

PREMESSA

Il binomio filosofia e politica nella sua evidente problematicità mette in corto circuito due ambiti, quello speculativo e quello dell'agire, costringendoli a rivedere i rispettivi statuti e a ripensarsi in ordine alla loro fondazione e/o giustificazione.

Il punto critico del rapporto tra filosofia e politica non riguarda la sostenibilità o meno della struttura epistemologica di una o più discipline (filosofia politica, filosofia della politica, ecc.), ma, più radicalmente, la fondazione razionale dei giudizi e della prassi politici, o il definitivo abbandono di questi al decisionismo a-razionale.

E qui val la pena di chiamare in causa non solo la vexata quaestio della possibilità o meno di una fondazione del dover essere sull'essere, che dal dibattito sull'etica può essere agevolmente trasferita all'ambito della riflessione sulla politica, ma anche, per la sua esemplarità, il problema del rapporto tra scienza e politica che sottende la tendenza alla «scientificizzazione» della politica. Puntuali, su questo argomento, risultano ancora le analisi di J. Habermas, che naturalmente non può evitare di confrontarsi con Weber e con quel livello di razionalizzazione, «alla luce della quale Max Weber ha interpretato il formarsi del dominio burocratizzato degli stati moderni» (J. HABERMAS, Teoria e prassi della società tecnologica, Laterza, Bari 1968, p. 163). Come risulta dalla lettura delle Politische Schriften, Weber riprende la tradizione hobbesiana, per fare chiarezza sul rapporto tra sapere specialistico e prassi politica e rivela come quest'ultima, «intessuta di autoaffermazione e dominio», pretenda di andare al di là delle stesse indicazioni della scienza, e perde, così, la sua funzione normativa, impegnata com'è, esclusivamente, nella «realizzazione di una volontà decisa».

Secondo l'interpretazione di Habermas è, perciò, inevitabile uno scarto già a livello di rapporto tra la scienza e la politica come «prassi», visto che le «scelte» politiche non sono più fondate razionalmente e restano sotto il dominio di «una decisione tra ordini di valori e potenze di fede concorrenti, che sfuggono ad argomenti cogenti e restano inaccessibili a una discussione vincolante» (J. HABERMAS, op. cit., p. 164). La scienza continuerà a «collaborare» con la politica, magari attraverso la mediazione dell'esperto che potrebbe giungere fino all'imposizione di «strumenti» costituiti su regole razionali, ma in ultima istanza «la decisione pratica in una situazione concreta non può mai venire legittimata a sufficienza dalla ragione» (Ibidem). Le scelte politiche rimangono sul piano della «decisione» del capo, e l'agire politico si conforma ad un modello decisionistico, in cui il potere viene legittimato in se stesso e riferito alle persone che lo incarnano e non alle idee e alle scelte di cui sono capaci.

Il recupero del rapporto appare possibile ad Habermas solo nel modello pragmatico «che non soltanto priva di una base inattendibile di legittimazione l'esercizio del dominio finora stabilizzato solo ideologicamente, ma lo rende accessibile nel suo insieme, alla discussione su basi scientifiche modificandolo così sostanzialmente» (Op. cit., p. 167). A fondamento del modello pragmatico, Habermas pone un concetto di «prassi» che non si identifica con l'agire «tecnico - dispositivo», il quale si distingue dall'azione politica vera e propria in quanto coincidente con un tipo di esercizio del potere distaccato dal «consenso» dei cittadini, che si configura quindi come potere tecnocratico. L'agire pratico, al contrario, è tutt'uno con la formazione della volontà collettiva consensuale, in un contesto etico e quindi autenticamente politico, divenendo la sostanza della democrazia.

