

## Presentazione della seconda edizione

κάλλιστον τό δικαιοτάτον  
somma giustizia è quanto di più bello

ἐσθλοὶ μεν γαρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοὶ<sup>1</sup>  
uno il bene, molte le specie di male

Una nazione organizzata come la nostra costituisce un essere altrettanto reale, personale, dotato di una propria intelligenza quanto gli individui che la compongono.

(P.-J. Proudhon a J. Michelet, 11 aprile 1851)

### UNA DRAMMATURGIA DELLE NAZIONI

Allorché il collasso dell’Unione Sovietica mise fine alla Guerra Fredda e alla politica dei Blocchi, all’inizio degli anni Novanta del XX secolo i singoli Stati tornarono assai rapidamente a catturare l’attenzione degli studiosi di cose politiche mondiali. Tornò così pure a svilupparsi una vecchia e nuova pubblicistica sulle personalità nazionali che è sempre esistita, ma che dopo la fine della prima Guerra Mondiale s’era smorzata per parecchi decenni a causa dell’attrazione esercitata dall’internazionalismo rivoluzionario bolscevico prima, e dall’internazionalismo imperiale nazifascista poi – nonché a causa della necessità di vincere durante nove lustri le battaglie di propaganda della Guerra Fredda. Nel 1992 la Germania fu il primo paese europeo a rompere senz’altro i vincoli e gli indugi dell’iniziativa politica nazionale col riconoscimento unilaterale (senza preventive consultazioni) dell’indipendenza slovena e croata. Esso dette inizio alla guerra di dissoluzione della Federazione Jugoslava che allargò alla Germania il cortile di casa.

Dopo Lassalle, Mazzini e Marx, i miei studi clausewitziani erano giunti per l’ennesima volta, proprio in quell’epoca, a una mancata conclusione – e sempre per lo stesso motivo: la contumacia, la latitanza, la negazione o l’insolvenza (rispettivamente per i quattro autori) di un’autonoma idea della politica che non s’identificasse con l’effettivo esercizio dei poteri dello Stato o di un’amministrazione. Costeggiare questa via statualistica delle concezioni della

politica non porta che a ripetere le eterne rassegne della storia delle dottrine politiche, o della storia dei partiti e delle dinamiche sociali – nonché, viceversa, a battere le vie stravaganti del cosmopolitismo moralistico: religioso oppure anarchico; e non potevo non condividere le beffe che toccano alle anime belle, o ai menestrelli del futuro. Non potevo dimenticare, d'altra parte, che non appena ebbi letto nella *Metafisica* di Aristotele che l'atto sarebbe superiore alla potenza, avevo assunto all'istante e per istinto la posizione opposta: e che prima di essere atto o esercizio o dottrina, anche la politica non può essere che idea – e ogni idea è sempre soltanto una potenza. Il compito del filosofo politico doveva dunque consistere nel divinare le ragioni di chi tratta di politica in contumacia (allorché la politica di Stato e l'amministrazione vengono tenute in serbo altrove, come nella posizione para-bismarckiana di Lassalle); o le ragioni di chi ne tratta in latitanza (allorché la politica girovaga fra Dio e Popolo prima d'essere sancita in costituzioni, come in Mazzini); o le ragioni di chi la nega e sopprime come veste effimera di forze produttive in sviluppo, e persino come superfetazione e inganno (come in Marx); o infine le ragioni di chi troppo sporadicamente la convoca come un generico presupposto del quale diffidare, e senza mai interrogarlo davvero (come in Clausewitz). Riguardo a quest'ultimo, del resto, sono ormai giunto a sancire la mia formula personale: la guerra è il fallimento della politica con altri mezzi.

Il granello dal quale cominciai invece lentamente ad almanaccare su una drammaturgia delle nazioni e delle mentalità fu *Il pranzo di Babette* di Karen Blixen, che conobbi nel 1987 nella versione cinematografica di Gabriel Axel; e la migliore illustrazione encicopedica della vanità delle dottrine politiche, impotenti a governare la non-razionale natura umana, mi fu palesata, dopo la conclusione di un trentennio di studi monografici, con la semplice lettura del *Giudizio universale* di Papini: al termine della quale si sopprime qualunque possibilità di giudicare – se non per chi si giudica da sé; e perché questo avvenga, bisogna mettere in bocca ai personaggi una confessione – che assai spesso è la loro jattanza. L'aleatorietà di una critica del giudizio (piuttosto che del giudizio come tale: il quale è spesso del tutto impulsivo quando non si tratta un comune pregiudizio) non aveva assunto, per me, la forma d'una ben catalogata rassegna encicpedica di personaggi (ovvero di temi, come nel *Rapporto sugli uomini* che in Papini fa da contrappunto alle prosopopee del *Giudizio universale*); bensì aveva assunto, quell'aleatorietà della critica del giudizio, la forma d'una vorticosa caleidoscopia degli assunti formali, logici e sensibili, che tutti quanti concorrono, in modo per lo più imprevedibile, a fecondare la mente di pregiudizi assimilati fin dallo stato fetale, o col latte materno, o con la respirazione nel corso di una vita intera – e comunque sempre col silen-

zio: silenzio della visione, dell'ascolto e della lettura. È una simile esposizione dell'osservatore alle lente, perpetue emanazioni del cosiddetto “essere” che io volli intendere come fenomenologia – senza mai dimenticare la giovanile lettura rivelatrice del *Laocoonte* di Lessing: perché quella prima lezione io ritrovai in nuove e potenti forme artisticamente realizzate in poesia coi michelangioleschi *Prigioni* e con le *Fanciulle* di Umberto Saba. Ogni carattere antropologico è sepolto in se stesso come in un blocco di marmo; e una poesia ridotta all'essenziale può riuscire a cavarnelo senza ricorrere alla cinematografia dell'azione. Intese o malintese che fossero simili mie interpretazioni, ne dovette risultare impossibile intendersi fra giudicante e giudicato se non esponendo, più o meno malamente, nient'altro che impressioni attentamente vagliate. La critica di ogni giudizio, purché non normativamente disciplinata dalla misera, inconcludente logica socratica del concetto, resta dunque affidata alle fortunose sorti dell'azione – oppure al successo dei visionari edifici platonici. In un caso, come nell'altro, non è difficile capire che il giudizio e la giustificazione del giudizio sono pur sempre nient'altro che azioni. Per un filosofo il traguardo finale della sua carriera professionale, o della sua vicenda teorica, dovrebbe dunque essere la critica del giudizio nell'una o nell'altra forma dell'attivismo o dell'ideologia: approdi entrambi, per me, impraticabili. Bandita l'erudizione, mi restava la terza possibilità girovaga di rovistare tra manufatti sensibili anziché applicare a pie' di pagina i battiscopa delle bibliografie. A suo tempo non ebbi l'ardire di sottotitolare il lancio di manufatti contro le vetrate criticiste del mio *Salvator Rosa e la filosofia* col rumoroso annuncio: “Una critica del giudizio”; ma oggi posso far consistere questa critica del giudizio nella ritrattazione dell'Appendice sesta, aperta proprio dalla celebre formula.

