





# VILLA VIGONI

*COMUNICAZIONI / MITTEILUNGEN*



VII, 1 Aprile / April 2003



## EINLEITUNG/INTRODUZIONE

Während die letzte Nummer unserer Zeitschrift ganz im Zeichen des Besuchs von Carlo Azeglio Ciampi und Johannes Rau in der Villa Vigoni stand, nimmt die vorliegende Ausgabe das gewohnte Erscheinungsbild wieder auf. Mit meiner Wiederwahl als Generalsekretär im vergangenen Herbst begann ein neuer Dreijahresturnus. Ich sage den Mitgliedern des Vereins Dank dafür, daß sie mir erneut ihr Vertrauen entgegengebracht haben. Wir zählen auf die Mitwirkung der Vereinsmitglieder, denn ihre Ideen und Vorschläge tragen dazu bei, die Ergebnisse, die wir erreicht haben, zu konsolidieren und dem Engagement der Villa Vigoni neue Wege zu öffnen.

Ein besonders wichtiger, innovativer Moment war dabei das erste *Vigoni Forum*, das dem Thema *Innovation – Verletzbarkeit – Good Governance. Deutschland und Italien angesichts der neuen globalen Herausforderungen* galt. Das *Vigoni Forum* fand im vergangenen Jahr am Tag des traditionellen Sommerkonzerts statt, und zahlreiche Mitglieder des Vereins und Freunde der Villa Vigoni haben daran teilgenommen. Es ist zwar nicht möglich, die besondere Atmosphäre dieses Treffens mit seinen lebhaften, fruchtbaren Debatten wiederzugeben, aber die Vorträge von Volker Gerhardt, Carla Collicelli und Georg Kamphausen, die wir im folgenden abdrucken, bieten hoffentlich einem weiteren Leserkreis die Gelegenheit, die beim *Vigoni Forum* behandelten Themen aufzugreifen und zu vertiefen. In Volker Gerhardts Beitrag geht es um die Suche nach der Herkunft von Globalisierung und Universalismus aus dem Geist des Abendlandes selbst, aber auch um die spannungsreiche Beziehung zwischen Universalismus und Globalisierung. Carla Collicelli analysiert den Umbauprozess, dem der Sozialstaat ausgesetzt ist, einschließlich der konkreten Folgen für die Familien und jeden einzelnen Menschen. Sie macht auf die Zunahme von Risikofaktoren aufmerksam, die in den individuellen Lebensläufen und im Alltagserleben spürbar werden, und beschreibt neue Engagement- und Partizipationsmöglichkeiten “von unten”, wie sie in der freiwilligen Sozialarbeit, im “Dritten Sektor” und in bestimmten Formen kommunaler Demokratie zum Ausdruck kommen. Im dritten Beitrag geht es schließlich um das schwierige Verhältnis von Kommunikation

und Demokratie. Alle drei Texte greifen mithin hochaktuelle, zentrale Fragen unserer zeitgenössischen Gesellschaft auf und regen dazu an, sich noch intensiver mit diesen Themen auseinanderzusetzen. Dazu wird es in der Villa Vigoni mit Sicherheit in Zukunft weitere Gelegenheiten geben.

Tatsächlich ist genau dies die Absicht des *Forum*: Es soll Impulse geben und die Auseinandersetzungen mit bestimmten Themen anstoßen, die dann in dem Netzwerk aus Instituten, Universitäten, Stiftungen und Exzellenzzentren weiterentwickelt werden, in das unser Zentrum eingespant ist. Dabei verläuft diese Weiterentwicklung auf zwei Ebenen: Zum einen nimmt die Fähigkeit zu, mittel- und langfristige Perspektiven zu erschließen, indem man von Sachverhalten ausgeht, die zunächst vielleicht eher unscheinbar wirken, die aber Potential besitzen und allgemeinere Tendenzen offenlegen. In diesem Sinne setzen wir in der vorliegenden Ausgabe der *Mitteilungen* die Debatte um das Phänomen der *Stereotypen* fort, die wir bereits in der 2. Nummer des Vorjahres geführt haben: Wir legen hier die italienische Übersetzung eines in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* erschienenen Artikels vor, der bei allen, die am deutsch-italienischen Kulturdialog mitwirken, großes Interesse geweckt hat. Dem Autor Dirk Schümer gelingt es, überkommene Sehgewohnheiten mit feiner Ironie und großer Beobachtungsgabe auf den Kopf zu stellen. Er untersucht einige Aspekte der kulturellen Globalisierung und zeigt die unwiderstehliche, friedliche Durchsetzungskraft, die bestimmte europäische Traditionen und Lebensstile heutzutage auf breiter internationaler Bühne besitzen. Schümer hat dabei keineswegs nur Italien im Auge; sein wohlwollendes Interesse für die italienische Lebenswirklichkeit ist vielmehr tief vom deutschen Standpunkt geprägt. So entsteht das Bild eines Italien, das der Blick aus Deutschland voller Zuneigung filtert und neu interpretiert - aus einem Deutschland, das seinerseits kosmopolitisch geworden ist und die Provinzialität hinter sich gelassen hat.

