

IL SENSO DELLA REPUBBLICA



NEL XXI SECOLO

QUADERNI DI STORIA E FILOSOFIA

Anno VII n. 10 Ottobre 2014 Supplemento mensile del settimanale in pdf Heos.it



MICHAEL WALZER: UN INTELLETTUALE “DENTRO LA MISCHIA”

DIALOGO CON THOMAS CASADEI, A CURA DI SARA SAMORÌ

Michael Walzer è indubbiamente uno degli intellettuali più noti a livello internazionale. La sua riflessione spazia dalla teoria politica alla filosofia morale e giuridica, dalla sociologia alla storia del pensiero politico; in queste diverse aree disciplinari ha condotto studi e ricerche fondamentali, che lo hanno portato ad essere uno dei più ascoltati, studiati e discussi studiosi nel dibattito odierno.

Alcuni suoi lavori – basti pensare a *Guerre giuste e ingiuste* (1977), *Sfere di giustizia* (1983), *Esodo e rivoluzione* (1985), *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento* (1988) – rappresentano ormai dei classici di riferimento per diversi ambiti di ricerca. Particolarmente importante è poi lo studio che sta conducendo da tempo sui concetti politici della Bibbia di cui sono concreta testimonianza il monumentale progetto *The Jewish Political Tradition*, in quattro volumi (sono stati pubblicati il primo e il secondo) e l'opera *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible* (2012).

All'opera di Walzer dedica da ormai un quindicennio costante attenzione Thomas Casadei, docente di Teoria e prassi dei diritti umani presso l'Università di Modena e Reggio Emilia, ove Walzer è stato peraltro insignito, nel 2008, della Laurea *honoris causa* in Giurisprudenza. Dopo avere pubblicato

numerosi saggi su diversi aspetti del suo pensiero e aver curato una raccolta di scritti inediti in italiano del filosofo ebreo-statunitense (*Il filo della politica. Democrazia, critica sociale e governo del mondo*, 2002), Casadei ha pubblicato per la casa editrice Giuffrè di Milano un'ampia monografia: *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer* (2012). Già oggetto di un Seminario internazionale organizzato all'Università di Bologna (gli Atti sono in corso di pubblicazione nel fascicolo 2/2014 della rivista «Ars Interpretandi» arricchiti da un saggio dello stesso Walzer dal titolo *Ideali di pace nella Bibbia ebraica*) e prossimamente di incontri di studio presso le Università di Trieste e di Palermo, essa ha fornito lo spunto per questo dialogo, curato da Sara Samorì, assegnista di ricerca in Storia contemporanea presso il Dipartimento «Tempo, Spazio, Immagine, Società» dell'Università di Verona e già autrice di una recensione del volume per il portale della «SIFP - Società Italiana di Filosofia Politica». (Red)

SAMORÌ – Il ruolo dell'intellettuale nella società. Fin dagli inizi della sua attività scientifica, Walzer indaga il ruolo degli intellettuali nella vita pubblica. A questo riguardo, egli sottolinea come la critica sociale, per essere efficace, debba muovere “da vicino”: l'intellettuale deve “esserci” – nelle

pieghe della società e nelle tensioni della politica – per spingere gli altri alla riflessione critica e, pure, all'azione. Le pagine di «Dissent» – il socialist journal da cui nasce, a tutti gli effetti, l'attivismo politico di Walzer e che lo vedono tuttora particolarmente attivo – costituiscono un esempio per questo approccio: basti pensare ad uno dei suoi fondatori, il socialista radicale Irving Howe, ma pure ai contributi di autori appartenenti ad una vigorosa tradizione culturale europea che ha trovato nelle pagine della rivista uno spazio rilevante: da Nicola Chiaromonte a Ignazio Silone, da Albert Camus a George Orwell, ossia figure di quella gloriosa “compagnia dei critici” a cui Walzer stesso ascrive anche un esponente della tradizione socialista italiana come Carlo Rosselli. Quella delineata rappresenta una prossimità che rimanda al complesso reticolo di relazioni interpersonali inevitabilmente necessario per costruire processi e percorsi “differenziati” e “coniugati” in diversi contesti sociali. Mi pare si possa dire che, ad avviso di Walzer, si ottengono risultati più solidi ed efficaci se sono espressione di un processo “dal basso”, prodotto da azioni politiche che muovono dall'interno di un dato contesto, è così?

