

# Il filosofo e lo Stato. Riflessioni sulla nostra storia politica\*

*Pierre Manent*



La democrazia non è cosa nuova né recente nella storia politica europea poiché venne alla luce e fu battezzata nella Grecia antica. Quel che è nuovo e relativamente recente è la democrazia *liberale*. A chi vuol farsi un'idea abbastanza precisa di quel che è successo è innanzitutto necessario cogliere, il più fermamente possibile, il significato del *liberalismo*.

Il liberalismo non è un'opinione e neanche una dottrina politica tra le altre. Si può essere conservatori o socialisti, ma il conservatorismo o il socialismo non sono dottrine comparabili al liberalismo, non sono sullo stesso piano. Esse presuppongono il liberalismo a cui rispondono, il primo volendo preservare o addirittura restaurare quel che il movimento liberale tende a travolgere, il secondo intendendo realizzare più completamente la promessa di uguaglianza, di libertà e di prosperità contenuta nel liberalismo. Le concezioni e le istituzioni liberali forniscono l'asse dello sviluppo politico moderno. In un certo senso, "liberale" e "moderno" sono termini sovrapponibili.

È in ogni caso questa ipotesi che ci permette di comprendere la situazione attuale, mentre i grandi nemici del liberalismo sono stati sconfitti, o si sono ritirati, e innumerevoli obiezioni rivolte al "liberalismo" e i potenti sentimenti antiliberali diffusi tra noi non arrivano più a cristallizzarsi in una dottrina e in un'azione politicamente significative. E se, con l'eccezione dei liberali dottrinari che prendono alla lettera le tesi liberali, la maggior parte di noi ha in effetti delle serie riserve quanto alla filosofia che sottende il movimento li-

\* Il presente saggio costituisce l'*Introduzione* a un'antologia di scritti di Pierre Manent, recentemente pubblicata in Francia, col titolo *Enquête sur la démocratie. Etudes de philosophie politique*, Paris 2007. Traduzione di Giulio De Ligio.

berale, resta che noi siamo in un certo qual modo obbligati ad acconsentire al liberalismo, pena di lasciarci sfilare tra le dita il movimento del mondo e divenire così “anacronistici” – prospettiva che proprio il liberalismo ci ha insegnato a temere più della morte. Montesquieu diceva questo dei russi: «La Moscovia vorrebbe scendere dal suo dispotismo e non può farlo»<sup>1</sup>. Perché non possiamo “scendere dal liberalismo”?

*Cristiani o repubblicani?*

Il liberalismo, o la democrazia liberale, è il nostro regime politico, cioè il modo in cui ci governiamo. Ora, questo “bel sistema” non è stato “trovato nei boschi”, né sotto gli zoccoli di un cavallo. È il frutto di un’elaborazione molto lunga, di una distillazione molto lunga, così che esso risulta da tutta la nostra storia, la prolunga e la contiene. È la formula difficilmente trovata grazie alla quale noi siamo finalmente riusciti a vivere insieme in modo pressappoco soddisfacente. “Noi” chi?

Noi gli europei. Noi che siamo diventati liberali. Ma chi eravamo, che cosa eravamo noi prima di diventarlo? È qui il punto di partenza di tutta la grande avventura, e bisogna ben mettersi ai posti di partenza. Gli europei erano cristiani, oppure erano repubblicani. Essi potevano essere l’uno e l’altro – e noi oggi possiamo essere cristiani liberali o repubblicani liberali – ma è meglio vedervi un’alternativa poiché la repubblica e la Chiesa sono due grandi riferimenti collettivi, due associazioni o comunioni tra le quali i nostri padri dividevano le loro fedeltà – talvolta fino all’intima lacerazione o alla guerra civile e religiosa. “Aut Aut”. Erano cristiani perché avevano accolto la proposta cristiana di una comunità realmente universale, o erano repubblicani perché avevano misurato il valore dell’esperienza inedita che avevano fatto i greci e i romani della cosa comune e del “governarsi da soli”.

Ora, nessuna di queste due grandi associazioni si mostrò adeguata o sufficiente per lo sviluppo della vita europea.

