

Mario Albertini

Tutti gli scritti

I. 1946-1955

a cura di Nicoletta Mosconi

Società editrice il Mulino

L'invito al dialogo di Norberto Bobbio

Nei saggi ora raccolti in volume Bobbio si occupa prevalentemente di quattro problemi: 1) l'abuso formale dei termini libertà, democrazia, dittatura; 2) le teorie politiche di Benedetto Croce; 3) la funzione e la situazione degli intellettuali nella politica; 4) il dialogo, il contrasto di civiltà.

Riportata, circa il primo punto, la questione democrazia-dittatura su un terreno solido: il modo dell'esercizio del potere; identificati i tre sensi della parola libertà secondo la tradizione liberale, democratica e socialista rispettivamente come non-impedimento, come autonomia e come potere; Bobbio mette agevolmente in luce la falsità della questione della vera libertà, cara a certi teologi della politica i quali eludono, con questa confusione, il problema del reggimento liberale.

Di Benedetto Croce esamina in un primo saggio l'atteggiamento nel rapporto politica e cultura, che passò attraverso tre fasi: di specificazione, per cui l'uomo di cultura produce un risultato politico esercitando bene il suo ufficio; di passione civile, per il legame tra la cultura e la storicità nel quale la cultura supera la fredda teorizzazione; del filosofo che difende la libertà, che ha trovato dunque la sua reale inserzione perché ha oltrepassato la posizione di specialista chiarificatore di concetti, e quella di semplice devoto della libertà. Nel secondo saggio, critico, Bobbio intende risolvere la questione della identificazione della filosofia di Croce e del liberalismo «ai fini del chiarimento del dibattito politico in Italia». Analizzate le fonti del pensiero politico di Croce, che sarebbero Marx, Sorel, Treitschke, Machiavelli, la insistenza sul romanticismo e la lotta contro il giusnaturalismo e l'illuminismo, respinge questa identificazione. Croce infatti avrebbe inteso la libertà come essenza dello Spirito (il vecchio concetto teologico della libertà come attributo divino) e come ideale morale,

pertanto staccato dalle istituzioni storiche che non possono mai pareggiarlo. Per questo stacco sono valide le critiche di Einaudi, circa i rapporti della libertà politica con la realtà economica, e di Calogero, circa quelli con la giustizia; ma soprattutto vale che, avendo Croce legato la concezione della libertà ad un atteggiamento filosofico (della filosofia immanentistica contro quella trascendente, in particolare dello storicismo contro l'illuminismo), non ha fornito orientamenti teorici per distinguere lo Stato autoritario rispetto allo Stato liberale. Ha posto così l'accento più sui fini che sui mezzi, fatto spiegato dal suo scarso interesse per la politica, nella quale non fu pari al suo insegnamento metodologico di partire da problemi concreti, e fatto che spiega come Croce sia stato «più che il teorico del liberalismo l'ispiratore della resistenza all'oppressione».

In realtà, è una vera mistificazione di Croce quella di farne l'ideologo del partito liberale, ed il saggio di Bobbio, che non è possibile qui esaminare, è un importante contributo, naturalmente discutibile, alla messa in una prospettiva critica di queste questioni crociane.

Sul terzo punto Bobbio, distinta una politica della cultura, «come politica degli uomini di cultura in difesa delle condizioni di esistenza e di sviluppo della cultura» rispetto ad una politica culturale, cioè alla «pianificazione della cultura da parte dei politici»; e dibattuta una certa fenomenologia della presenza dell'intellettuale nella politica, prende posizione per l'atteggiamento definito «di qua e di là» dell'intellettuale che né si ritira, né attende, ma cerca di essere presente dovunque ci sono valori positivi; e respinge la posizione dell'intellettuale che si pone sopra le parti, come «sintesi», posizione non di distacco ma di guida, che gli sarebbe consentita dall'essere sottratto ai punti di vista parziali e alle ideologie. Con questa impostazione, la questione non è confutabile; ma esiste un altro approccio, che la pone in termini diversi.

