secolarizzazione: la pluralità delle visioni del mondo nel senso di una molteplicità «di diversi progetti di vita e orientamenti normativi», compresi i relativi conflitti (70). Quando John Rawls, un successore di Kant a noi contemporaneo, sosteneva che le forze centrifughe del pluralismo sarebbero state regolate dalla forza di integrazione del senso di giustizia umano, gli sfuggiva «che il senso di giustizia di ogni individuo umano si distingue da quello di ogni altro non meno di quanto si distingua il gusto» (69). Si può pensare qui alla critica sgarbata ma memorabile di James Joyce allo Stato: Stato e uomo non si conciliano perché l'uomo è eccentrico mentre lo Stato è concentrico.

L'autore è inflessibile. Riconosce il concetto di «disobbedienza civile» per la rimozione dell'ingiusta ripartizione della libertà in nome di entrambi i principi di giustizia di Rawls. Potrebbe però esserci resistenza anche verso questi principi. Habermas, il secondo erede odierno di Kant, ha rimproverato a Rawls l'immutabilità dei principi di giustizia, ma senza essere in grado di dimostrare la competenza comunicativa come presupposto indiscutibile. Come procedere allora? Dipende dal considerare il pluralismo non solo come fatto e norma ma anche come un bene, «perché esso genera una consapevolezza dell'irrinunciabilità della tolleranza, per quanto riguarda le visioni del mondo». Con ciò l'autore è d'accordo con il pensatore al quale dà l'ultima parola, con Richard Rorty. Questi, però, rimanda allo «scetticismo costruttivo» di David Hume, che definisce così: «La scepisi è una virtù politica della rinuncia al potere d'influenza nell'epoca che segue alla perdita di validità dei principi universali» (73).

Ciò che sorprende nel libro di Rudolph è anche come riesca a superare la differenza oppositiva tra il filosofare storico e quello sistematico intesa come ordinamento esclusivo. Questa contrapposizione - che ha senso come differenza tra ciò che è meramente inventario e riflessione - è diventata nel frattempo un pensare per schieramenti tra filosofia analitica e storico-

dossografica, con garanzia di sterilità da ambo le parti.

Rudolph affronta autori dell'antichità, del Rinascimento, del Diciottesimo, Diciannovesimo e Ventesimo secolo come se fossero testimonianze viventi. Ne trae informazioni perché evita di lasciarle tacere per sempre come mummie per raccontare tutt'al più qualcosa sulle circostanze della loro vita precedente e della loro imbalsamazione. Con distacco metodologico e senza alcun narcisismo ermeneutico, si tratta invece di problemi, argomenti, soluzioni. In tal modo, soprattutto Platone perde il guscio di platino del platonismo. La filosofia politica di Platone, infine, anche rafforzata da Ernst Cassirer, assolve se stessa dal sospetto di totalitarismo in una forma «radicaldemocratica» (95). Questa interpretazione diventa possibile perché Platone, oltre alla sua ricerca della giusta guida dello Stato nel *Politico* e oltre alla sua fondazione della legittimità nei *Nomoi*, concepisce nella *Politeia* una costituzione che riguarda non le istituzioni ma qualcosa di diverso: una costituzione della singola persona, delle sue capacità e dei suoi interessi. In tal modo è possibile presentare la prima grande concezione del dominio che viene conteso in linea di principio come potere personale e come sovranità, una concezione che raccoglie la ragione e la morale nella forma di un dominio degli esperti e si sforza di promuovere ciò che è giusto (“a ciascuno il suo”). Le istituzioni danno vita a un'ambiguità di irrigidimento e stabilità: «Le istituzioni bloccano l'autonomia e soffocano la spontaneità. Ma esse conferiscono durata e consistenza alle forme organizzative dell'ordine sociale. Paralizzano la creatività e sono naturalmente nemiche delle “rivoluzioni del modo di pensare”... Sotto la maschera dell'offerta di un alleggerimento esse operano un'interdizione. Ad esse sono affidate – dice Hegel – l'attuazione e la conservazione duratura dell'eticità, per la cui realizzazione anche secondo Kant è responsabile esclusivamente l'individuo dotato di ragione» (99).

Con le sue vaste riflessioni su Benjamin, Nietzsche, Cassirer, Blumenberg e Rorty, l'autore non risponde più alla domanda su come il potere personale e la sovranità possano essere combinati con la morale e la ragione. Per questo ci sono i modelli di Platone e Kant. Le riflessioni successive rispondono invece a una domanda che non è stata posta in maniera esplicita. Che si potrebbe formulare così: quale costellazione culturale appartiene alla connessione di potere personale e ragione e quale costellazione ne è esclusa? Ne fa parte la secolarizzazione. Devono esserne esclusi, come ci insegna Nietzsche, l'essenzialismo e il dualismo. Il libro si muove in un'atmosfera di riflessione che vuole preservare il pensiero dal pericolo che la connessione di potere personale e ragione si irrigidisca in strutture oggettive, come minaccia di avvenire in Benjamin o come accade nella legittimazione heideggeriana del

totalitarismo nazionalsocialista.

Ma siccome questo giudizio, per quanto pretenda di cogliere nel segno, non può evitare di sfociare stesso nell'oggettività, potrebbe in fondo non essere altro che un'ironia. Con la quale si vorrebbe lasciar perdere la difesa concettuale di ciò che è vulnerabile e decidere di affrontare la vulnerabilità stessa.

[Traduzione dal tedesco di Stefano G. Azzurà]