La Chiesa era politicamente *incapace*. È un punto ben documentato ma che bisogna saper guardare a mente fredda, senza accusare né disculpare. Si dice spesso che il cristianesimo libera lo spazio profano e prepara così le vie della democrazia moderna. E sia, ma quel che esisteva concretamente e politicamente non era affatto il “cristianesimo”, era la Chiesa cristiana e la Chiesa non liberava affatto lo spazio profano. Essa intendeva *governare* gli uomini, che questi fossero principi, sudditi, o borghesi delle buone città. Si trattava cer-

<sup>1</sup> C. DE SECONDAT DE MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, XXII, 14.

tamente di un governo particolare, un governo visibile e tangibile in nome di un re invisibile il cui regno non è di questo mondo. Il risultato evidente è che la Chiesa governa male. Più precisamente, essa impedisce di governare bene o, come dirà Rousseau, quando l'Europa è sul punto di espellere la Chiesa dall'ordine politico, essa rende «ogni buon sistema politico impossibile negli Stati cristiani».

Lasciamo da parte la punta polemica dei filosofi che hanno fondato la prospettiva politica moderna – lasciamo da parte quel che Leo Strauss chiamava la loro “collera anti-teologica”; essi hanno politicamente ragione. L'incapacità politica della Chiesa non è dovuta a colpe contingenti, che si tratti di prelati venali o di *unpleasing priests*, o persino – colpa meno accidentale – di una certa indole intollerante. Essa è dovuta alla sua stessa natura di comunione invisibile, che necessariamente perturba le leggi della fisica del mondo visibile, la fisica politica. Machiavelli osserva che la Chiesa romana è più potente in Inghilterra che nella città stessa di Roma, e che rende impossibile l'unità italiana che essa stessa non può garantire. Hobbes, dal canto suo, fa questa riflessione divertente e profonda: la divisione dei poteri tra il temporale e lo spirituale ha per effetto che gli europei “vedono doppio”. Come potrebbe orientarsi giudiziosamente nel mondo colui che vede doppio?

Avendo il problema questo carattere strutturale, può avere solo una soluzione radicale. Per arrivare a un “buon sistema politico”, bisogna mettere fine a questo mostro di un potere spirituale: bisogna vietare alla Chiesa di comandare, lasciandola libera di insegnare. O anche, bisogna separare il potere dall'opinione: prima separazione che provocherà tutte le altre, a tal punto che il regime liberale può essere descritto come una “organizzazione delle separazioni”.

Ho appena parlato di soluzione. Si è in effetti tentati di definire il liberalismo come la soluzione al problema teologico-politico europeo, e ciò è vero in quanto non abbiamo trovato una soluzione migliore. Ma la questione della Città giusta, o della vera comunione, o addirittura della nazione santa, resta intatta.

#### *L'astrazione dello Stato*

Ho dovuto anticipare, lasciando la città e la repubblica dietro di noi. Perché l'Europa, dopo “la caduta dell'Impero romano”, non è ripartita sulla base della città e della repubblica, mentre il riferimento greco e soprattutto romano rimaneva centrale nella coscienza degli europei, e ben prima di quel che viene chiamato il Rinascimento? L'autorità della politica pagana nel medioevo non era molto minore di quella delle Scritture cristiane, ivi compreso tra i teologi. E numerose città fiorirono in molte parti del nostro continente acquistando ricchezza, potenza e gloria. Si ha piacere a evocare Firenze,

Venezia, Bruges, Norimberga, e molte altre. Perché l'Europa non si è organizzata come una costellazione di città libere e cristiane?