Damit sich unterschiedliche Sichtweisen in der europäischen Wirklichkeit tatsächlich dauerhaft wechselseitig durchdringen können, ist es erforderlich, immer wieder zentrale Momente des kulturellen Dialogs aufzurufen. Vor diesem Hintergrund erschien es uns sinnvoll und wichtig, des 50. Todesjahres von Benedetto Croce zu gedenken. Cro-

ces enge Beziehung zur deutschen Kultur und deren Beziehung zu ihm repräsentieren eine der großen Begegnungen des kulturellen Dialogs zwischen Italien und Deutschland im Verlauf des 20. Jahrhunderts. Keine Untersuchung der deutsch-italienischen Beziehungen kann davon absehen. Aus diesem Dialog, der die Geschichte beider Länder stets aufmerksam mitverfolgt und begleitet hat, ist ein großartiges Beispiel eines gemeinsamen, sensiblen europäischen Bürgerbewußtseins hervorgegangen, das um die eigene Vergangenheit weiß und sich zugleich der Zukunft öffnet. Der Ideen-Gleichklang zwischen Benedetto Croce und Thomas Mann oder zwischen Croce und Albert Einstein bilden noch heute einen Anhaltspunkt, ja, eigentlich eine Mahnung, auch im Blick auf die aktuellen Debatten um die europäische Verfassung und die kulturelle Identität Europas. Die hier abgedruckten Zeugnisse und Aufsätze beleuchten ganz bewußt einige weniger bekannte Aspekte der Beziehung zwischen Croce und der deutschen Kultur. Leeres, oberflächliches Gedenkpathos soll dadurch vermieden werden.

Das ist auch unser Anliegen im Zusammenhang mit einem Gedenk-anlaß, der noch unmittelbarer die Geschichte unseres Hauses betrifft: Am 27. Februar vor zwanzig Jahren verstarb Don Ignazio Vigoni, und damit begehen wir zugleich das zwanzigjährige Jubiläum seiner testamentarischen Schenkung an die Bundesrepublik Deutschland, mit der die Geschichte des Deutsch-Italienischen Zentrums Villa Vigoni beginnt. Im Rahmen der letzten Mitgliederversammlung hat Karsten Brenner nicht nur seinen Abschied vom Amt des Abteilungsleiters für Europäische und Internationale Zusammenarbeit im BMBF bekanntgegeben, sondern er hat bei dieser Gelegenheit auch lebhaft von den Anfängen des Zentrums erzählt: von seinem ersten Besuch in der Villa Vigoni zusammen mit dem damaligen Staatssekretär Paul Harro Piazolo und von den wichtigsten Etappen, die dann zur Gründung des Vereins Villa Vigoni führten, darunter das Treffen mit dem damaligen italienischen Botschafter in Bonn, Luigi Vittorio Ferraris. Ein Herzstück dieser nunmehr zwanzigjährigen Geschichte bilden sicherlich die eindrucksvollen Restaurierungsarbeiten in der Villa Garovaglio und der Villa Vigoni, für die sich Karsten Brenner mit großer Energie eingesetzt hat. Ihn jetzt zu den Mitgliedern des Vereins zählen zu dürfen, ist für uns eine große Ehre und Freude, die wir dadurch zum Ausdruck brin-

gen wollen, daß wir ihm diese Ausgabe unserer Zeitschrift widmen. Daran knüpfen wir den Wunsch, daß er dem Deutsch-Italienischen Zentrum weiterhin mit seiner Erfahrung, seiner Weltoffenheit und seinem Ideenreichtum zur Seite stehen möge.