Avulsa dall'esercizio di poteri vincolanti e sanzionati, amministrativi e statuali, la politica è teatro – e non esiste teatro del mondo senza personaggi e senza ruoli caratteriali distinti. La relatività della misura di tipicità del personaggio consiste negli automatismi del burattino, mosso da forze telluriche; consiste negli automatismi della marionetta, governata dall'alto; consiste nella logica della maschera del teatro dell'arte, dalla quale si liberano infine i dilemmi del carattere morale. Il libero cavaliere del Sacro Impero Götz non è tanto libero da non essere cavaliere: agisce secondo gli automatismi del suo stato, e deve uscire da casa sua combattendo – nonché soccombendo, infine: perché il “soggetto”, che il romanticismo tedesco ha concepito come titanicamente libero da tutto, non è tuttavia libero da se stesso. Lo si vede nel *Werther*: dove un uomo non è vittima del mondo più che della sua stessa inettitudine. Un essere complesso deve vivere la soggettività come una lotta intima fra l'Io e il proprio non-Io, oltre che come lotta titanica col mondo. Lo stile neoclassico

ha esaltato il successo di questo sforzo di liberazione dell’Io dal proprio non-Io, mentre la letteratura patetica si è dedicata a narrare la vicenda dei soccombenti al mondo e a se stessi. Colui che ha smagliato la lotta del soggetto sopra un’intera catena di specchi è stato Pirandello, mentre Nietzsche ha cercato senz’altro la liberazione dell’Io nell’esaltazione della natura empirica ‘speciale’ (anarchica, empirica esaltata, giammai specifica) del soggetto. La liberazione pirandelliana del personaggio dalla fedeltà a se stesso è ragionata (diciamo pure: è intellettualistica), almeno quanto la liberazione nicciana pretende di non esserlo; ma l’esito è sempre la medesima non-identificabilità del personaggio con una specie. Il nome della maschera è invece specifico, tipologico e prevedibile: Arlecchino sarà sempre un ozioso pasticcione. Un uomo pesante che va al ballo agguantando gli spartiti si chiama Eridone come potrebbe chiamarsi in qualunque altro modo; ma diventa un personaggio come Arlecchino se a teatro diventa il prototipo del precettore tedesco – vale a dire un simbolo della goffa pedanteria nazionale. Questo è il motivo per cui diressi la mia attenzione verso la drammaturgia di un giovane esordiente dal grande futuro, capostipite d’una letteratura nazionale, che ancora non sapeva di dover coltivare la propria fama. Noi non sappiamo se Eridone cambierà mai natura grazie a un bacio; ma poiché egli afferma di essere stato “convertito” da quel bacio, possiamo dubitarne: la tonaca è rimasta cucita dentro allo spretato. Scrisse Marx da qualche parte che, togliendo la tonaca ai preti, Lutero la fece indossare a tutti i tedeschi.

In seguito ai fallimenti del criticismo e del neo-criticismo il Novecento ha assistito al rilancio in grande stile dell’ontologia: per aver dimenticato l’esistenza del noumeno, per diversi decenni è stato di moda discettare dell’Essere e del Nulla. Tanti decenni non sarebbero stati troppi, se la discussione si fosse orientata verso i terreni più seriamente discutibili di un’ontologia politica angustiata dal perseverare delle nazioni nelle loro mentalità e nei loro pregiudizi: i quali sono assai più forti del loro medesimo, ben più vago, sentimento d’identità. Di questo sentimento i pregiudizi sono i sunti aforistici – ma gli fanno anche da maieuti. Mentre scrivo si risvegliano con i più inverosimili argomenti, dopo tre anni di guerra in Ucraina, le più loquaci e sorde resistenze alla prospettiva di un accordo che metta fine al conflitto dell’Occidente con la Russia. In ottant’anni nulla è cambiato – se non in peggio. Una ontologia politica (se mai esistesse una simile disciplina) potrebbe dunque invitare a porre il pregiudizio come l’Essere, e la perfettibilità come il Nulla. Risalendo attraverso l’antropologia teatrale dagli automatismi tellurici del burattino, dalla macchina demiurgica della marionetta e dalla codificazione della maschera, una disciplina come l’estetica politica può giovare a sondare la moralità del

personaggio di carattere mediante gli strumenti della drammaturgia; e il *Faust* potrebbe allora lasciarsi interpretare come un modello generale d'inversione della corretta costituzione antropologica platonica: allorché le opinioni istintive, meramente pregiudiziali, sorgenti dai depositi della natura linfatica e nervosa prendono il posto dei retti giudizi di ragione.

#### UN'AMBIENTAZIONE PLATONICA

Sia ben chiaro, però, che non intendo affatto negare la possibilità d'una perfettibilità del pregiudizio: dico soltanto che essa è impossibile qualora il pregiudizio, confuso col giudizio, non venga riconosciuto come tale; ed è altresì impossibile senza passare attraverso tecniche narrative e rappresentative a lento, lentissimo rilascio. Grazie a quel talento aforistico e pubblicistico in cui si deposita e tramanda il vivo e il morto del suo pensiero semplificato in formule, è ancora Marx che conviene citare: là dove nel *Capitale* descrive con la formula danaro – merce – danaro (D-M-D) il processo di produzione capitalistico, e con merce – danaro – merce (M-D-M) il processo di produzione pre-capitalistico. Ebbene – non è difficile per noi raccogliere questa, fra le sue trovate, quando essa ci aiuta a descrivere la vicenda intercorrente fra giudizio e pregiudizio. Con la formula P-G-P (da un pregiudizio all'altro, attraverso il giudizio) si può descrivere una situazione iniziale popolata di assunti pregiudiziali non molto numerosi: non tanto pochi (come nell'indigenza logica e culturale del criticismo kantiano), e neppure tanto enciclopedicamente numerosi da supporsi esaustivi delle proprietà dell'oggetto (come nella burbanzosa pretesa del neo-criticismo accademico deuteroreichiano: il vecchio Engels si sbarazzò della "cosa in sé", tanto per capirsi, affermando che quando di una cosa si conoscono tutte le proprietà e tutte le rappresentazioni, il mistero del noumeno è bell'e risolto). Ebbene, di solito si va a teatro con una buona scorta di esperienze pregiudiziali, si assiste alla loro discussione fra le alternative del giudizio, e se ne esce con delle impressioni più o meno ferme, correttive dei pregiudizi, che fanno da altrettanti pregiudizi. Il processo è chiuso, ben chiaro e idoneo per l'azione. Il processo opposto della relazione G-P-G (dal giudizio al fermo pregiudizio che si sfalda in nuovo giudizio: il processo illustrato nell'*Eutifrone*, segna il distacco di Platone da Socrate) vede stabilirsi in apertura e in chiusura della vicenda dialettica due campi aperti, indeterminati: i quali, rendendo impossibile assumere una ferma posizione sia per l'azione (Eutifrone rinuncia all'accusa contro il padre), sia riguardo alla responsabilità dell'ozioso pedagogo, a buon diritto indignarono la cittadinanza accusatrice

di Atene – non senza aver fatto meritare al supremo maestro di scuola, l’artista dell’inconcludente logica del concetto, gli schiaffi di Callicle nel *Gorgia*.