CASADEI – Le opere in cui Walzer si
(Continua a pagina 2)

ALL'INTERNO

L'UOMO DI SPIRITO, L'UOMO MEDIOCRE
E L'UOMO DOTTO
IN UNA “LETTERA PERSIANA”
DI MONTESQUIEU
PAG. 5

MICHAEL WALZER: UN INTELLETTUALE "DENTRO LA MISCHIA"

(Continua da pagina 1)

occupa specificamente dei problemi relativi alla critica sociale sono diverse. Una prima formulazione si trova già in *Spheres of Justice*, in un passo che contiene *in nuce* gli elementi portanti della sua concezione: «La cultura di un popolo anche se non è totalmente frutto di una cooperazione è sempre un prodotto collettivo e complesso. L'usuale modo di intendere beni determinati incorpora principi, procedure e idee dell'agire che i dominatori non sceglierebbero se scegliessero *proprio ora* – e fornisce quindi i termini della critica sociale. L'appello a quelli che chiamerò "principi interni" contro le usurpazioni dei potenti è la forma normale del discorso critico». L'espressione-chiave che emerge da questo brano è quel «principi interni» che rinvia ad una specifica nozione, quella appunto della «rilevanza entro un contesto», che caratterizza un peculiare modo di concepire il pensiero dell'intellettuale a partire dall'istanza della critica.

Partendo dall'assunto che il critico intrattiene un certo legame e rapporto *morale* con la società di cui fa parte (che non esclude anche il distacco più totale), Walzer instaura una diretta connessione tra critica sociale e filosofia morale, tanto che potremmo dire che la filosofia morale è per lui identificabile con la critica sociale stessa: «alla radice [...] la critica è sempre morale, sia che si appunti su individui sia che prenda di mira strutture politiche e sociali».

Da questo approccio – che struttura, peraltro, una specifica correlazione tra critica sociale, visione della democrazia e senso di appartenenza alla propria comunità («patriottismo») – ha origine l'attenta ricognizione che Walzer svolge, a proposito di ogni questione di cui si occupa, intorno ai dettagli, ai tratti salienti, alle circostanze di un contesto.

È stando *dentro* i processi, dentro la storia – con Martin Buber, autore caro a Walzer, «non al di sopra della mischia, ma dentro» – che si possono cambiare le cose; e il cambiamento comporta sempre la discussione, l'organizzazione e la lotta politica, che per Walzer si attua attraverso movimenti e azioni collettive, attraverso gruppi e partiti, mediante, appunto, un'azione che parte *dal basso*.

Il critico deve quindi prendere posizione in conflitti reali o latenti, deve porsi contro le forze dominanti, deve svolgere *an inside job*. Egli non può recedere i legami con la società, ma prendere le distanze e opporsi a certi tipi di potere, all'autorità che diviene illegittima, al dominio. È dal legame, dal radica-

mento che scaturisce il potenziale di trasformazione, traendo le risorse critiche dall'interno del contesto, dal suo «potenziale di situazione». La critica dell'intellettuale ha la caratteristica fondamentale di essere *immanente*.

Si profila così un nesso costitutivo fra identità personale e orizzonte morale di una cultura. L'intellettuale critico, organico, attua il metodo dialogico, è impegnato in una relazione costante (cooperativa e, occasionalmente, conflittuale) con i propri concittadini, e non potrebbe essere altrimenti: l'alternativa sarebbe il distacco, l'isolamento per scoprire la «verità della regola». Da una parte, nella visione walzeriana, sta l'intellettuale organico, in dialogo permanente con i concittadini, *nella caverna* – o, in altri termini, *dentro la città* –, dall'altra l'intellettuale distaccato, che si isola per scoprire o inventare la verità, che *fuori dalla caverna* – o, in altri termini, *sulla montagna* – cerca un *sguardo da nessun luogo: qui critica immanente, lì critica esterna*. L'intellettuale, così come ogni altro uomo, è «innestato», «incorporato» nelle pratiche della sociabilità umana: «nessun uomo è un'isola», come scriveva John Donne, più volte citato da Walzer.

Nella *Weltanschauung* walzeriana, la contingenza, la prosaicità si contrappongono all'"eccezionalità", al genio isolato e solitario: la compagnia caratterizza la dimensione dell'uomo, e quella dell'intellettuale (*prima di tutto* – per Walzer – "uomo con gli altri uomini"), entro concrete comunità culturali e sociali, morali e politiche, giuridiche e istituzionali.

A questo livello intende muoversi Walzer: «voglio restare nella caverna, nella città, a livello del terreno». Il che significa, appunto, un intellettuale sempre "dentro la mischia", "con il cuore e con le mani".