Ho già menzionato una causa generale: la Chiesa non favorisce una forma politica nella quale si dispieghino naturalmente delle passioni che legando gli uomini a questo mondo li allontanano dall'altro. Cittadino o cristiano sono due direzioni del cuore. E quando passioni politiche e sentimenti religiosi si mescolano, come nell'avventura di Savonarola a Firenze, i risultati non sono felici né per la città né probabilmente per la fede. Ma sarebbe un errore attribuire semplicemente il fallimento finale delle città in Europa a una Chiesa che non ama molto la libertà politica. I principi, i re, l'imperatore, quale che fosse la loro devozione o empietà, non la amavano di più. Alla qual cosa bisogna aggiungere, e questa ragione è spesso dimenticata, che a dispetto dello splendore di molte città, a dispetto delle loro ambizioni o pretese, che non sono da meno di quelle che saranno più tardi le ambizioni o le pretese delle nazioni – i fiorentini nel XV o XVI secolo non erano molto lontani dal vedersi nel mondo come gli americani si vedono oggi –, la città come tale, o la città come forma politica, godeva di un'autorità ambigua. L'attrazione per la vita civica era visitata dal dubbio. Il riferimento repubblicano era allo stesso tempo trionfante e ferito a morte. Il modo migliore di cogliere sinteticamente la situazione della repubblica nella coscienza dei nostri padri è di ricordarsi che la figura emblematica di questa era Catone. La coscienza del penoso fallimento della repubblica romana e il ricordo di quella lunga calamità che era stata la repubblica romana alla fine lasciavano alla gloria della *respublica* un seguito di scetticismo e perplessità. Ben prima di essere ostacolata o corrotta dalla Chiesa, la città era stata corrotta da se stessa, essa si era, se posso dir così, rifiutata da sola trasformandosi nel suo contrario, l'impero. Ora, l'autorità dell'Impero romano non fu meno grande di quella della repubblica romana, né meno equivoca. Per una coscienza cristiana, se questo preparava il mondo per la venuta del Figlio di Dio e la diffusione della sua Parola, abbondava d'altra parte di figure persecutrici e forse diaboliche. Per una coscienza repubblicana, a dispetto degli Antonini, esso rappresentava il contrario del *vivere civile*, il contrario del *vivere politico*, quindi la tirannia.

Come sbrogliare un gomitolo così ingarbugliato, nel quale non solo potere temporale e potere spirituale si ostacolavano reciprocamente, ma in cui ciascuno era diviso contro se stesso, lo spirituale tra la sua faccia visibile e la sua parte invisibile, il temporale tra il riferimento repubblicano e il modello imperiale? Non ci si può meravigliare molto che gli europei, a dispetto dei grandi politici e dei potenti spiriti che furono spesso alla guida, ci misero molti secoli prima di arrivare alla soluzione – ancora una volta, alla soluzione che ci sembra

oggi la migliore. Bisognava mettere d'accordo i protagonisti, riducendoli alla ragione. Occorreva ridurre alla ragione sia i repubblicani sia i cristiani, cioè ridurre alla ragione le passioni che hanno più potere sui cuori degli uomini. Si potrebbe dire senza esagerazione: si trattava di vincere allo stesso tempo i pagani e i cristiani. Chi avrebbe avuto le spalle abbastanza forti e, innanzitutto, la mente abbastanza lucida? Nessun principe poteva realizzare ciò. Questo strumento della ragione, questo pacificatore e questo arbitro, bisognava dunque produrlo, e innanzitutto concepirlo, per *astrazione*, cioè per sradicamento: enorme sforzo dello spirito europeo e della politica europea per produrre questo potere capace di superare la rivalità e spesso la paralisi reciproca tra la *respublica romana* e la *respublica christiana*, questo potere che noi conosciamo come lo Stato sovrano e liberale. Così come lo formulò colui al quale dobbiamo la *concezione* più precisa di questo Stato: «Io non parlo di uomini ma, *nell'astratto*, della sede del potere»<sup>2</sup>. Noi troviamo la via d'uscita solo elaborando, per così dire fabbricando, qualcosa che era fino a quel momento sconosciuto tra gli uomini, un luogo astratto del potere.

Non avevamo finito di pensare. Questo potere astratto, per divenire reale, doveva legarsi a un potere concreto, ed esso fu in questo caso il potere del *re cristiano*. Quest'aggancio che caratterizzò il periodo dell'assolutismo fu particolarmente difettoso poiché, ben inteso, il potere astratto che dava il senso del nostro progetto politico tendeva a divorare il potere concreto che lo ospitava. Si ebbero pertanto questi principi assoluti che decidevano della religione dei loro sudditi, ma in un modo così deliberato, così sovrano per l'appunto, che la congiunzione assolutista del potere e dell'opinione annunciava e preparava, rendeva per così dire necessaria, la loro separazione futura. Chi può legare in questo modo può altrettanto bene slegare.