Parlando di “teatro del mondo” bisogna intendersi, però: per gli scopi degli studi qui raccolti e riediti bisogna che si tratti d’una drammaturgia caratteriologica, piuttosto che morale – vale a dire, in definitiva, di un accesso all’antropologia generale nonché, dove e quando mai possibile, di un accesso a una possibile antropologia nazionale. Guidando l’attenzione verso l’unico Bene, e trascurando le molte specie di male, la filosofia morale non serve che alle prediche; e qui il lettore ne troverà una nel primo capitolo di ambientazione, dedicato alla possibilità di dare un significato al giudizio di “barbarie”. Un tempo si diceva: “socialismo o barbarie”. Alterando non poco lo stato emotivo del pubblico della Guerra Fredda, dopo due generazioni in Jugoslavia s’era appena riaperta una guerra sul suolo europeo; e in questa seconda edizione avrei forse soppresso quella introduzione, se una nuova guerra sul suolo europeo non si fosse riaperta nel 2022 in Ucraina. Le scarse variazioni apportate tuttavia non la menzionano – sebbene il ruolo caratteriale della Germania non vi sia trascurabile, ma neppure decisivo.

Al di là delle nebulose divagazioni d’ambientazione morale si apre il solido terreno dell’ambientazione teatrale. Lavorando sul teatro e sulla riforma del teatro, vale a dire sulla risalita dai caratteri morali dei personaggi ai tipi delle maschere e agli automatismi dei burattini, è pur sempre con una scelta più ambiziosa (e temeraria, forse, non lo nego) che preferii enunciare l’idea della platonica città cosmica come cornice unitaria al “gran teatro del mondo”. Il cavaliere Götz di Berlichingen, per il quale la città cosmica è il Sacro Impero, sa bene di procedere sulla superficie accidentata di questa nostra terra avendo la mente rivolta a costellazioni. L’idea della città cosmica platonica è il presupposto, quant’altri mai generale, più adatto a fare da cornice a un’investigazione degli automatismi, apparentemente insondabili, governanti l’azione politica da lontani orizzonti. Ne sono risultati, nello spazio di trent’anni, studi monografici e articoli, successivi alla prima edizione di quest’opera. L’articolo *Sui rapporti della poesia con la politica e con la vita civile* è riprodotto nell’appendice prima. Ritornai sul tema con l’articolo *Su l’unità formale di politica e letteratura* dell’appendice terza; e di nuovo con *Guerra, politica, letteratura in Foscolo e Clausewitz* riprodotto nell’appendice quarta. In una postilla di corredo al mio *Restaurazione di Clausewitz*, riprodotta nell’appendice quinta, ho discusso la possibilità e necessità di dare a qualcosa di caotico come la guerra un’esistenza intelligibile mediante gli strumenti della letteratura. Le possibili radici teoriche di un’estetica politica sono state infine discusse nel mio ultimo studio sul *De umbris* di Bruno e il *Bruno* di Schelling, qui pubblicato nell’appendice sesta.

Al tema più specifico degli automatismi nella vita della soggettività fu invece dedicato lo studio sul *Surrealismo poetico italiano* dell'appendice seconda.

Con questa seconda edizione del mio primo *Goethe* ritorno perciò per l'ennesima volta sul problema dei rapporti fra la letteratura e tutte quelle cose della vita pubblica che, con riferimento limitato alla sola azione dello Stato o all'esercizio di poteri, sono abitualmente chiamate, nell'insieme, "la politica". Qui si va nella direzione opposta. Nell'ambito del più politico fra i generi letterari, qual è il teatro, risalendo dall'opera più spiccatamente politica in senso statualistico di Goethe (il *Götz*) ai due drammi precedenti la politica, come azione ed esercizio di potere, si eclissa, svanendo nel costume coi *Complici* prima, e nell'antropologia con l'*Umore dell'amante* poi. Dal dramma pastorale alla situazione metastorica dell'idillio si compie la peripezia che vede la politica esistere come città naturale, o assetto generale dei rapporti fra uomini e cose. Da qui inizia poi la via discendente lungo un percorso effettuato, per così dire, "a guado": per ampi salti lungo la tradizione – seguendo la quale l'intuizione della città cosmica si fa, da pubblica, privata e lirica. Passare viceversa dal *Götz* al *Werther* per successione cronologica ortodossa non sarebbe stato possibile senza un esame di quel capovolgimento della costituzione antropologica del personaggio che avviene nel *Faust*: vale a dire l'inversione del cervello coi visceri, o delle facoltà intellettive con le facoltà appetitive. Essa distrugge la canonica configurazione antropomorfica, d'origine platonica, della politica. Un esame di taglio storico in tal modo condotto non avrebbe mai potuto spiegare il sorgere di una dimensione lirica della politica; e io mi mossi dunque, per istinto, a ritroso.

L'idea della cosmopoli ha origine col *Timeo*, che struttura con l'immaginazione l'intero universo come un'unica città. Allo scopo di lasciare intendere in che cosa consista un assetto, o una struttura, o una costituzione politica io mi attenni alle più note e bene ordinate configurazioni antropomorfiche e cosmomorfiche platoniche. Sarà forse stata un'ingenuità, questa – ma la teoria bachtiniana in voga fra gli anni Ottanta e Novanta dei cosiddetti "cronótopi" (o teoria delle unità spazio-temporali entro le quali i personaggi agiscono acquistando corpo) è troppo astratta e peregrina: se non altro, perché la lingua russa, come la tedesca, non conosce equivalenti per termini come "ambiente" e "ambientazione", e deve ricorrere a glossemi che incantano, come sempre, gli italiani. Nella scelta fra ingenuità e snobismo, non ebbi esitazioni. Se anche poté nascere come reazione anti-criticista, del resto (così, almeno, io la interpretai), la concezione bachtiniana dell'ambientazione è, essa medesima, una derivazione platonica che rende intelligibile come 'politico' tutto quanto d'immaginabile accade fra i suoi punti cardinali: spazio tempo azione personaggio. Se non che in Platone c'è anche di più: a cominciare dalle materie e

dai ruoli caratteriali più semplici e distinti degli uomini d'oro, o d'argento, o di bronzo e rame e ferro, i quali sono altrettante primitive diversificazioni tipologiche di una drammaturgia naturalistica della politica che in Platone esiste per assunti soltanto enunciati, sebbene non sceneggiati. Possiamo trovarle noi, le sceneggiature. L'ambizioso progetto platonizzante di fare della filosofia politica un'estetica politica si basa sulla constatazione che l'uomo non è affatto un essere razionale, bensì un essere sensibile: un essere complesso, o unità obbligata di più sostanze bisognosa di darsi una costituzione. Un'unica operazione salda, con lungimirante continuità, il lavoro del drammaturgo a quello del deputato di un'Assemblea Costituente.