Il concetto habermasiano di «praxis» nasce dall'analisi dei classici della filosofia politica moderna, che non si ferma all'asse Kant-Hegel-Marx, ma che parte da Aristotele per esaminare il concetto di politica così come viene maturandosi attraverso quel «processo di sganciamento dal corpus della filosofia antica», che termina con la costituzione della politica in scienza, «secondo il modello di una moderna scienza sperimentale, che con l'antica 'politica' ha ben poco in comune» (Prassi politica e teoria critica della società, Il Mulino, Bologna 19373, p. 77). In questo processo, Hobbes e Vico, ad esempio, rappresentano due modi diversi ed opposti di affrontare il problema del metodo della nuova scienza politica. Il primo, infatti, «vuol fon-

dare politica ed etica in modo rigorosamente scientifico», mentre al secondo, la fondazione della filosofia pratica come scienza, «di cui Bacone afferma la necessità e che Hobbes per primo promette di raggiungere, gli appare fuorviante» (Op. cit., pp. 79-83. Vedere comunque tutto il saggio di Habermas, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in Op. cit., pp. 77-125).

Le soluzioni offerte da Habermas al di là della loro accoglibilità, rinviano ad un contesto storico e culturale in cui il bisogno di riflessione filosofica sulla pratica e sulla politica va inquadrato nella situazione più generale della crisi dei valori, che non poteva non coinvolgere anche la scienza politica, resa incapace di risolvere il problema del suo stesso fondamento, malgrado lo sforzo e l'impegno di quel movimento, in verità tutt'altro che omogeneo, il quale, nato in Germania, viene indicato sotto il titolo programmatico di *Rehabilitierung der praktischen Philosophiae*.

Senza entrare nel merito di questo ricco quanto recente dibattito, va preso atto della fecondità del rimando ad autori e correnti filosofiche, che in varia misura preconizzano un ritorno della filosofia al rapporto con la pratica e con la politica, sia pure in un senso che vuole prendere le distanze dalla riproposizione di vecchi o nuovi valori, come pure da statuti logici di carattere speculativo.

Sullo stesso piano e, a volte, con la stessa preoccupazione di un minimum di «giustificazione», senza ricadute in forme nuove di razionalità assolute (per altro sostenibili solo in un quadro di ritorno alla riduzione metafisica della prassi politica), si incontrano i tentativi di ricostruire la filosofia politica offerti dall'ermeneutica, dalla nuova retorica, dalle forme di neo-contrattualismo, dalle teorie dell'argomentazione, della comunicazione, e della «giustizia».

Ma anche su questo piano non può dirsi del tutto e definitivamente esaurita l'istanza di un rimando alla «filosofia» come l'unica possibile chiave interpretativa dell'«avventura» della civiltà occidentale, che ha e continua ad avere come suo connotato specifico l'atteggiamento filosofico, al cui articolarsi differenziato va comunque attribuito il cambiamento dei comportamenti, anche politici, dei popoli occidentali. Imprescindibilità del momento filosofico come momento sorgivo degli atteggiamenti non-filosofici, ma anche come strumento ed itinerario che consente all'uomo e all'umanità di acquistare consapevolezza di se stessi e del telos che li guida, orientando anche la sfera etica e politica che può essere interpretata solo

all'interno dello «sviluppo della ragione» (Entwicklung der Vernunft) che Husserl e la sua fenomenologia pongono alla base dello sviluppo della storia dell'umanità, consentendo di sottrarre il problema politico sia alla staticità della ragione già tutta dispiegata, sia alla dimensione descrittiva propria delle dottrine politiche, per farla divenire, come dev'essere, un «compito», nella più ampia intenzione di realizzazione degli aspetti globali dell'umanità, non esclusa l'operatività della ragione.

Se la «storicità della ragione» può consentire a Husserl il doppio risultato di una fondazione razionale, filosofica della politica e la riaffermazione delle sue connotazioni pratico-storiche, per E. Lévinas, la dimensione pubblica istituzionale della politica è sempre già costitutiva dell'immediatezza dell'etica come ambito specifico dell'umano, per cui, una volta teorizzata l'etica come «filosofia prima», il rapporto tra filosofia e politica viene ridiscusso anch'esso all'interno della ritematizzazione dell'originario e dell'arché. In questo nuovo contesto speculativo, per Lévinas, «origine stessa dell'origine» non è l'intimità del faccia a faccia, ma lo spazio pubblico della pluralità, portatrice di un'esigenza di giustizia, reciprocità, simmetria, che è come dire che la libertà, in tutte le sue accezioni, compresa quella politica, richiede l'istituzione.