Pertanto, il potere astratto dello Stato divorava progressivamente il potere concreto del "re cristianissimo". Ma un potere astratto ha sempre bisogno, per essere effettivo, di essere ricollegato e riunito a qualcosa di concreto. Il potere astratto dello Stato sovrano, avendo sufficientemente consumato la sostanza del re cristiano, si definisce allora attraverso la sua relazione a quel che cominciò a sembrare il concreto *par excellence* nella via degli uomini, vale a dire la *società*, la *società civile*. Il potere astratto dello Stato sovrano riceve un contenuto concreto divenendo *rappresentativo*. Lo Stato legittimo sarà per noi lo Stato rappresentativo. La legittimità rappresentativa succedette non al "diritto divino", come si dice spesso, ma a una pluralità inestricabile di legittimità o piuttosto di autorità, come ho cercato di mostrare qui sopra. La dottrina del "diritto divino" non è che

<sup>2</sup> Th. HOBBS, *Leviatano*, dedica. Sottolineatura mia.

un'elaborazione tardiva che non ebbe l'avallo né dei teologi più autorizzati né degli autori politici più avveduti.

*Lo spirito del commercio*

Fu dunque di questo tipo il grande progetto d'astrazione o di sradicamento dello Stato sovrano che si innalzò così imperiosamente al di sopra di tutte le associazioni umane, ma che allo stesso tempo doveva rivolgersi verso la società per attingervi le sue nuove ragioni d'essere. Così innalzato al di sopra della società, ma per rappresentarla meglio; riducendo alla ragione passioni repubblicane e sentimenti religiosi, ma aperto ai desideri della società civile: che strano paradosso è questo? Questo Stato è il padrone della società civile o il suo servitore? Bisogna probabilmente rispondere che è entrambi, poiché la società civile conosce un profondo cambiamento – più precisamente la società conosce un profondo cambiamento diventando quel che noi chiamiamo la società civile.

La costruzione dello Stato sovrano era accompagnata da sviluppi che, pur essendo distinti e in una certa misura indipendenti, la facilitavano. A un regime nuovo, completamente inedito, serve un uomo nuovo, se non completamente inedito. Ora, un uomo nuovo iniziava ad apparire. Non era più davvero repubblicano, anche se era un cittadino rispettoso delle leggi. Era ancora cristiano? In ogni caso, anche se non mancava di moralità, era principalmente interessato a questo mondo. Quest'uomo nuovo lo conosciamo bene. Sono tre secoli che è tra noi, che in realtà *noi siamo* quest'uomo. Ha ricevuto nomi o epiteti diversi: "commerciante", *homo œconomicus*, borghese, "uomo democratico".

È Montesquieu a descrivere nel modo migliore la nuova esperienza nella quale l'uomo nuovo forma le sue disposizioni e affina le sue competenze, l'esperienza del *commercio*. Bisogna dare a questa parola tutta l'ampiezza che aveva nel XVIII secolo e che comprendeva non solo lo scambio commerciale ma tutto ciò che noi mettiamo oggi sotto la voce "comunicazione". Montesquieu percepì soprattutto, con la più grande chiarezza, che questa esperienza portava con sé uno "spirito", lo "spirito del commercio", che modificava profondamente le condizioni della vita politica, e individuò l'Inghilterra come il luogo e il modello in cui si dispiegava nel modo più completo quel che non era semplicemente un nuovo regime politico, ma per così dire un nuovo regime del politico: gli inglesi formano il «popolo del mondo che ha meglio saputo valersi allo stesso tempo di queste tre grandi cose: la religione, il commercio, e la libertà»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, XX, 7.