La resipiscenza personale non sarebbe oggi sufficiente a giustificare una seconda edizione di questo libro, se alla mia palinodia non si accompagnasse l'utilità di un pubblico invito a considerare lo stato in cui versano una filosofia politica noncurante di contenuti filologici e di risultati monografici, nonché un'estetica politica praticata come geopolitica statistica o come dialettica umorale di statisti. La guerra intrapresa dall'Occidente con la Russia in Ucraina, che da troppi anni ormai affligge l'Europa, ha portato queste caratteristiche disciplinari di cattiva teatralità alla massima semplicità ed evidenza; e non mi consola affatto constatare, d'altra parte, che l'unico rimedio possa oggi sembrare il platonismo di un Aleksandr Dugin.

#### UN'AMBIENTAZIONE EUROPEA

Gli ultimi indugi a una seconda edizione di questo libro furono rimossi dalla comparsa dello studio di Paul Geyer: *Da Dante a Tasso. Contributo a una storia letteraria della soggettività moderna in Italia* (SEF, Firenze 2024).

Le scienze umanistiche europee non hanno più una visione: diffidano della loro eredità culturale, si adornano di design teorici alla moda e si murano in iperspecializzazioni. Gli studiosi di Dante scrivono per gli studiosi di Dante. Nessuno osa più scrivere *grands récits* storico-culturali. (...) Dante, Ariosto e Tasso mostrano che il mondo consiste sempre in mondi di coscienza.

Fin da questa premessa mi accorsi all'istante che il rilancio di Geyer delle origini letterarie della soggettività europea, oggi ridotta ormai soltanto a questioni di mercati, di banche e di finanza, nonché all'esercizio militare dei rapporti di forza, era già stato il mio: concernente i caratteri originari della soggettività tedesca nell'antropologia drammaturgica goethiana. Ma il proble-

ma posto da Geyer è più grave di quanto egli crede: perché da lungo tempo, ormai, i poeti scrivono solo per i poeti; e da assai più lungo tempo ancora i filosofi scrivono solo per i filosofi – che per lo più fingono d'intendersi. Decidendo di procedere alla nuova edizione di questo studio mi sono ben guardato, dopo trent'anni, dal fare altre letture di ciò che si chiama aggiornamento bibliografico – un aggiornamento di cui, del resto, non m'ero curato neppure in origine: chi ha il barlume di un'idea si cura meno d'illuminare la strada percorsa e la zona circostante che di mettersi piuttosto sulle tracce girovaghe di quell'idea, e bada poco ad altro. Cosicché in origine io m'ero spinto avanti, piuttosto: andando in cerca, dopo il poeta nazionale per eccellenza, del difetto di fondamento teorico della soggettività speculativa tedesca nel criticismo del filosofo nazionale per eccellenza Kant. E procedendo sulle due medesime linee parallele di poesia e filosofia, volli in seguito mettere a confronto il pensiero speculativo e simbolico eracliteo col pensiero narrativo e rappresentativo eschileo. Mi cimentai infine con la letteratura muta, figurativa, allo scopo di esibire (non di trattare) una critica del giudizio esercitata su materiali convocati attorno a un epicentro sismico di quel secolo XVII che, nel Millennio, fa da punto di equilibrio tra la fine del “lungo Rinascimento”, di cui Geyer tratta, e l'inizio dei secoli dell'illuminismo e della tecnica, che egli ripudia.

Alla somiglianza del mio intento col suo si aggiunge una somiglianza della cornice d'accesso: perché in entrambi i casi essa è del tutto avulsa dalla materia monografica successivamente trattata. In una sola decina di pagine (a me, brancolando, ne occorsero molte di più, come qui si vede nella *Lettura politica dei testi letterari*), prima di cominciare la vera e propria discussione Geyer passa in rassegna i suoi numi tutelari: MaxWeber, la Scuola di Francoforte, lo Auerbach di *Mimesis*. Si tratta di riferimenti orientativi piuttosto consueti e intuitivi, essi pure non meno ingenui delle mie polarità platoniche. Coi nomi di Burckhardt e di Burdach, fra altri, l'ambientazione di questo mio libro si volle giovare di opinioni altrettanto ben note d'orientamento su delle semplici nozioni principali; e quando la prima edizione di questo studio venne pubblicata nel 1995, ebbi la sorpresa di apprendere che nel medesimo anno una voluminosa antologia di scritti dedicata allo sviluppo della civiltà e del progresso aveva esordito assumendo gli stessi parametri di riferimento: Burckhardt per la civiltà come discontinuità ben identificata in termini spazio-temporali finiti, e Burdach per la continuità sorgente dal fondo di un passato alquanto indistinto.<sup>1</sup> Assumendo una posizione decisamente anti-criticista, volli mostrare

<sup>1</sup> FRANCESCO LEONETTI – ELEONORA FIORANI, *Gli innovatori nelle scienze, nelle lettere e nelle arti*, IPZS, Roma 1995.

che le cosiddette sintesi a-priori che guidano il nostro giudizio non sono una dozzina o poco più di assunti dati per certi bensì, semplicemente, miriadi di solide ombre chiamate pregiudizi: non meno numerose delle cosmiche ragioni seminali degli stoici. Esse ci investono e ci avvolgono come un *periéchōn*, ci intridono, e non sono del tutto giustificabili – né giustificande, del resto, allorché la creatività si vuole risolutamente avventurare verso le sue méte più ambiziose; e infatti da nessuna parte Burckhardt si curò di dare una definizione di “civiltà”: chi muove all’azione saggistica può farlo soltanto sulla scorta di pregiudizi indiscussi. La miseria culturale del criticismo viene dunque umiliata dalla storia della cultura – nonché (diciamolo pure, per un uomo di scarsa levatura come Kant) umiliata dalla cultura senz’altro. Agli stoici “venti seminali” il Novecento ha saputo dare la forma e l’intelligibilità dei flussi cosmici intercettati dalla fisica – ma è pur vero che una disciplinata intelligenza delle emanazioni sorgenti dagli esseri comincia nell’età moderna con il pensiero sul *Laocoonte* di Lessing. Tale è ciò che ho chiamato fenomenologia poetica dotata di un’indispensabile tecnica ermeneutica: senza la quale la fenomenologia diventa una vuota interminabile loquela, e la stessa ermeneutica tutta quanta una tautologia.

Ritornando su Auerbach, menzionato in apertura del suo studio da Paul Geyer, posso soltanto dolermi di non avere conosciuto nel corso del lavoro, fra il 1992 e il 1995, il suo libro su *Letteratura e pubblico nel Medioevo latino*. Non si tratta di lamentare l’assenza di metodologie preliminari, che detesto – no: si tratta di reali, storiche, concrete ambientazioni della sensibilità e del pensiero. Se l’avessi conosciuto, avrei potuto comprendere assai prima che con i suoi cronótopi Bachtin non aveva inventato un bel niente. Prima di trattare una materia del tutto diversa, Auerbach aveva preso Vico e lo aveva spiegato al lettore a modo suo dicendo, press’appoco: “In questo libro si farà come ha detto lui: per capire quel mondo lontano faremo uno sforzo d’immedesimazione, diventeremo uomini di quel tempo”. Già da un pezzo Stanislavskij aveva insegnato la medesima procedura alla scuola dei suoi attori per ambientarli nel testo; e Auerbach volle esortare i suoi lettori ad acquisire una cittadinanza nella città-teatro del “Medioevo latino”. Parlare di ‘mondo’ del Medioevo latino, o di tradizione idillica, o di pietismo tedesco, o d’altri consimili ‘mondi’, può anche andar bene – a patto di ricordare, però, che il Mondo nel pensiero platonico (timaico) ha evidentemente un significato canonico assai più generale. L’immedesimazione stanislavskiana si presta a interpretare i personaggi nello spazio scenico, come l’immedesimazione vichiana si presta a interpretare i personaggi in un teatro del tempo storico. Burckhardt non aveva fatto che allestire scenicamente questo teatro. La filosofia politica e l’estetica