SAMORÌ – La contemporaneità e le forme della convivenza. Leggere Walzer equivale a misurarsi con la *contemporaneità*, a presa diretta con le questioni fondamentali dell'etica e della politica entrando, al tempo stesso, nel vivo della "pluralità" delle loro connessioni. La comunità, il gruppo, la nazione, la religione, la lingua e la cultura sono, come mostri in vari passaggi della tua opera, dimensioni la cui rilevanza e il cui peso sulle idee e sui "destini politici" non sfugge al pensiero di Walzer, spesso diffidente verso chi cerca il punto di vista "da nessun luogo", che richiami sopra, per formulare giudizi morali. In questo senso, solo un efficace impegno per una "democrazia pluralistica" può consentire di conciliare idee e principi anche distanti tra loro. Si tratta, a mio avviso, di una concezione debitrice di una profonda consapevolezza: non perdere di vista i limiti umani, ma anche la capacità degli individui di sviluppare, insieme ma anche da differenti punti di vista, vari livelli di convivenza. È questo il senso della sua

(Continua a pagina 3)

IL SENSO DELLA REPUBBLICA

SR

Abbonamento a SR €10,00 anno

QUADERNI DI STORIA E FILOSOFIA NEL XXI SECOLO

Abbonamento a SR e al settimanale in pdf Heos.it solo €17,00 anno

Supplemento mensile del settimanale in pdf Heos.it

Amministrazione e Redazione Heos Editrice Via Muselle, 940 - 37050 Isola Rizza (Vr) Italy

Tel + fax ++39 045 69 70 187 ++39 345 92 95 137 Pubblicità 187 heos@heos.it www.heos.it

Tiratura: 8.132

Direttore editoriale: Sauro Mattarelli Direttore responsabile Umberto Pivatello

e mail inviate

Direzione scientifica e redazione: via Fosso Nuovo, 5 48020 S. P. in Vincoli - Ravenna (Italy) Tel. ++39 0544

551810 e-mail: mattarelli@interfree.it In collaborazione con "Cooperativa Pensiero e Azione" - Ravenna - Presidente Giovanni Rambelli

MICHAEL WALZER: UN INTELLETTUALE ...

(Continua da pagina 2)

riflessione sulla “società giusta”, a cui hai dedicato la parte centrale del tuo lavoro?

Il pluralismo descritto da Walzer rimanda ad una precisa concezione della *società civile*. La società civile si può presentare, come è stato osservato in letteratura, in una forma “retta” e in una forma “degenerata”: la prima è propriamente il «pluralismo», la seconda è il «corporativismo»; a differenziarli, è il fatto che il secondo è statico e ossificato, mentre il primo è dinamico e fluido; il primo vuole autonomia nella società, il secondo cerca privilegi e protezioni. Come ebbe a sottolineare un teorico del liberalismo attento alla riflessione di Walzer come Nicola Matteucci, il pluralismo è una «società aperta», il corporativismo è un insieme di «società chiuse e giustapposte», che non formano un tutto, e che emargina dalla cittadinanza larghi strati della popolazione.

Il pluralismo si oppone, pertanto, sia allo statalismo (nelle sue varianti etiche, organicistiche ecc.) sia all'individualismo atomizzante; esso si pone, in tal modo, come possibile soluzione al problema dei limiti del potere, costituendo una garanzia dell'individuo contro il potere dello Stato, da un lato, ma anche una garanzia delle istituzioni statali contro la frammentazione individualistica, dall'altro. La teoria della giustizia walzeriana come pluralismo, volta ad impedire il dominio, è sempre attenta alle differenze e “sensibile” ai confini, e in ragione di questi si connota come «arte della differenziazione». In una società in cui vige l'«eguaglianza complessa», risultato di quest'arte, vi sono più beni distinti, più principi distributivi, agenti e procedure, il potere è quindi diffuso, la società aperta. Sotto questo profilo, «l'eguaglianza complessa si combina non solo con una *differenziazione dei beni*, ma anche con una *differenziazione delle persone* e delle qualità, degli interessi e delle capacità proprie delle persone».

Potere «diffuso», si diceva poc'anzi; ed effettivamente il potere, se ripartito, rappresenta un antidoto contro il domi-

nio (costante bersaglio polemico delle pagine walzeriane sulla giustizia e l'eguaglianza) – come ha insegnato Hannah Arendt. Per «potere» (nelle sue varie forme: economico, sociale ma, soprattutto, politico) Walzer intende sia l'esercizio del potere con riferimento allo Stato, ai governi e alle amministrazioni, sia quello, forse meno omogeneo, della società civile, con riferimento ai cittadini, ai partiti e alle associazioni, ai “movimenti dal basso”.

Il suo ideale si può sintetizzare nella costituzione di un «circuito integrato di istituzioni e movimenti» volto a tutelare, tramite una costante osmosi, i valori della complessità (in altri termini, del pluralismo) e dell'eguaglianza, a nome di tutti i cittadini.