La politica antica riposava sul comando: del magistrato nella repubblica, del principe nel regno, del padre nella famiglia, del vescovo nella diocesi, di Dio nell'universo. Lo "spirito del commercio" anima un mondo sociale in cui l'impero del comando, se così posso dire, si restringe: è molto meno necessario al mantenimento dell'ordine sociale poiché quest'ultimo riposa sempre più sulla dinamica del commercio, dello scambio interessato nel quale ciascuno ricerca, nel rispetto della legge, il suo interesse ben inteso. In breve, lo Stato sovrano governa i cittadini "lasciandoli liberi". Invece di dar prova della sua virtù obbedendo con zelo al principe o al magistrato, ogni cittadino mostra le sue capacità «valorizzando a suo gradimento la sua indipendenza»<sup>4</sup>. Si vede come Stato sovrano e società liberale si condizionino reciprocamente. È soltanto perché lo Stato è a tal punto innalzato al di sopra della società che può concedere ai soci così tanta libertà. Ed è perché la società è tenuta insieme e ordinata dalla dinamica del commercio che il principe assoluto può trasformarsi in uno Stato liberale, in ogni caso in uno Stato di diritto. Contrariamente a quel che pensano i francesi, che credono di aver inventato lo Stato sovrano lasciando volentieri agli inglesi l'invenzione del capitalismo, gli inglesi sono stati i primi a essere governati dallo spirito del commercio solo perché erano stati i primi a essere governati da uno Stato davvero sovrano: i loro monarchi definirono la religione del regno con una libertà alla quale il nostro Gran Re non pensò nemmeno mai.

#### *Lo Stato e la morte*

Ho parlato con Hobbes dell'astrazione dello Stato sovrano alla quale ho contrapposto la concretezza della società civile che lo Stato liberale ha solo la funzione di rappresentare. Allo stesso tempo, ho sottolineato il carattere di "uomo nuovo" del borghese animato dallo spirito del commercio. Di fatto, se lo Stato moderno e la società civile si co-appartengono, quest'ultima deve condividere in una certa misura l'astrazione del primo. Dovremmo pertanto dubitare che il borghese sia stato partorito dalla natura. Ora, il modo in cui comprendiamo spontaneamente noi stessi poggia sulla psicologia utilitaristica, cioè sulla psicologia del borghese che guarda le cose della vita nella prospettiva dell'interesse ben inteso. Per quanto "anti-borghesi" possiamo spesso essere, o sosteniamo d'essere, noi poggiamo la nostra critica del borghese sull'"interesse", se non sul nostro interesse – perché non vogliamo appunto essere dei borghesi – almeno su quello dei più "sfavoriti", e condividiamo il giudizio del borghese-

<sup>4</sup> Ivi, XIX, 27.

se sui tipi umani che egli ha sostituito, sul repubblicano come sul cristiano, su Catone come su San Francesco.

Il repubblicano come il cristiano ci sembrano trascinati da movimenti d'immaginazione ridicoli, o in ogni caso che ci fanno sorridere, perché mirano alla gloria o alla virtù per il primo, alla salvezza per il secondo, incitando allora il primo a sacrificare e il secondo a mortificare la propria vita – la sola che abbiamo! Il borghese, invece, è il principio della sua virtù o delle sue virtù, le virtù borghesi; il borghese ha paura di morire. È persino, secondo Rousseau e Hegel, la sua definizione. Ora, cosa c'è di più naturale? Chi tra noi sfugge a questa passione? Il borghese è dunque in questo l'uomo naturale e noi siamo tutti borghesi poiché abbiamo rinunciato alle "città immaginarie" dei repubblicani come dei cristiani, a quella di Catone come a quella di San Francesco.

Eppure le cose sono più complicate. È Thomas Hobbes che, per poggiare lo Stato che vuole edificare sulle fondamenta più solide possibili, sblocca la molla della psicologia borghese dichiarando che «la passione su cui conviene contare è la paura»<sup>5</sup>. Egli intende fondare lo Stato sovrano sulla paura della morte. Ma allo stesso tempo, egli sottolinea il carattere paradossalmente non naturale di questa paura o dei suoi effetti. Per natura, ognuno di noi si crede il re del mondo, è trascinato dalla presunzione e dalla vanagloria, ed è disposto a prendere tutti i rischi per essere il primo in quella corsa che è la vita. Solo quel "Dio mortale" che è il Leviatano – lo Stato sovrano – può tenere a bada questa follia che ci domina e *farci effettivamente paura*. Noi non siamo borghesi che attraverso il mezzo e l'artificio dello Stato. Noi siamo borghesi solo perché abbiamo preso la piega dello Stato.