politica vengono quasi a coincidere – apparentemente, almeno; perché parlare di “interpretazione” in un caso e nell’altro è cosa diversa: per l’estetica politica l’interpretazione implica sempre in qualche modo l’esercizio di un giudizio, mentre dal giudizio la filosofia politica può anche esimersi. E la strada dell’esercizio del giudizio sarebbe stata per me assai lunga: così che soltanto dopo vent’anni riuscii finalmente a costruire per innumerevoli facce tangenti una sorta di critica (o anti-critica...) del giudizio sciorinandola in *Salvator Rosa e la filosofia*. L’idea degli stoici venti seminali che ispirò quello studio si risolse, come ho già detto all’inizio di questa Presentazione, in un lancio di manufatti contro le vetrate del criticismo, che avevo già analiticamente combattuto con *Manierismo di Kant*. Oggi posso dolermi di non avere sottotitolato il *Salvator Rosa*, semplicemente, come ciò che aveva voluto essere: *Una critica del giudizio*. Ma «anche vecchio si stenta a veder tutto», e la mia critica del giudizio apre qui l’appendice sesta.

Per il momento, quando iniziai il lavoro nel 1992 mi sembrò indispensabile ambientare una discussione sui rapporti fra politica e letteratura in una cosmopoli del tutto generica che non portasse scritto sopra di sé, senz’altro, il cartiglio: “Germania”. Ricordavo bene *Goliath. La marcia del fascismo* (la cui lettura avevo abbandonato), con cui Giuseppe Antonio Borgese volle illustrare al pubblico americano le radici culturali del fascismo nella poesia di Dante. Come Auerbach ambientò il lettore fra letteratura e pubblico medievale mediante Vico, così io andai a scegliere, fra autori noti al pubblico mediamente colto, qualche tesi circa le polarità che interessano (senza menzionarla) la dimensione spazio-temporale del cosiddetto “cronótopo”. Con una scelta pressoché gratuita, anche la mia città cosmica avrebbe trovato la sua collocazione al centro d’una rosa di giudizi come civiltà e barbarie (o alto e basso), continuità e discontinuità (o davanti e dietro, o prima e dopo), progresso e conservazione (o destra e sinistra). Mancavano però in quest’ambientazione le coppie interno-esterno, leggero-pesante, chiaro-scuro che sono indispensabili per parlare in modo qualitativamente intuitivo di civiltà e di barbarie, o di Oriente e di Occidente. Mi sembra che, con un piccolo sforzo d’immaginazione soltanto, il lettore possa oggi trovarle rappresentate nella *Passeggiata in Andalusia* di Goya: le coppie della leggerezza e della pesantezza, del progresso e della conservazione, della chiarezza e dell’ombrosità, oltre che i costumi e i rapporti fra il maschile e il femminile tanto indispensabili alla drammaturgia, vi si ritrovano tutte.

Dalla guerra jugoslava giungevano trent’anni fa notizie di atrocità che si verificano in tutte le guerre – quelle che, come tutti sanno, Goya illustrò nei *Caprichos*; ma una, in particolare, faceva eccezione alla regola: secondo

un’antica usanza bizantina, ai prigionieri venivano cavati gli occhi. Qualcuno, relativizzando, spiegò che in tal modo si impediva loro di riprendere a combattere concedendo, in cambio, la vita e la libertà. Come andava giudicata questa usanza – rappresentava essa un progresso rispetto all’estinzione della vita, oppure meritava d’essere giudicata come un residuo di barbarie latente in un popolo moderno? Frammezzo alla relatività delle opinioni non trovai altro consiglio che rivolgendomi alla letteratura; e conclusi che può essere giudicato barbarie ciò che ammutolisce la letteratura – sempre che, naturalmente, essa non si proponga di gettare l’anatema sulla barbarie. Al tempo in cui gli fu conferito il premio Nobel anch’io lessi *Il ponte sulla Drina* di Ivo Andrić, con la meticolosa descrizione di un impalamento; e allora mi domandai se, a differenza di un prosatore come Andrić, un poeta avrebbe mai potuto esercitarsi nel descrivere una simile operazione. La poesia è dunque un banco di prova più sicuro della prosa. Dai primi banchi di scuola ricordavo, come tutti, l’episodio del trascinamento del corpo di Ettore intorno alle mura di Troia, e la civilissima supplica di Priamo per la restituzione. Nel suo progetto di rifondazione e rilancio della personalità europea Geyer parla sempre, in generale, di “letteratura” – ma poi tratta di poesia! Per la personalità tedesca io avevo scelto invece, pensando ai caratteri, la drammaturgia giovanile del padre della sua letteratura nazionale.

Le vicende della guerra europea e mondiale che dopo trent’anni persegue in Ucraina in più grande stile, in nome della civiltà e del “giardino fiorito” dell’Occidente, il medesimo intento di dissoluzione di un’unità federale e cosmopolita come la Russia devono farmi interrogare sulla relativa vanità (nel doppio significato del termine) di una filosofia politica esercitata su quesiti letterari. Durante diversi anni di guerra una numerosa pubblicistica ha sollecitato o riesumato solidi studi di carattere ben positivo, non evanescente, non dotto né peregrino, bensì lestamente intelligibile e discutibile. Si tratta di studi di carattere quantitativo, statistico, per la cui utilità ho la massima ammirazione. La loro statistica fu, per me, la filologia.

Pur essendosi le guerre molteplicate nell’epoca successiva alla fine della Guerra Fredda, nessuno parla ormai più di barbarie (sebbene si continui a riaffermare l’identificazione dell’Occidente con la civiltà). In sua vece si constata con sorpresa il trasferimento del problema sul piano ontologico come conflitto del bene col male: può valere come esempio la dozzina di titoli, recentemente pubblicati, che porta nei titoli le parole: “le radici del male”. Quando questo mio studio fu concepito, trent’anni fa, nessuno avrebbe giudicato ammissibile porre problemi geopolitici sotto una simile insegnna. Ma la concretezza dei giovani studiosi sortiti con la generazione degli anni Novanta

è tale, da permettere di riesumarla. Il penoso senso di inadeguatezza che il filosofo politico deve provare constatando la sordità o l'indifferenza del pubblico per i suoi argomenti devono, oggi più di trent'anni fa, spingerlo ad insistere nella ricerca di temi, e nella riesumazione di studi, relativamente più consoni al proprio talento e ai propri interessi, grazie ai quali sentirsi un po' meno inutile. Paul Geyer (al quale non so, se la qualifica di filosofo o di estetico politico risulterebbe gradita) lo ha fatto a modo suo, mentre la semplice riproposizione di vecchi studi sul primo Goethe a me non basta più; e non occorre dire, credo, che anche un visionario Platone timaico è un pochino troppo lontano per essere riavvicinato attraverso un Bruno e uno Schelling. Tentiamo dunque un approccio più prossimo, e più congruente, giovandoci del tema dell'Impero dal quale prendono le mosse gli studi che si succedono in questo libro.