Nel potere, montesquieuianamente «organizzato, diviso, bilanciato, controllato», e dunque nel ruolo della politica e delle sue articolazioni istituzionali, sta la chiave, secondo Walzer, per «proteggerci dalla tirannia» e dunque, conseguentemente, per istituire una società giusta. Il potere, che si esprime nello spazio pubblico, implica certamente il comando e l'obbedienza, ma pure *il conflitto* (l'espressione del *dissenso*) e la relazione cooperativa (la *mutualità*). Di più, nella prospettiva di Walzer, pare possibile che sia il secondo aspetto ad avere centralità e a poter tenere entro i “giusti confini” il secondo, grazie a particolari assetti pubblici.

Walzer considera la politica come intrinsecamente conflittuale, e nota che quando il conflitto si ha tra larghi gruppi di cittadini piuttosto che tra oligarchie rivali, in altre parole quando si ha un reale pluralismo, anziché corporativismo, essa è certamente più costosa, più accesa, meno pacifica. Eppure è solo nell'arena pubblica che possiamo sperare di trovare la solidarietà spontanea e libera.

Solo in un contesto pluralistico può esserci una qualche forma di unità; esso genera conflitti, ma allo stesso tempo consente la mutualità. Nello spazio pubblico si portano interessi settoriali, ma in esso si esplica anche un'impresa comune, si discute dell'interesse e del bene pubblico, si stabiliscono obiettivi, si dibattono quali rischi siano accettabili, si afferma, insomma, *l'identità politica collettiva*, e quest'ultima include gli interessi di parte. È così che la politica diven-

ta «scuola di lealtà» attraverso la quale si fa della repubblica, della comunità politica «un possesso morale» di *tutti gli eguali cittadini*, la loro «casa» (per alcune osservazioni di carattere interpretativo mi sia consentito rinviare a Th. Casadei, *Virtù civiche e federalismo* nel socialismo pluriassociativo di Michael Walzer, «Il Pensiero mazziniano», 4, 1999, pp. 38-49).

All'interno dell'orizzonte walzeriano, in termini prettamente sociologici, la politica assolve ad un funzione «integrativa» in cui però la dimensione del conflitto si esplica entro uno spazio, quello pubblico, caratterizzato da un costitutivo pluralismo (che viene ad acquisire, in tal senso, una connotazione non solo «descrittiva» ma anche «normativa»): un pluralismo, nell'ottica walzeriana sempre tesa alla “composizione”, *cooperativo e conflittuale* al tempo stesso. D'altra parte, Walzer stesso, nei suoi studi, rileva come l'integrazione completa, l'integrazione in tutti i particolari – «un'integrazione nel dettaglio» – sia una «fantasia sociologica»: «ciò che proviamo invece è complessità e instabilità, anomalia e contraddizione». Egli – a differenza dei *comunitarians* più conseguenti – non trascura affatto che l'integrazione lungi dal costituire un processo armonico, senza residui e conflitti, mediante il quale l'individuo si fonde nella comunità, è in realtà un processo che vive di conflitti e negoziazioni e attraverso il quale l'individuo mantiene sempre una certa «separazione» dalla comunità (grazie anche alle sue molteplici appartenenze a gruppi). Ciò che Walzer lascia intendere è quanto siano aperti gli spazi, entro una piena cittadinanza, per una relativa non-integrazione nell'insieme politico.

I beni sociali, la loro creazione, i criteri per la loro distribuzione, i consensi e i conflitti che attorno ad essi si generano, sono il frutto di interazioni, le quali richiedono l'esercizio delle funzioni della politica (e del diritto) ma anche un substrato morale – *lato sensu* “comunitario” – dal quale prendere l'avvio. La teoria della giustizia necessita di una comunità, ma quest'ultima acquista, nella prospettiva di Walzer, le forme di una comunità *democratica*. Le sfere di giustizia svolgono al meglio la loro funzione se la comunità assume come forma di governo –

(Continua a pagina 4)

(Continua da pagina 3)

MICHAEL WALZER: UN INTELLETTUALE "DENTRO LA MISCHIA"

come «regime» – quello di una *democrazia liberale, partecipativa, egualitaria*, una *democrazia pluralistica*: il contesto di una società giusta entro la prospettiva di Walzer. In questione resta sempre la compattezza stessa della comunità, nonché una solida condivisione del significato sociale dei beni e dei valori ad esso sottesi.