Die Restaurierungsarbeiten sind das sichtbarste Zeichen des Engagements, das die Bundesrepublik Deutschland gemeinsam mit den italienischen Partnerinstitutionen und der Villa Vigoni in diesen Jahren eingebracht hat, um den anspruchsvollen Auftrag von Ignazio Vigonis Erbe zu erfüllen. Es fällt ins Auge, wie jedes Detail sorgfältig erhalten wurde und zugleich in neuem Glanz erstrahlt, so daß die einzigartige Geschichte, die in den Räumen der Villen zu Hause ist, mit ihrem ganzen Bedeutungsreichtum wieder zur vollen Geltung kommt: als "Erinnerungsort" einer Konstellation zwischen Klassizismus und Romantik, die entscheidend für die Herausbildung des gemeinsamen europäischen Bewußtseins war.

Villa Mylius-Vigoni und Villa Garovaglio bilden dadurch heute ein *Wertezentrum*, in dem die Geschichte und die Kultur des 19. Jahrhunderts nachhaltige Spuren hinterlassen haben, welche ihrerseits wiederum zu neuen Projekten und Überlegungen anregen. Nicht von ungefähr stößt die Geschichte des Hauses auf zunehmendes Interesse, so zum Beispiel aus Anlaß von zwei Ausstellungen 2002/2003, die vom Publikum und von der Kritik begeistert aufgenommen worden sind. Zu beiden Ausstellungen hat die Villa Vigoni einen Beitrag geleistet. Die eine galt den *Wunderkammern* im Castello di Masino in Piemont; die andere fand in der Turiner *Galleria dell'arte moderna* statt und war unter dem Titel *Landschaft und Geschichte (Il paesaggio istoriato)* dem Maler Massimo d'Azeglio gewidmet. Vor diesem Hintergrund sind die historischen Forschungen zu den Kunst- und Objekt-Sammlungen der Villa Vigoni wichtig, weshalb sie zusammen mit den Hinweisen auf Neuerscheinungen auch in dieser Ausgabe der *Mitteilungen* zur Sprache kommen. Wir hoffen, daß sie bei den Mitgliedern des Vereins und den Freunde der Villa auf möglichst großes Interesse stoßen.



*Dopo il numero speciale dedicato alla visita dei Capi di Stato, Johannes Rau e Carlo Azeglio Ciampi, la nostra rivista riprende il suo corso normale. Si è aperto ora un nuovo triennio, dopo la conferma nel mio incarico di Segretario Generale, espressa dall'Assemblea dei Soci nello scorso novembre; ringrazio i Soci per questa rinnovata fiducia, e conto come sempre sulla loro collaborazione e sul loro contributo di idee e di proposte per consolidare i risultati raggiunti e per aprire nuove strade all'attività di Villa Vigoni.*

*Uno dei momenti più significativi e innovativi di questa attività è stato il primo Forum Vigoni, dedicato al tema Innovazione - Vulnerabilità - Good Governance. Italia e Germania di fronte alle nuove sfide mondiali e svoltosi insieme al nostro tradizionale concerto estivo con un'ampia partecipazione di Soci e Amici del nostro Centro. Anche se non è possibile riprodurre la particolare atmosfera, che ha reso questo Forum un luogo di incontro e di dibattito vivace e proficuo, le tre relazioni, che vengono pubblicate in questo numero, di Volker Gerhardt, Carla Collicelli e Georg Kamphausen, permettono a una cerchia più ampia di lettori di riprendere e approfondire le tematiche affrontate in quella occasione. Ritrovare nella tradizione stessa del pensiero occidentale le origini più lontane della globalizzazione e riflettere sul rapporto spesso conflittuale e teso tra globalizzazione e universalismo, analizzare i processi di risuttrazione del welfare state nelle loro concrete conseguenze sulla vita delle famiglie e degli individui, percependo nelle biografie individuali e nelle realtà quotidiana la crescita degli elementi di rischio, delineare nuove possibilità di intervento e di partecipazione dal basso quali si affermano nel volontariato, nello sviluppo del quarto settore e in talune forme di democrazia comunale, indagare con attenzione la difficile relazione tra comunicazione e democrazia: queste tematiche, affrontate nelle tre relazioni qui riprodotte, rivestono tutte un ruolo decisivo nella realtà contemporanea e invitano a una ulteriore fase comune di elaborazione, che non mancherà occasione di riprendere a Villa Vigoni.*