#### UN'AMBIENTAZIONE IMPERIALE

Pensando al misero destino dell'Europa, alle nostalgie imperiali del cavaliere Götz e del suo artefice letterario (che, a differenza del padre filo-federiciano, in *Poesia e verità* rievoca volentieri certe antiche consuetudini giurispolitiche), è forse inevitabile che si dia almeno un barlume di concretezza, di comunicabilità e discutibilità all'idea della città cosmica rappresentata dal Sacro Impero, o Primo Reich, chiamando a testimone la trattazione di James Bryce: preferibile, fra le numerose, per il semplice fatto che la sua versione definitiva è del 1907, allorché l'autore sembrò presagire e scongiurare il destino incomprendibile sull'Europa con queste parole:

Non vi era nulla di assurdo in questa teoria [del Sacro Impero], sebbene molto di irrealizzabile. Le idee su cui si fondava sono ancora inavvicinate nella loro grandezza e semplicità, ancora tanto in anticipo rispetto al pensiero comune europeo quanto è improbabile trovare uomini o nazioni in grado di applicarle, come quando furono promulgate cinquecento anni fa. Il male concreto a cui l'istituzione di una tale monarchia universale intendeva far fronte, quello delle guerre e dei quasi altrettanto rovinosi preparativi per la guerra fra gli Stati d'Europa, rimane [oggi] quello di allora. Il rimedio che la teoria medievale proponeva è stato in qualche misura applicato mediante la costruzione e ricezione delle regole che chiamiamo diritto internazionale; la maggiore difficoltà d'istituire un tribunale che possa decidere con il potere di far rispettare le sue decisioni rimane irrisolta.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> JAMES BRYCE, *Il Sacro Romano Impero*, D'Ettoris, Crotone 2017, p. 325. Sulla continuità del rimpianto per l'Impero insiste molto la storia di PETER H. WILSON (*Il Sacro Romano Impero. Storia di un millennio europeo*, il Saggiatore, Milano 2017), nella quale è riferita la curiosità di una parrocchia vicino

In poche righe è qui sunteggiato il significato della lunga perorazione girovaga, simile a un sermone, da me svolta nel capitolo sulla *Lettura politica dei testi letterari*. Essa ebbe lo scopo di attenuare, per quanto possibile, la relativizzazione della nozione di “barbarie”: perché pensai che questo termine dovesse pur significare qualcosa di sicuro. Il lettore capirà come, ricordando i giorni della sua febbre redazione, io abbia voluto conservare quella divagazione – e oggi se ne può anche risparmiare la lettura: dopo la caduta del Muro troppe guerre si sono succedute perché la fine della Federazione Jugoslava possa ancora costituire un archetipo di filosofia politica. Nel sopportare un certo speculare moraleggianti sui principi del giudizio, che costituisce una critica del giudizio della quale può non vedere la ragione, il lettore dovrebbe tenere conto di questa ferma opinione: se la letteratura è sempre lo specchio di una storica situazione politica, la miseria del kantiano tribunale della Ragione e della stessa *Critica della ragion pura* sono la miseria del penoso spaventapasseri dell’Impero piantato nel centro dell’Europa; e sono al tempo stesso, d’altra parte, la caricatura, la superfetazione, la negazione della venerabile idea del Sacro Romano Impero.

Sarebbe impossibile enunciare una simile opinione sulla quarta di copertina di uno studio su Kant senza rinunciare a venderne una sola copia; ma nel presentare una trattazione diversa dal mio *Manierismo di Kant*, come questa, è indispensabile per lo meno enunciarla perché, sebbene pochi siano oggi disposti a rievocare fantasie caroline per discutere in un obitorio imperiale dell’agonia dell’Unione Europea, una gran parte dell’intellighenzia pedagogica, o del bastione dei custodi dalle opinioni invariabili, è ancora convinta che in filosofia politica si debba ripartire da colui che è considerato, ed è purtroppo anche stato, il capostipite canonico della filosofia contemporanea. Per tante ragioni il mio studio si orientò in direzione opposta, verso la poesia, ancor prima che mi dedicassi a una monografia analitica sul Kant precritico e sulla prima *Critica*; ma la principale di queste ragioni si può riassumere nel ruolo che l’immaginazione svolge nei processi della conoscenza: proprio la facoltà che ad un uomo di poche doti, di scarse vocazioni e di nessun talento fece maggiormente difetto. Mi guardo bene, in questa sede, dal sunteggiare giustificazioni ad un giudizio, che a suo tempo depositai in un lungo studio – tanto più che le posso facilmente prendere a prestito, avendole sottomano. Il

---

a Friburgo dove, ancora dopo la prima Guerra Mondiale, si recitavano preghiere in memoria di Federico Barbarossa (p. 726). La ricostruzione giurispolitica di Wilson è diametralmente opposta alla ricostruzione ideologica di Bryce – e opposta ne è pure la ‘nostalgia’: nella sua sobria e particolareggiata ricostruzione, l’idea dell’Impero si riduce ai fatti – oppure a un cumulo di fandonie.

James Bryce che ho appena citato conclude il capitolo su *La città di Roma nel Medioevo* con queste parole:

Questo entusiasmo [dell'unità nazionale italiana] per *il* nome famoso [di Roma] era sostanzialmente lo stesso sentimento che creò e consacrò il Sacro Impero del Medioevo. (...) I sentimenti, le fantasie, le teorie mantenevano [nel Risorgimento italiano] il loro potere; lo spirito di poesia non era ancora scomparso completamente dalla vita politica.<sup>3</sup>

Il criticismo fece il possibile per estirpare dalla filosofia politica l'immaginazione e lo spirito di poesia – e lo si vide con l'ingegnosità bismarckiana dell'arte del possibile, e con la catastrofe del Piano Schlieffen. Quando nel XX secolo si è ristabilito, il nesso immaginativo fra poesia e politica ha assunto l'aspetto della Festung Europa, della Visione Charlemagne e dei tuffi ontologici nell'Essere e nel Nulla. Non è dunque troppo difficile spiegare perché, dopo aver tentato di risalire alle radici dell'antropologia nazionale tedesca nella drammaturgia del suo demiurgo letterario, io sia frettolosamente passato allo studio del suo demiurgo speculativo. E neppure è troppo difficile spiegare perché il criticismo, già una volta fallito per applicazione nel 1914, sia viceversa di nuovo fallito per mancata applicazione allorché avrebbe dovuto consigliare al regime nazista l'abbandono di una lotta che, per “possibilità condizioni e limiti”, non poteva più essere vinta. Non si dovrebbe infatti dimenticare che i due risvolti pratici di un giudizioso criticismo sono sempre il moralismo categorico del dovere e la perseveranza d'una fede provvidenziale. Il primo costrinse i tedeschi a combattere fino alla soglia del bunker della Cancelleria di Berlino, mentre la seconda fece credere che con la morte di Roosevelt si sarebbe ripetuto il miracolo di Caterina di Russia con Federico. Oggi, ottant'anni dopo, il piano fallito di bancarotta, di smembramento e di saccheggio della Russia che, come già il Piano Schlieffen, avrebbe dovuto conseguire i suoi scopi in poche settimane dopo il 24 febbraio 2022, non è che l'ultimo fallimento del criticismo. All'epoca in cui iniziai il mio lavoro, all'inizio degli anni Novanta, la scelta antistoricistica era già stata fatta risolutamente da un pezzo: e chi ne voglia apprezzare o biasimare i risultati non ha che da leggere il capitolo *L'Umore dell'amante e la tradizione idillica*. L'altrettanto risoluta scelta anticriticistica è venuta dopo il lungo lavoro filologico-ideologico su Kant. Oggi, con buona pace di chi vede pericoli in un Platone totalitario, io credo che nella prassi politica il criticismo kantiano rimanga invece la tara e il