Se questo è il caso, qual è la molla di quest'artificio dello Stato? La paura che ci infligge è il suo effetto. Ma qual è la sua causa? Per quale motivo siamo giunti a concepire questo luogo astratto e a renderlo reale ed efficace? Hobbes evoca quella che chiama la «condizione naturale degli uomini», lo stato di natura, quando siamo in preda alla guerra di tutti contro tutti e dobbiamo uccidere per difenderci: vita insopportabile – *solitary, poor, nasty, brutish and short* – alla quale abbiamo il desiderio incontenibile di sfuggire e alla quale sfuggiamo costruendo lo Stato sovrano. Sia, ma la questione ritorna: come si converte la paura distruttrice dello stato di natura in una paura capace di costruire il Leviatano? Come lo Stato che produce efficacemente la paura della morte potrebbe essere effettivamente prodotto dalla paura della morte? Quale borghese potrebbe produrre lo Stato che produce il borghese?

<sup>5</sup> HOBBS, *Leviatano*, cap. 14.

Tra l'ordine o il disordine antico e lo Stato moderno gli europei hanno conosciuto un "tempo di tumulti" con le guerre civili e religiose. È evidentemente a questa situazione che rispondevano Bodin e Hobbes elaborando la nozione moderna di sovranità. Noi siamo dunque portati a vedere nello stato di natura di Hobbes una trascrizione della guerra civile che il suo paese conobbe a metà del XVII secolo. Eppure non è certo che questa trascrizione sia molto fedele, che la descrizione hobbesiana dello stato di natura sia la trascrizione più esatta possibile dell'esperienza inglese della guerra civile e religiosa. Anche Montaigne, per esempio, ha fatto l'esperienza della guerra civile e religiosa, e ne descrive in tutt'altro modo il carattere essenziale:

«Di fatto dalle mie parti siamo ormai invecchiati, per la lunga licenza di queste guerre civili, in una forma di Stato così dissoluta, che in verità è un miracolo che possa mantenersi. Infine io vedo dal nostro esempio che la società degli uomini si regge e si tiene unita a qualsiasi costo. In qualsiasi condizione siano posti, essi si rannicchiano e si sistemano, muovendosi e ammassandosi, come dei corpi male accozzati che vengano insaccati senz'ordine trovano da soli il modo di unirsi e prender posto fra gli altri, spesso meglio di come l'arte avrebbe saputo disporli»<sup>6</sup>.

Il quadro tinteggiato da Montaigne sembra per certi aspetti più veritiero. Perdoniamogli la sua frecciata contro le capacità della nostra "arte". Chi ha mai visto – persino in Iraq – questa "guerra di tutti contro tutti" postulata da Hobbes, che è in realtà una "guerra di ciascuno contro ciascuno" poiché si deve uscirne con un "contratto di ciascuno con ciascuno"? Eppure è lo Stato concepito da Hobbes, è l'arte politica di Hobbes che ha prevalso, non la fiducia di Montaigne nei naturali poteri di recupero della società degli uomini.

Quel che Montaigne non vede, o non deduce sufficientemente, è che questo potere umano d'associazione che lo impressiona molto riposa su un principio di dissociazione. Gli uomini si congiungono, ma è perché si sfuggono. La necessità li riunisce, ma la natura li separa. Il discernimento della loro "condizione naturale" richiede una scienza che veda più in profondità della superficie a cui si ferma il buon senso, una scienza che penetri fino a questi "piccoli inizi del movimento" che sono invisibili a occhio nudo. Per questa scienza, ciascuno è proprio il nemico di ciascuno. E la scienza del diritto che sarà fondata su questa scienza dell'uomo sarà dunque, come Marx rileverà in modo memorabile, scienza dei «diritti dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo».