Walzer riserva alle istituzioni, al problema del «come» realizzare la giustizia, una maggior attenzione rispetto ad altri importanti autori come John Rawls e Ronald Dworkin; essa è motivata dal suo approccio di base (sociologico, anche se, al tempo stesso, caratterizzato da una peculiare istanza normativa e propriamente istituzionale), dal suo diretto impegno, ma anche dalla sua più generale visione della politica. Quella che occorre è una «strategia pluralista». Per far ciò è necessaria, prioritariamente, una espansione della *sfera pubblica*, in cui la *società civile* possa agire nei suoi molteplici àmbiti. L'argomento del pluralismo – vale a dire quello che può essere articolato anche come «argomento della società civile» – costituisce la cifra della prospettiva non solo sociale di Walzer ma, più complessivamente, della sua *vision*.

SAMORÌ – *Lo scenario internazionale e i dilemmi della "guerra giusta"*. Le riflessioni di Walzer si sono appuntate anche su controverse questioni dello scenario internazionale, come segnali nei capitoli conclusivi del libro. Tra gli aspetti più discussi del suo pensiero c'è certamente quello della "guerra giusta": il diritto e dovere di intervenire militarmente in situazioni ritenute "estreme". Walzer – in questo senso distante dal pacifismo integrale e dalla dottrina della non-violenza – sostiene che, in questi "casi", "chiunque può farlo, deve farlo", senza altresì immaginare un obbligo rigido di intervenire, perché nessun automatismo può spingere le democrazie in gioco ad assumersi una tale responsabilità. In altre parole, la responsabilità morale del non-intervento – a parere di Walzer – può rivelarsi una colpa altrettanto grave di quella di un intervento non sufficientemente e onestamente motivato...

Quando, nel 1977, diede alle stampe uno dei suoi libri poi divenuti più noti, *Guerre giuste e ingiuste*, Walzer si proponeva di restituire dignità teorica alla dottrina del *bellum justum*. Essa è andata rafforzandosi ed estendendo il suo raggio d'azione, tanto da imporre, anche ai più critici, un serrato confronto. Il ritorno, il vero e proprio *revival*, del paradigma del *bellum justum* costituisce uno degli snodi decisivi per la teoria delle relazioni internazionali, ma anche per le teorie della giustizia e del diritto nell'epoca globale: alcuni dei più importanti pensatori del dibattito filosofico-pratico – basti citare, in questa sede, John Rawls, Jürgen Habermas, Ágnes Heller, in Italia Norberto Bobbio – si sono confrontati con questa «rinascita», spesso stimolati al confronto proprio a partire dalle tesi di Walzer, e una nuova imponente letteratura sull'argomento è andata estendendosi.

In un'altra opera del 2004, *Sulla guerra*, Walzer torna nuova-

mente su questo tema, alla luce delle controversie generate dalle sue tesi e – soprattutto – alla luce degli eventi, dei casi bellici, che a partire alla fine della guerra fredda, hanno nuovamente "riscaldato" diverse zone del pianeta, acquisendo dimensioni *globali* e, per molti versi, *inedite*. Nuovi casi si sono manifestati per una teoria divenuta sempre più comprensiva e ciò ha condotto a quella che appare – come ho cercato di argomentare – una *radicalizzazione* della posizione di Walzer.

L'«armamentario argomentativo» walzeriano, nelle sue ultime formulazioni, mostra come la teorizzazione sulla guerra «giusta» venga a sovrapporsi (fin quasi a snaturarsi?) ad un ampio spettro di forme della guerra: «etica», «umanitaria», «in difesa dei diritti umani», «preventiva», «contro il terrorismo», «per la democrazia», «globale»; esso consente, inoltre – e qui risiede il suo interesse euristico –, di far emergere anche i *controargomenti* in materia di relazioni tra guerra ed etica applicata, guerra e diritto, guerra e tutela dei diritti umani; esso disvela, infine, il valore simbolico del ritorno del dibattito sulla guerra giusta, nelle sue poliedriche forme, sulla scena internazionale: la guerra *non* è più un tabù nelle nostre società, tanto che si riprende a discutere di quando sia «lecito», o anzi «obbligatorio», scatenarla in nomi di *valori* da tutelare. Di qui il riferimento alla responsabilità morale di un intervento o di un non-intervento.

Il processo di espansione della teoria della guerra giusta è venuto a coincidere simmetricamente – lo ha mostrato con piglio fortemente polemico Alberto Burgio nella sua relazione al Seminario internazionale su "Diritto, forza, comunità. Leggendo Michael Walzer" organizzato a Bologna nell'ottobre del 2013 in forma di discussione alla mia monografia – con il processo di espansione della logica di guerra e della sua messa in atto da parte delle potenze occidentali. Ed è Walzer stesso ad esplicitare tale tendenza quando, comparando la sua ultima opera con quella precedente, osserva significativamente che «di fronte alla quantità di orrori recenti – con massacri e pulizie etniche in Bosnia e Kosovo; in Ruanda, Sudan, Sierra Leone, Congo e Liberia; a Timor Est (e prima in Cambogia e Bangladesh) – sono pian piano divenuto più propenso a richiedere l'intervento militare». E ancora, rivelando quella che di fatto, all'atto pratico, si rivela – se estesa – quasi una contraddizione: «non ho abbandonato l'atteggiamento pregiudiziale contro l'intervento», difeso in *Guerre giuste e ingiuste*, «ma ho trovato sempre più facile superarlo».