*La funzione del Forum vuole essere infatti soprattutto quella di fornire degli stimoli, degli impulsi ad affrontare determinati problemi, i quali possano poi essere ripresi e sviluppati nel network di Istituti, Università, Fondazioni, Centri di eccellenza ai quali il nostro Centro*

si ricollega; questi stimoli si sviluppano in una doppia dimensione, nella capacità cioè di dischiudere prospettive di lungo termine a partire da elementi apparentemente contingenti, carichi però di potenzialità e indicativi di tendenze più generali. In tal modo questo numero della rivista ripropone nuovamente il tema degli stereotipi (già affrontato nel numero 2 del 2000), riproponendo in traduzione italiana un articolo che grande interesse ha suscitato in tutti coloro che si occupano del dialogo interculturale tra Germania e Italia; con raffinata ironia e con grande capacità di osservazione Dirk Schümer capovolge le prospettive abituali nel considerare taluni aspetti della globalizzazione culturale e invita a considerare il soft power che determinate tradizioni e stili di vita europei riescono oggi a esercitare in una dimensione internazionale sempre più vasta. L'autore infatti non solo non si riferisce esclusivamente all'Italia, ma la sua benevola considerazione della realtà italiana è di fatto profondamente compenetrata da un'ottica tedesca; quella che egli delinea nel suo articolo è quindi un'Italia amata, reinterpretata e filtrata attraverso lo sguardo di una Germania cosmopolita e dimentica di ogni provincialismo.

Perché questa compenetrazione di ottiche diverse in una realtà europea possa consolidarsi è necessario però tornare a riflettere anche su alcuni momenti centrali del dialogo tra due culture; per questo abbiamo ritenuto doveroso ricordare il cinquantesimo anniversario della morte di Benedetto Croce, perché il profondo rapporto del filosofo con la cultura tedesca – e della stessa cultura tedesca con il pensiero di Croce – è stato indubbiamente nel Novecento uno dei momenti più alti del dialogo interculturale tra i due Paesi, dal quale è impossibile prescindere in ogni analisi del rapporto tra Italia e Germania. Questo dialogo, sempre attento e partecipe alla storia dei due Paesi, ha fornito altresì un esempio altissimo di formazione di una comune e attenta coscienza civile europea, consapevole delle sue tradizioni e nello stesso tempo attenta verso il futuro; la consonanza di idee tra Benedetto Croce e Thomas Mann, o tra Croce e Albert Einstein rappresenta ancora oggi un punto di riferimento – quasi un monito – denso di significati per le stesse discussioni attuali sulla Costituzione europea e sull'identità culturale europea. Le testimonianze e i saggi che abbia-

*mo raccolto volutamente portano alla luce aspetti meno noti del rapporto tra Croce e la cultura tedesca al fine di evitare ogni rischio di vuota e superficiale celebrazione.*

*Desideriamo evitare questo rischio anche in un'occasione che riguarda più direttamente la storia del nostro Centro: la ricorrenza del ventesimo anniversario della morte di Don Ignazio Vigoni il 27 febbraio 2003, che coincide con l'anniversario del suo lascito alla Repubblica Federale di Germania e quindi con l'inizio della storia stessa del nostro Centro. In occasione dell'ultima Assemblea dei Soci Karsten Brenner, nel momento di lasciare il suo incarico di Direttore generale per le relazioni internazionali del BMBF, ha ricordato con parole molto vive e commosse l'inizio di questa storia – la sua prima visita a Villa Vigoni accompagnando l'allora Segretario di Stato Paul Harro Piazzolo – e le tappe principali attraverso le quali si giunse poi – attraverso l'incontro con l'allora Ambasciatore della Repubblica Italiana a Bonn, Luigi Vittorio Ferraris – alla costituzione della Associazione di Villa Vigoni e all'inizio delle sue attività. Un momento centrale di questa storia ormai ventennale è stata indubbiamente rappresentata dagli importanti lavori di restauro di Villa Garovaglio e di Villa Mylius Vigoni, per i quali Karsten Brenner, che l'Associazione di Villa Vigoni si onora ora di avere come suo Socio, si è adoperato con grande energia: ci sembra quindi doveroso esprimergli la nostra riconoscenza dedicandogli questo numero della rivista, con l'augurio che egli continui a collaborare con la sua esperienza, la sua apertura internazionale e il suo contributo di idee e di proposte all'attività del nostro Centro.*