<sup>3</sup> BRYCE, p. 371.

pericolo principale per la filosofia politica, dal momento che nell'ottimismo stadiale dello storicismo non crede più nessuno: tanto è vero che una *Miseria dello storicismo* è stata scritta, ma una “miseria del criticismo” non ancora.

Forse non ce n’è bisogno, dopotutto, dal momento che l’indigenza di cultura si spegne, di solito, in se stessa: si spegne nell’inedia dei libri illeggibili e inutili dei filosofi contemporanei, per esempio. Sono sufficienti ad umiliarli le poche brillanti pagine con cui, concludendo un capitolo di confronto fra la creatività del Medioevo occidentale e il «torpore glaciale» del Medioevo orientale, quel James Bryce che per comodità ho appena citato, e torno a citare, designa l’immaginazione, o «il mondo delle nuvole» dominante nelle menti in assenza di poteri inconcussi, come il grembo inesausto della creatività sensibile e insensibile.<sup>4</sup> Per il resto, oggi non sembra più sufficiente che egli abbia fatto dell’idea del Sacro Impero il modello di una repubblica mondiale con parole come queste: «Questa stessa perpetuazione [dell’idea dell’Impero] che cos’è, se non l’espressione dell’idea dell’umanità, un’opinione (...) che è possibile creare un sistema una volta per tutte perfetto e rimanervi in seguito per sempre?».<sup>5</sup> L’idea dell’umanità che sporadicamente Bryce menziona è sempre centrata sul modello di un’Europa germanica, e questo modello è oggi da tutti ripudiato; ma è strano che nell’epoca della decadenza dell’impero americano nessuno si accorga che la Russia delle molte nazioni, lingue e religioni può essere il modello di una repubblica mondiale, o della «umanità» che egli cercava, senza nemmeno accorgersi di dare argomentazione storica alle immaginazioni metafisiche di Leibniz. Sarebbe stato troppo chiedere questo a un Bryce che, mosso da presagi allarmanti, ripubblicò nel 1907 un’opera scritta nel 1866.

L’umanità esiste soltanto nella varietà delle sue specie; e le specie sono, proprio in quanto tali, sostanze in fuga dall’unità in ciò che costituisce la “barbarie” e il “male”. L’idea dell’umanità non è sostanza, bensì un’essenza che va perpetuamente narrata come soluzione possibile e credibile di “civiltà”. Nel capitolo intitolato *Compendio e riflessioni* (che vale quanto un’anti-conclusione) Bryce dovette destreggiarsi eloquentemente nel relativizzare le associazioni logiche fra unità e civiltà, scisma e barbarie, che assai facilmente si possono scambiare e controvertire, dal momento che scisma ed eresia significano anche libertà. A me, che trent’anni fa non conobbi il suo libro (e che avrei forse

<sup>4</sup> Ivi, pp. 391-397 e p. 459: «Per quegli uomini [del Medioevo], inoltre, incapaci di innalzarsi al di sopra di ciò che è proprio dei sensi, (...) l’idea della Chiesa visibile era piena di maestoso significato». E poco più avanti: «Le formule ci aiutano poco: è attraverso l’immaginazione, piuttosto che mediante la logica e l’analisi, che possiamo riuscire a cogliere il vero significato di questa strana creazione di tradizione riverente e di fede mistica [del Sacro Impero] che riempì il cielo e a stento toccò terra» (ivi, p. 476).

<sup>5</sup> Ivi, pp. 460-461.

preso a mo' di assunto al posto del Burckhardt, se lo avessi conosciuto) toccò di redigere una simile tergiversazione nella prima introduzione. Non avrei potuto, né oggi posso prendere come assunto ideologico l'eccellente monografia su *Carlo Magno. Un padre dell'Europa* di Alessandro Barbero: non solo perché essa uscì cinque anni dopo, ma soprattutto perché l'esposizione morfologica così mirabilmente chiara e ordinata di Barbero tutto vuol essere, tranne che un assunto ideologico; e si sforza, semmai, di combattere con la pura e semplice storia ogni possibile infatuazione che poté attirare studiosi tedeschi d'altri tempi.<sup>6</sup>

Durante questi ultimi trent'anni, che hanno raccolto tutte le mie monografie, ho dovuto saltuariamente combattere l'infatuazione della filosofia politica italiana per Carl Schmitt, che negli anni Novanta divenne autore di gran moda. Entrambi i suoi assunti principali sono fasulli: non è vero che sia sovrano chi decide nei momenti d'eccezione, e non è vero che l'essenza della politica si riduca al rapporto fra amico e nemico (il terzo dei suoi assunti principali, il *nomos* della terra e il *nomos* del mare, meriterebbe soltanto di ispirare qualche sceneggiatore di opere wagneriane). La moda tra i filosofi politici italiani, disgraziatamente incapaci di muovere un passo con le proprie gambe, o almeno di farsi beffe degli sgambettamenti germanici, purtroppo ancora perdura. Eppure, proprio la più grande idea che il mondo germanico ha dato all'Europa, l'idea dell'Impero, dovrebbe ridicolizzare certe trovate, e i loro sbalorditivi spacciatori. Non esagero poi tanto, se dico che nelle teorie schmittiane si compendia tutto ciò che ha portato la Germania alla rovina, e l'Europa con essa. Per la terza volta nell'arco di un secolo le sue ambizioni di egemonia europea stanno fallendo; e nondimeno c'è ancora chi pensa che si debbano andare a cercare idee su quelle sponde: dove le idee, quando sono politica, non sono idee; e quando sono idee non riescono ad essere politica.