Se la preoccupazione principale era, nella prima opera, quella di elaborare criteri efficaci di disciplina morale della politica internazionale e di limitazione della guerra (e, dunque, l'obiettivo strategico era la *definizione dei limiti* della guerra), quella dell'ultima è la ricerca delle vie per giustificare il superamento del limite della guerra (e, dunque, l'obiettivo cardinale diviene la *giustificazione dell'oltrepassare i limiti*). In questo slittamento un ruolo decisivo è giocato dal ricorso alla catego-

(Continua a pagina 5)



MICHAEL WALZER: UN INTELLETTUALE ...

(Continua da pagina 4)

ria chiave di *supreme emergency* e dalla sua, paradossale, «normalizzazione»: rispetto a trent'anni fa, del resto, si parla oggi di guerra senza associarvi un significato immediatamente negativo.

L'elaborazione walzeriana si è posta così al centro del ragionamento filosofico, politico, morale sulla guerra, rilanciando una prospettiva, quale quella della guerra giusta, che conferisce alla morale il potere di giustificare l'uso della forza e l'intervento armato. Essa, oltre ad alcuni limiti teorici, porta su di sé il fardello di una responsabilità politica: avere rimesso in circolazione la potente nozione di «guerra giusta» abbandonata non solo per motivi filosofici, ma soprattutto perché dal Patto Briand-Kellog del 1928 e dalla Carta delle Nazioni Unite del 1944 la guerra di aggressione era stata comunque considerata illegittima e si erano poste alcune condizioni che legittimavano, solo in certe situazioni, gli interventi militari. Walzer riesuma la teoria, dapprima, per contestare la guerra del Vietnam e insieme per legittimare la guerra dei Sei giorni del 1967. Dal 1991, poi, ha utilizzato la sua teoria in modo tale da legittimare (e appoggiare) gran parte delle politiche delle amministrazioni USA e, di fatto, ha fornito buona parte dell'armamentario teorico per la dottrina della guerra «preventiva» e, parallelamente, per una forte svalutazione del diritto internazionale (anche se su questi aspetti, di recente, sembra mostrare una parziale revisione del suo scetticismo, come mostra un saggio ancora inedito che sto traducendo in italiano dedicato agli *Ideali di pace nella Bibbia ebraica*).

Scaturisce, da queste coordinate, una valutazione del Walzer "teorico della guerra": il discorso morale sulla guerra, per quanto controverso e criticabile (e la via della critica interna è quella che ho adottato nel libro), ha assunto una portata tale che non può non essere preso sul serio. Ciò significa andare al fondo della teorizzazione walzeriana per riconoscerne gli aspetti rilevanti, quelli a partire dai quali poter ricavare, anche, una critica circostanziata del suo stesso impianto. ■

L'UOMO DI SPIRITO, L'UOMO MEDIOCRE E L'UOMO DOTTO IN UNA "LETTERA PERSIANA" DI MONTESQUIEU

È di imminente pubblicazione, per i tipi della Bompiani (collana "Il pensiero occidentale"), il primo volume delle *Opere complete* di Montesquieu (1689-1755). Questo volume, coordinato da Domenico Felice, contiene una nuova traduzione, annotata e con testo originale a fronte, di tutti gli scritti che il filosofo francese diede alle stampe durante la sua vita, e cioè: *le Lettres persanes* (1721), il *Temple de Gnide* (1725), le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), il *Dialogue de Sylla et d'Euclate* (1745), *l'Esprit des lois* (1748), la *Défense de l'Esprit des lois* (1750) e il *Lysimaque* (1754).