Leggevamo recentemente, ci pare su l'«Economist», che i giornali seri hanno il compito di dire ciò che i politici non possono dire. Il che equivale a dire che la politica non esprime tutto il processo della verità, ma soltanto una parte. Per caratterizzare la questione si può, schematicamente, dire che il tipo di verità che emerge dalla politica in atto è in certo senso di «ragion di Stato», perché ogni gruppo politico segue la «ragion di partito», in

quanto tende a dare giudizi in funzione della sopravvivenza e dell'incremento del partito. Allora il problema concreto sarebbe di sapere quale è, in una situazione data, il gruppo o il partito nel quale può, concretamente, entrare «più di verità». Ma non basta; spingendo più a fondo su questa prospettiva taluni cenni dello stesso Bobbio, si può dire che i partiti tendono ad identificare la realtà con la attualità di un equilibrio politico, poiché sono occupati a manipolarlo, a conservarlo in definitiva (in questo senso i partiti, quando siano già robusti e sviluppati, quindi attivi in un equilibrio politico, sono tutti, tanto a destra quanto a sinistra, conservatori). Inoltre i partiti irrigidiscono, perché ne devono fare motivo di potenza del gruppo, gli schemi mentali che presiedono alla loro azione, sino a farli divenire ideologie del partito (così nella nostra democrazia continentale, non negli Stati Uniti e nel Regno Unito, politicamente più maturi), o addirittura, come nei casi attorno al totalitarismo, ideologie dello Stato. Schemi mentali i quali, prima di divenire attivi mediante il partito sviluppato in un equilibrio politico, sono sempre fatti di cultura, critici dunque e non ideologici. Pertanto, se la presenza dell'intellettuale si limita ad affermare il positivo delle varie parti, subisce il corso politico generale quindi diventa parassitaria della politica in atto, e priva l'equilibrio generale di una società, tanto quello politico immediato quanto e più quello futuro, della funzione attiva del tipo di verità proprio dell'intellettuale, sia per quanto riguarda il giudizio politico, cioè la conoscenza il più possibile esatta della situazione, sia per quanto riguarda la revisione degli schemi di azione politica, e la fondazione di nuovi schemi.

In tale orientamento vale una notazione di Croce che una volta assomigliò lo storico al politico: c'è infatti, al fondo della distinzione non tanto del politico pratico (fornito di successo attuale) e del teorico puro, quanto della politica e della cultura, una esigenza comune, quella di conoscere criticamente. Che tende ad avere una parte di Cenerentola nell'attualità, cristallizzata dalla funzione «verità di partito», se gli intellettuali non assolvono il compito, che non è certo di «sintesi» (errore filosofico in certo senso) ma tuttavia è di guida, di far entrare nella attualità il loro tipo di verità.

Il limite dei saggi di Bobbio, avvertibile nella definizione della presenza dell'intellettuale, si coglie chiaramente nel quarto punto, quello riguardante il dialogo (che Bobbio difende), e del con-

trasto di civiltà (che Bobbio nega). È ovvio che, sinché stiamo su un terreno generico, non si può che essere d'accordo; ma sorgono presto dubbi. Dire che il dialogo deve essere sempre fatto significa dire, al limite, che bisogna offrire l'altra guancia: cosa valida sul piano religioso, non sul piano politico; dire che non esiste un contrasto in bianco e nero di civiltà, significa dire appunto che dappertutto c'è del bene e del male: cosa valida sul piano della conoscenza, non sul piano dell'azione. Su questo, non posso mai sospendere il giudizio in attesa di accertamenti migliori, e non posso mai scegliere il po' di bene di una parte col po' di bene dell'altra: scadenza per scadenza, devo pronunziarmi e scegliere. Votare un partito, non un pochino tutti. L'errore qui sta proprio nella impostazione, e nel conseguente scambio di piani. Se accetto delle parti politiche il loro discorso ideologico, propagandistico ecc. allora è chiaro che non posso scegliere, e che, se scelgo, giungo al paradosso della scelta esistenzialistica. Ma se conosco «intellettualmente», cioè criticamente la realtà politica, non devo affatto, sulle tracce dell'ideologismo, o della «verità di partito» delle parti, scambiare un equilibrio politico attuale con la realtà in genere. Non devo più scegliere tra due concezioni del mondo, perché so che non sono in gioco, ma tra parti; non tra idee ma tra fatti.