\* \* \*

Il vecchio problema d'una Germania patrocinante o minacciante l'unità europea, e il pregiudizio russofobo quanto mai oggi minacciante la distruzione del mondo, sono quesiti sostanzialmente militari ed essenzialmente letterari. Tra le forze in gioco, non dovrà sembrare un trastullo di anime belle dedicarsi anche a questa narrazione: la quale, restando al di qua o andando al di

<sup>6</sup> Una sola volta, se ho letto bene, egli usa il termine "barbarie" trattando della minaccia portata all'Impero e alla Cristianità dai «cinocefali» normanni (ALESSANDRO BARBERO, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Laterza, Bari 2000, p. 370).

là della storia, può concretizzare gli assunti più astratti della filosofia politica con l'esercizio delle discipline della sensibilità. E che l'estetica sia la scienza del bello, anziché di ogni forma di conoscenza sensibile in generale, è un'altra delle tante distorsioni mentali e terminologiche sempre in voga. Quella che si chiama "storia della cultura" dovrebbe contribuire a dissiparle dedicandosi allo studio, per esempio, delle mentalità; se non che gli storici di professione preferiscono, di solito, prendere la via maestra dei cosiddetti fatti. Un esempio ben significativo è costituito dalla storia del *Sacro Romano Impero* di Peter H. Wilson, che ho già menzionata in una nota precedente. Ciò che da filosofo politico io discussi in termini metafisici nella prima introduzione come essenza che risolve il problema dell'unità obbligata fra sostanze (vale a dire come narrazione che stabilisce fra esse un precario rapporto letterario, indispensabile alla necessità per il pensiero di un essere complesso) fu ben noto a Wilson, che così ne parla:

Tutte le organizzazioni sono in parte 'fittizie', dal momento che dipendono dal fatto che i rispettivi membri credano nella loro reale esistenza: sopravvivono perché ciascun singolo agisce aspettandosi che gli altri si comportino in modo analogo. Simboli e rituali agiscono da indicatori per i membri e li aiutano a mantenere viva la fiducia nell'esistenza ininterrotta dell'organizzazione. L'esistenza dell'organizzazione viene minacciata nel momento in cui tali simboli perdono il loro significato o sono messi in discussione (...). Allo stesso modo, c'è il rischio che un'organizzazione dia prova di essere puramente nominale quando non incontra più le aspettative comuni (...).<sup>7</sup>

L'unità non conflittuale costituita da un'essenza (ciò che si chiama civiltà, mentre la dissoluzione è barbarie) è un po', insomma, come la cartamoneta: circola finché ci si crede e la si scambia. È un fatto, però, che nel resto della sua opera Wilson assecondò il suo meritorio talento di storico giurispolitico – esattamente come, per lo più, fanno coloro che non sono disposti a trattare il problema di ogni sorta di egemonia imperiale al di fuori di tutto quanto nella storia risulta comunicabile e discutibile solo in quanto è documentato; e le immaginazioni depositate in meri simboli, che poi fanno storia, sono troppo laconiche per fare storiografia.

I documenti prediletti dagli storici sono solo una parte, e in questo caso la più piccola parte, di ciò che come un vento seminale pervade, nell'immaginazione, le percezioni sensibili delle generazioni. Al tempo in cui mi accinsi

<sup>7</sup> WILSON, p. 76.

al mio lavoro sulle dimensioni virtuali della politica, che dovevano per forza avere aleggiato nella mente di un Clausewitz, o di un Foscolo, ma senza trovare riferimenti appropriati, libri come quello di Hardt e Negri, o quelli di Di Nolfo e di Mutti, non erano stati ancora pubblicati.<sup>8</sup> Ma ai miei scopi essi sarebbero stati del tutto inutili, e persino controproducenti, dal momento che discutono dell'impero mondiale soltanto come vigente potere coercitivo – vale a dire come si discute dello Stato (e nella sua introduzione Wilson è molto efficace nel biasimare questo equivoco – prima di prendere, però, la medesima direzione: nulla per lui esiste se non è istituito, vigente, sanzionato o almeno sancito). La pubblicazione di quei libri mi trovò, del resto, impegnato già da un pezzo nel lavoro su Kant. Non mi interessava, infatti, documentare l'esercizio propagandistico sulle comuni opinioni pubbliche dei mezzi coercitivi della cosiddetta “globalizzazione”, bensì suggerire l'esistenza di una miriade di pregiudizi dai quali si decanta una comune opinione di consenso all'esercizio coercitivo di quei mezzi – nonché, viceversa, una ferma opinione di resistenza. Questa decantazione mi parve il vero problema per un filosofo. A questo scopo mi sembrò indispensabile demolire la puerile fiducia di vincere la scommessa di Pascal con una opinione certa e un giudizio certo, che sarebbero assicurati da una critica precedente da un pugno di assunti categorici a puro scopo conformistico: perché proprio questa ostinata volontà di conformismo, dopotutto, è l'unica ‘purezza’ contenuta nella *Critica della ragion pura*. Il personale subalterno di ogni amministrazione, al quale la morale kantiana è destinata, fu assolto da ogni responsabilità. E dopo il mio impegno distruttivo sarebbe venuto anche il vorticoso, iperbolico e dissipante impegno costruttivo d'una critica del giudizio ruotante sull'epicentro sismico della sensibilità europea del Millennio nel Seicento – un Millennio, che non immaginai di lasciare presiedere all'idea del Sacro Impero soltanto per accrescere lo sgomento del lettore del mio *Salvator Rosa*. La cosmologia bruniana e i suoi zodiaci sono stati la vera Riforma cattolica; ma questo, allora, io non lo pensavo ancora.

<sup>8</sup> MICHAEL HARDT – ANTONIO NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002; ENNIO DI NOLFO, *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici. La politica internazionale dal XX secolo a oggi*, Laterza, Bari 2002; CLAUDIO MUTTI, *Imperium. Epifanie dell'idea di impero*, Effepi, Genova 2005.

## PALINODIA

Poiché non ho mai saputo darmi pace d'avere abbandonato così frettolosamente questo mio primo libro al suo destino, ho sentito il bisogno di riparare con una seconda edizione gli strappi prodotti dall'impulsività nel congedarlo alle stampe. Di tutto posso fare ammenda, ma non d'avere trascurato la storia della filosofia. Nessuna filosofia è mai nata dalla storia della filosofia – se non quando essa non sia storia, bensì una vasta sciorinatura estemporanea ad accesso casuale, dalla quale attingere liberamente gli assunti vincolanti per una propria argomentazione: come spigolando fece Platone, e tematizzando Aristotele. Nel capitolo sulla *Lettura politica dei testi letterari* sono andato spigolando anch'io, con ostinata insistenza, allo scopo di argomentare l'invito a rifarsi al ceppo di idee grandi, semplici e chiare. Insieme col secondo capitolo sulla *Lettura politica delle opere di Goethe* (entrambi interamente riveduti) ho voluto dare l'idea di che cosa intendo parlando, come qui sopra ho fatto, di "ambientazione". Ho soppresso senz'altro l'*Epilogo*, il quale (come poi nel mio *Manierismo di Kant*) fu concepito come una anti-conclusione: una strombatura di ri-accelerazione del discorso per andarsene un po' dove si vuole – la quale sortisce, però, effetti decisamente disorientanti. Ho conservato intatta la bibliografia (che da un recensore fu giudicata «decisamente eclettica» – ed è verissimo!) soltanto perché essa serve da riferimento alle note a pie' di pagina. Salvo variazioni ortografiche, o ritocchi del tutto irrilevanti, il testo dei capitoli monografici è rimasto identico. Spero che essi non siano giudicabili come delle curiosità, e che possano ancora suggerire qualche idea. Le traduzioni in versi, infine, sono mie.