Nel presente numero de «Il senso della Repubblica nel XXI secolo», offriamo in anteprima la nuova traduzione di una delle "lettere persiane". Le *Lettres persanes*, uno dei più importanti e fortunati romanzi epistolari dell'Età moderna, vennero in larghissima parte composte tra il 1717 e il 1720. Le edizioni settecentesche fondamentali dell'opera furono tre: *l'editio princeps* (150 lettere), pubblicata ad Amsterdam, nel maggio del 1721, da Susanne de Caux, vedova dell'editore Jacques Desbordes; la seconda edizione (140 lettere, mancante di diverse lettere uscite nell'*editio princeps*, ma con alcune nuove), stampata anch'essa nel 1721 (probabilmente, nel mese di settembre o di ottobre), e ancora ad Amsterdam, per i tipi di Susanne de Caux; la terza edizione (161 lettere), apparsa postuma nelle *Œuvres de Montesquieu* del 1758 (Amsterdam & Leipsick, Chez Arkstée & Merkus [in realtà: Paris, Huart et Moreau]) e da sempre adoperata come testo-base sia nelle successive edizioni delle *Lettres persanes* sia nelle traduzioni in altre lingue.

La traduzione del romanzo epistolare di Montesquieu presentata nelle *Opere complete* attualmente in corso di pubblicazione è a cura di Domenico Felice e Riccardo Campi, ed è stata condotta sul testo dell'*editio princeps* (l'unico buono, sottolinea l'Autore nel suo principale "zibaldone" privato [*Mes Pensées*, n° 2033, stando alla numerazione di Louis Desgraves], perché «non ha sperimentato la temerarietà dei librai[-tipografi]»); dell'annotazione si è incaricato Felice. In appendice, figura la traduzione di tutte le lettere "supplementari", ossia delle *lettres* assenti nella prima edizione dell'opera; in questa sezione, viene sempre tenuto come testo-base delle lettere quello inserito nell'edizione postuma.

La *lettre persane* che offriamo qui in traduzione, uscì per la prima volta nell'edizione del settembre/ottobre 1721 e corrisponde all'8a lettera supplementare della versione del romanzo che sta per apparire nelle *Opere complete*, cioè alla 145a secondo l'ordine dell'edizione del 1758. Per esigenze di spazio, in questa sede l'annotazione di Felice è stata ridotta al minimo.

Un uomo di spirito, solitamente, è di gusti difficili per quanto riguarda le compagnie; sceglie poche persone; si annoia con tutta quella gente che egli si compiace di definire «cattiva compagnia»; è impossibile che non lasci trasparire un po' del proprio disgusto e perciò ha tanti nemici. Sicuro di piacere quando vorrà, trascura molto spesso di farlo. È incline alla critica, perché vede più cose di un altro e le sente meglio. Quasi sempre distrugge le sue sostanze, perché la sua intelligenza gli fornisce per questo un maggior numero di mezzi.

Fallisce nelle proprie imprese perché rischia molto. La sua vista, che guarda sempre lontano, gli fa vedere cose che sono troppo distanti. Senza contare che, quando na-

(Continua a pagina 6)

L'UOMO DI SPIRITO ...

(Continua da pagina 5)

sce un progetto, egli è colpito non tanto dalle difficoltà inerenti alla cosa, quanto piuttosto dai rimedi che trova in se stesso e che trae dalle sue risorse. Trascura i piccoli dettagli, dai quali nondimeno dipende il successo di quasi tutti i grandi affari.

L'uomo mediocre, al contrario, cerca di trarre vantaggio da tutto: capisce bene che non può permettersi di perdere nulla per negligenza.

L'approvazione universale è solitamente riservata all'uomo mediocre. Tutti si entusiasmano a dare a quest'ultimo e a togliere all'altro. Mentre l'invidia si abbatte sull'uno, e nulla gli viene perdonato, in favore dell'altro si giustifica tutto: la vanità lavora per lui.

Ma se un uomo di spirito ha tanti svantaggi, che cosa diremo della dura condizione dei dotti?

Non ci penso mai senza che mi torni alla mente una lettera di uno di loro a un suo amico. Eccola:

«Signore,

«Sono una persona dedita, tutte le notti, a osservare, con delle lenti di trenta piedi, quei grandi corpi che ruotano sulle nostre teste; e, quando voglio riposarmi, prendo i miei piccoli microscopi, e osservo un acaro o una tarma.

«Non sono ricco, e ho una sola stanza; non oso neanche accendervi il fuoco, perché ci tengo il mio termometro e un calore estraneo lo farebbe salire. Lo scorso inverno ho creduto di morire di freddo e, benché il mio termometro, che era giunto ai gradi più bassi, m'avvertisse che le mie mani stavano per congelarsi, non mi scomposi affatto, e ora ho la consolazione di essere edotto esattamente sulle più impercettibili variazioni del tempo di tutto l'anno passato.

«Sono poco comunicativo e, di tutte le persone che vedo, non ne conosco nessuna. Ma ci sono un uomo a Stoccolma, un altro a Lipsia e un altro a Londra, che non ho mai visto e che di sicuro mai vedrò, con i quali intrattengo una corrispondenza così assidua che non lascio passare un corriere senza avere scritto loro [1].