E qui si apre un interessante capitolo per la riflessione politica, che ne riduce decisamente l'estraneità riguardo all'attitudine filosofica. Dire, infatti, che la libertà esige l'istituzione significa riconoscere non soltanto la necessità delle istituzioni per la salvaguardia della libertà minacciata dalla tirannide, ma al tempo stesso la necessaria istituzionalizzazione della libertà, senza di cui essa non esisterebbe. «Non siamo mai all'inizio dell'istituzione: siamo a valle della sua creazione». L'istituzione significa che siamo già nell'istituito, che essa è originaria, anche se, come ricorda P. Ricoeur, «ogni istituzione rinvia a una Urstiftung, a una prima instaurazione mitica» (Le problème du fondement de la morale, «Sapienza» XXVIII, 1975, p. 321): non potendo assistere al suo «inizio» possiamo tuttavia evocarne il senso, trovare a partire dalla libertà ragionevole che essa instaura e preserva il significato simbolico che essa mette in scena.

Resta l'ineludibilità delle istituzioni con la loro oggettività, senza la quale lo stesso pre-originario che esse devono instaurare e dal quale vengono legittimate, viene segregato nel «'foro interno' della coscienza morale». «Nel silenzio o nella menzogna delle istituzioni

alienate e nel dispiegarsi senza freno della perversità e della violenza, l'umanità dell'uomo finisce per trovare riparo nel 'foro interno' della coscienza morale» (E Lévinas, Nomi propri, prefazione all'edizione italiana, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. XXI). Situazione pericolosa e rischiosa, da cui però dipende l'onore dell'uomo. «Ma è forse questo rischio ciò che è significato dal fatto stesso che nell'umanità si costituisca la condizione ebraica. L'ebraismo è l'umanità al limitare della morale senza istituzione» (Op. cit., p. 158).

La riflessione «filosofica» sulla politica e sulle istituzioni viene così riaperta, sia pure all'interno della ripresa urgente della «primarietà» dell'etica, con una domanda di rivitalizzazione del rapporto rinsecchito tra filosofia e politica. Ma non è più una riflessione rassicurante, incombendo sempre quella «sporgenza dell'umano nella barbarie dell'essere, benché nessuna filosofia della storia ci offra garanzia contro il ritorno della barbarie» (E. Lévinas, Determinazione filosofica dell'idea di cultura, in Etica come filosofia prima, Guerini e Associati, Milano 1987, p. 72).

Il dibattito, molto più ricco di quanto le poche note in premessa possano prefigurare, è ripreso efficacemente nelle sue linee generali da Roberto Gatti col suo saggio Filosofia e Politica. Dalla crisi alla ricostruzione di un difficile rapporto, mentre alla ripresa di momenti particolari, ma nodali del rapporto sono dedicati i saggi di P. Pastori, Razionalità politica e processo storico in Vico e Montesquieu, tra decadenza, ripetizione delle origini e progresso; di L. La Puma, Democrazia e rivoluzione nel pensiero politico di C. Pisacane; di P. Lubelli, Giuseppe Renzi e il problema della democrazia diretta.

La nota di P. Pastori, Attualità del pensiero politico di Luigi Sturzo dà conto di un convegno sul sociologo e politico che tentò una via per la ricomposizione della frattura, presago e testimone degli errori dell'estraneità tra ragione e prassi politica.

G.A. Roggerone, col suo saggio di apertura del fascicolo n. 22 di «Idee», vuol offrire un contributo per il quarantesimo anniversario della scomparsa di B. Croce, celebrato nel 1992, anche nella consapevolezza della testimonianza personale che il filosofo napoletano ebbe ad offrire proprio sul crinale tra speculazione filosofica e azione politica.

Mario Signore