Lo Stato costruito su una simile scienza toccherà gli esseri umani in questo punto di verità in cui, sfuggendo all'ordine apparente e il-

<sup>6</sup> MONTAIGNE, *Saggi*, "Della vanità", III, 9, Milano 1992, pp. 1272-1273 (n.d.t.).

lusorio delle consociazioni mal ordinate, arrivano all'esatta "coscienza di sé" – una coscienza di sé naturalmente accessibile a ogni uomo. Questa "coscienza di sé" si produce, o piuttosto è prodotta, al punto di intersezione tra l'esperienza *naturale* della nostra insocievole socievolezza e l'intervento *artificiale* dello Stato sovrano capace di piegare l'ambizione e di rimbrottare l'insolenza di ognuno *in equal misura*. Essa è costituita, si potrebbe dire, dall'intersezione tra il nostro punto di vista naturale di membri della società, che è una dissociazione, e il punto di vista dello Stato, che ci minaccia gentilmente di morte. Gentilmente, perché la probabilità che ci metta a morte è di fatto infinitesimale.

Attraverso la grazia dello Stato, l'ordine è finalmente stabilito, nelle strade in cui più nessuno occupa una posizione sociale elevata e nella nostra anima divenuta borghese. Ma non abbiamo perso niente in questa *istituzione*? Questa minaccia apparentemente terribile limita terribilmente l'ampiezza della nostra esperienza, ivi compreso o innanzitutto la nostra esperienza della paura della morte – basta confrontare quel che ne dice Hobbes da un lato a quel che ne dicono Montaigne o Pascal dall'altro. La morte è ormai solo il castigo molto distante di cui lo Stato ci minaccia imparzialmente. Lo Stato sovrano deforma le condizioni dell'esperienza, in ogni caso le restringe o le indebolisce. Grazie all'efficacia della sua mediazione, noi non incontriamo più nemici tra i nostri concittadini, ma nemmeno amici. E con tutta la nostra vigilanza rinchiusa nei limiti del corpo che lo Stato può colpire, noi non potremmo incontrare Dio, né come amico né come nemico.

Al grande, ammirevole artificio dello Stato moderno noi dobbiamo dei grandi, grandissimi benefici. Siamo sempre tentati di dimenticarli. Dobbiamo anche attribuirgli un impoverimento delle possibilità umane che bisogna allo stesso modo tener presente.

#### *La nostra servitù volontaria*

Lo Stato moderno è per larga parte l'opera della filosofia, filosofia che si è poi allontanata da lui con disprezzo. Nel "Dio mortale" essa non vide presto che il "grosso animale". La critica radicale che Leo Strauss rivolge alla filosofia moderna ci aiuta a precisare la specificità dello Stato moderno e del modo di vivere che questo protegge e promuove.

Nella prospettiva di Strauss, lo Stato moderno è lo strumento di un oscuramento che colpisce in realtà la vita moderna nel suo insieme, la vita della società liberale o democratica, come si vorrà chiamarla. La filosofia moderna, che fa parte del nostro stesso occhio, ivi compreso in coloro che non hanno mai letto una riga di filosofia, intende derivare i criteri o i principi che permettano di organizzare il

mondo conformemente alla ragione, dei principi che diano all'uomo potere sulle sue condizioni d'esistenza, dei principi suscettibili d'essere *incondizionalmente applicabili*<sup>7</sup>. Nel linguaggio astratto che essa incoraggia, diremo che la filosofia moderna, come lo Stato e la società moderna, è realista e universalista. La filosofia politica greca, così come Socrate l'aveva fondata, dirigeva invece il suo sguardo sul principio o criterio più esatto, il più puro possibile, nobilmente sdegnosa dell'applicazione. L'importante era che il criterio fosse il più chiaro possibile per permetterci di *giudicare* le cose umane il più esattamente possibile. "Ben giudicare" non ci basta. Noi vogliamo *realizzare* l'ordine giusto.

Si capisce perché l'Illuminismo moderno andrebbe meglio chiamato secondo Strauss il grande Oscuramento. Dal momento che ci diamo per compito di trovare un criterio applicabile a tutti i casi, compresi i casi estremi, noi imponiamo dei vincoli e dei limiti alla nostra ricerca, che non può più essere così perfettamente libera. Ci diamo un obbligo di risultato che, se concentra forse il nostro sguardo, restringe necessariamente il nostro campo visivo. Come *cercare* davvero quando sappiamo dove vogliamo arrivare? È leggendo Hobbes che il significato e i limiti della filosofia politica moderna sono per la prima volta apparsi a Strauss.