«Tuttavia, benché non conosca nessuno

nel mio quartiere, vi godo di una reputazione così cattiva che, alla fine, sarò costretto a lasciarlo. Cinque anni fa, fui rudemente insultato da una delle mie vicine per avere dissezionato un cane che, a suo dire, le apparteneva. La moglie del macellaio, che si trovò sul posto, s'immischiò e, mentre quell'altra mi copriva di ingiurie, lei accoppiava a sassate me e il dottor ***, che mi accompagnava e che ricevette un colpo terribile sull'osso frontale e occipitale, per cui la sede della sua ragione ne fu molto scossa.

«Da allora, appena si smarrisce un cane in fondo alla strada, si sostiene subito che è passato per le mie mani.

L'altro giorno una brava borghese che ne aveva perso uno piccolo, che, a suo dire, ella amava più dei propri figli, venne a svenire in camera mia; e, non trovandolo, mi citò in giudizio. Credo che non mi libererò mai dell'importuna malignità di queste donne che, con le loro voci stridule, mi stordiscono continuamente con l'orazione funebre di tutti gli automi [2] che sono morti da dieci anni a questa parte.

«Sono, ecc.».

Una volta, tutte le persone dotte venivano accusate di magia. La cosa non mi sorprende affatto. Ognuno diceva tra sé: «Ho sviluppato le doti naturali fin dove era possibile; tuttavia, c'è un altro dotto che è andato più avanti di me: deve esserci sotto qualche diavoleria».

Oggi giorno, questo genere di accuse è caduto in discredito; si è presa un'altra piega, e un dotto potrebbe difficilmente evitare il rimprovero d'irreligiosità o di eresia. Non gli servirà essere assolto dal popolo: la ferita è inferta, e non si rimarginerà mai bene. Per lui, sarà sempre una parte malata. Trent'anni dopo, verrà un avversario a dirgli modestamente: «Dio mi guardi dal sostenere che ciò di cui vi si accusa è vero! Ma siete stato costretto a difendervi». E così, perfino le sue stesse giustificazioni gli vengono ritorte contro.

Se scrive di storia e ha nobiltà di spirito e rettitudine di cuore, gli scatenano contro mille persecuzioni. Si giungerà a far intervenire contro di lui il magistrato per un fatto accaduto mille anni fa. E si vorrà che la sua penna, se non è venale, sia schiava.

Più felice tuttavia di quei codardi che abbandonano la propria fede per una

mediocre pensione; che, a valutare una per una tutte le loro imposture, non le vendono nemmeno per un obolo; che sovvertono la costituzione dell'impero, riducono i diritti di una potenza, accrescono quelli di un'altra, danno ai sovrani, tolgono ai popoli, fanno rivivere diritti decaduti, lusingano le passioni in voga al loro tempo e i vizi dominanti, ispirando rispetto alla posterità tanto più indegnamente quanto meno essa è in condizione di distruggere la loro testimonianza [3].

Ma per un autore non basta aver subito tutti questi insulti; non gli basta aver provato un'ansia continua per il successo della propria opera. L'opera che gli è costata tanto, alla fine, vede la luce: essa attira da ogni parte polemiche su di lui. E come evitarle? Aveva un'opinione e l'ha sostenuta con i propri scritti; non sapeva che un uomo, a duecento leghe di distanza, avesse detto tutto il contrario. Ecco, però, dichiarata la guerra.

Se solo potesse sperare di ottenere una qualche considerazione! No. Tutt'al più, viene stimato unicamente da quanti si sono dedicati al suo stesso genere di argomenti. Un filosofo nutre un sovrano disprezzo per chi ha la testa ingombra di fatti ed è, a sua volta, considerato un visionario da chi ha buona memoria.

Quanto a coloro che fanno professione di orgogliosa ignoranza, vorrebbero che tutto il genere umano fosse sepolto dall'oblio che li coprirà.

Un uomo privo di una certa qualità se ne consolerà disprezzandola: elimina l'ostacolo che si frappone tra il merito e lui, e così si ritrova al livello di colui di cui teme i lavori. Infine, a una reputazione equivoca bisogna aggiungere la privazione dei piaceri e la perdita della salute.

Da Parigi, il 26 della luna di Chahban, 1720. ■ (Red)

Note

[1] Allusione, non senza ironia, alla rete di corrispondenti che veniva talvolta chiamata la «repubblica delle lettere», nella misura in cui superava le frontiere.

[2] Il termine veniva applicato agli animali-macchina in Cartesio (*Discours de la méthode*, Parte V).

[3] Probabile allusione agli storici che cercavano di giustificare le prerogative della Corona contro le pretese dei signori.