Non si può accettare, in sede politica, la equivalenza delle posizioni, che scaturisce dal porre sul piano politico una istanza culturale o religiosa. Quand'anche ho capito il comunismo (posso farlo con questa definizione di Aron: formula politica atta a sviluppare l'industrialismo in un paese arretrato, e con molte altre) resta pur sempre vero che la civiltà alla quale appartengo (e non ho nessun bisogno di dire che è l'unica) è quella nella quale riesce ad entrare, nell'equilibrio politico, quel tipo di reggimento liberale essenziale per una politica della cultura quale la intende Bobbio; quindi che è mio dovere di difenderla contro quella «civiltà» che lo esclude. Più propriamente, rafforzare delle parti, indebolire altre parti. Come devo riferire la mia civiltà non al discorso dell'uomo comune (che sarebbe stupefatto se gli addebitassi, come conseguenza del suo dire «difendo la civiltà», che incappa nel mito della muraglia, o come conseguenza del suo dire «liquidiamo la reazione», che incappa nel mito del fuoco divoratore), ma semmai ai suoi amori ed ai suoi abiti; e tanto meno alla propaganda ecc. Perché in questi riferimenti la falsificherei in partenza, mentre ciò non accade se la riferisco ai suoi termini

profondi, nei quali essa consiste davvero, termini profondi che ancora non possono reggere la civiltà comunista.

Più semplicemente, devo difendere un reggimento libero contro un reggimento totalitario o tirannico. Aver detto un certo no al fascismo comporta dire lo stesso al regime totalitario di Stalin; ed anche a quello attuale, forse in cammino dal totalitarismo alla dittatura, quando mi venga proposto come alternativa politica. Tanto più che questo non vuol dire affatto fare la guerra. Perché mai? Nei rapporti internazionali, pace e guerra non sono relative al «dialogo» degli intellettuali: al disgelo di Erenburg, o ai discorsi di Russell; sono relative al moto dell'equilibrio internazionale, fatto dagli Stati, poggiate dunque sul momento più «machiaavellico» della politica, la ragion di Stato.

Perché alla ragion di Stato non c'è l'alternativa del dialogo, che è momento culturale o religioso, ma l'alternativa della volontà di potenza. Bene e male, nei rapporti internazionali, si misurano in questi termini, non in altri non pertinenti.

Terminiamo con due appunti episodici. A pag. 60 si dice che i littorali furono, tra il '35 e il '38, un centro di resistenza al regime. Non possiamo concordare: ricordiamo giovani che resistevano in altro modo, mentre gli anziani resistevano nelle galere e nei confini. Si dica che c'era della fronda; ma si dica anche che c'è gente che è riuscita a star sempre a cavallo della congiuntura, degli antesignani del doppio gioco. Se ne conoscono molti, e si differenziano dai giovani fascisti che ebbero vere crisi di coscienza, per il fatto che i primi sono molto avanti, nel giornalismo, nei partiti ecc. ed i secondi molto più indietro, perché quando ruppero si isolarono. A pag. 22 si dice che l'uomo medio militerebbe da una parte o dall'altra nel cosiddetto contrasto di civiltà, essenzialmente per ragioni di classe. Secondo il fatto non è vero: c'è una fenomenologia, nella stessa Italia, più in Francia, e nettissima nelle democrazie affermate, completamente diversa. Secondo la teoria, tutto è discutibile, ed i comunisti, che identificano il proletariato con il comunismo (con qualche concessione per alleati politici e compagni di strada) possono benissimo dire che gli operai che votano laburista, magari conservatore, in Inghilterra, non sono proletari. È questione di intendersi sull'uso dei termini.