L'applicazione del criterio si confonde in Hobbes con la repressione irresistibile della vanagloria, e quindi con la generalizzazione, o l'universalizzazione della giusta coscienza di sé. Non ci sarebbe un criterio se questo non fosse applicato, o piuttosto prodotto. Non ci sarebbe un criterio se non ci fosse lo Stato, e se i soci non avessero tutti preso la piega dello Stato. E il criterio è tanto meno deformato quanto più lo Stato è potente e quindi capace di produrre in ciascuno la coscienza di sé come un uguale, fino al punto in cui non si abbia nemmeno più bisogno dello Stato e la società stessa abbracci con passione questo stesso criterio, che diviene per essa il criterio dell'Uguaglianza.

Procedendo come fa, Hobbes si allontana, come gli rimprovera Strauss, dalla questione fondamentale, quella delle finalità dello Stato e, più in generale, dell'ordine politico, per ripiegare sulla falsa evidenza del criterio della pace, la pace "a ogni costo"? E noi, altrettanto avidi di pace a ogni costo, e oggi più avidi che mai, abbiamo abbandonato la ricerca della vita buona, della vita giusta, della vita sensata? Forse Leo Strauss, nella sua severità, trascura che il criterio per così dire fisico, e dunque basso, della "pace a ogni costo", è inseparabile dal criterio spirituale, e per questo nobile, della giusta "co-

<sup>7</sup> Cfr. L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes* [1936], Chicago 1963, p. 151.

scienza di sé”, poiché lo Stato intimidisce in effetti “a ogni costo” questo primo movimento dell’anima che produce la vanagloria e con il quale ciascuno di noi cerca di sfuggire all’uguaglianza. Ancora una volta, c’è una norma solo perché lo Stato sovrano è capace di realizzarla o di produrla. Che esso sia sovrano non significa soltanto che è capace di mantenere la pace in ogni circostanza o a ogni costo, ma anche che stabilisce gli uomini sul piano della loro uguale umanità, piano sul quale essi potranno poi muoversi liberamente e far valere a loro gradimento la loro indipendenza dispiegando i loro talenti. La nostra libertà e la nostra uguaglianza – il liberalismo e la democrazia – presuppongono questo primo e radicale *assoggettamento*. All’uomo democratico mancano gli organi – li ha lasciati atrofizzarsi – per percepire ciò che è l’uomo *fuori dallo Stato*.

Lo Stato moderno, con il dispositivo liberale e la società democratica che lo seguono, presenta il paradosso di essere per così dire *immediatamente* filosofico o riflessivo. Ciò è compreso nella sua natura di grande artificio. Pertanto, il termine della filosofia – l’esatta coscienza di sé – è dato dall’inizio, nella sua forma stessa di Stato. Istituito la coscienza di sé, esso realizza la filosofia. Non è questa un’interpretazione propria di Hegel, è la verità ordinaria dello Stato. E quindi la filosofia moderna, che si realizza e si perde nello Stato, deve per riaffermarsi e ritrovarsi – per riapparire ai propri occhi – , farsi critica dello Stato, come Marx e Nietzsche manifestano con eguale intensità. Ma essa non può criticare radicalmente lo Stato senza uscire dall’umanità, come anche questi due grandi esempi dimostrano. Non penso qui agli usi politici che sono stati fatti delle dottrine di Marx e Nietzsche, ma a queste dottrine stesse e ai concetti, nell’uno dell’“essere generico”, nell’altro del “superuomo”.

Per quanto desiderosi possiamo essere in generale di emanciparci, abbiamo preso la piega dello Stato. Per quanto avidi di libertà possiamo essere, siamo i prigionieri volontari dello Stato. Chi sarà abbastanza repubblicano, o abbastanza cristiano, da esser capace di vivere o in ogni caso di pensare fuori dallo Stato? Come il lettore dei testi qui riuniti potrà constatare, ho fatto seri sforzi nelle due direzioni. Mi auguro che questi lavori possano incoraggiare altri studiosi. Per me, temo che vi si debba vedere presunzione e vanagloria, e preferisco schierarmi sotto la protezione dello Stato.