*I lavori di restauro sono la testimonianza più tangibile dell'impegno, che la Repubblica Federale di Germania – in stretta collaborazione con le istituzioni italiane e con l'Associazione di Villa Vigoni – ha profuso in questi anni per realizzare l'impegnativo lascito di Ignazio Vigoni: tutti possono infatti ammirare come ogni particolare della villa sia stato mantenuto integro e nello stesso tempo sia stato avvolto da nuovo splendore, così che la singolare storia ospitata nelle stanze di villa Mylius Vigoni è potuta tornare a vivere in tutta la sua ricchezza di significati e di valori come luogo della memoria di quella costellazione tra classicismo e romanticismo, la quale ha rappresen-*

*tato un momento fondamentale dell'elaborazione di una comune coscienza europea. Villa Mylius Vigoni e Villa Garovaglio rappresentano oggi un Wertezentrum, un centro di valori nel quale la storia e la cultura dell'Ottocento hanno lasciato una traccia profonda, che invita a sempre nuove considerazioni e riflessioni. Proprio per questo la loro storia suscita un interesse sempre maggiore, come è risultato anche in occasione dell'attiva collaborazione di Villa Vigoni a due mostre che hanno riscosso un grande successo di pubblico e di critica – quella dedicata alle Wunderkammer tenutasi presso il Castello di Masino in Piemonte nell'estate 2002 e quella dedicata a Massimo D'Azeglio e l'invenzione del paesaggio istoriato organizzata dalla Galleria di Arte Moderna di Torino nell'inverno 2003. A tal fine l'indagine storica sul patrimonio artistico conservato nelle due ville riveste un'importanza insostituibile; ad essa e alle nostre pubblicazioni, alle quali ci auguriamo i nostri Soci e Amici rivolgano un'attenzione sempre maggiore, dedichiamo la sezione conclusiva di questo numero della rivista.*

ALDO VENTURELLI

GLOBALIZZAZIONE.  
UN OBIETTIVO NECESSARIO DELLA POLITICA \*

1. *I media e la realtà.* Gli accessi in cui l'attenzione del pubblico si procura i propri temi farebbero pensare, se si trattasse di una singola persona, a un perfetto quadro patologico: d'improvviso è il passato politico del ministro degli esteri, da tempo già noto, a occupare i titoli dei giornali, ma in modo altrettanto immediato questo tema cede il posto al morbo della mucca pazza, che nel frattempo era stato temporaneamente dimenticato e che poi però a sua volta scompare dallo sguardo, dietro a un container pieno di profughi destinati alla morte. E dopo il vano tentativo di portare nel paese un più grande contingente di mano d'opera specializzata, subentrano, tornando periodicamente, le questioni riguardanti lo stato dell'economia, che però durante le vacanze non riescono a tenere a lungo. A seguire si ha allora l'agitazione per l'inappagata sete di sangue dei cani-killer, e quindi l'indignazione per un farmaco troppo rischioso, prima che abbia successo un ulteriore tentativo di porre a tema l'importazione di cellule embrionali.

Che un simile caleidoscopio non sia dovuto soltanto a meccanismi tipici dei media è un fatto che l'undici settembre ha posto davanti ai nostri occhi. Certo, i teorici dei media chiamati alla ribalta a seguito di quella data hanno trascurato proprio questa bagatella; ma dovrebbe essere anche nel loro interesse se qui si afferma che la realtà esiste ancora.

2. *La realtà dei media e la volubilità dello spirito.* Soltanto là dove qualcosa si dà veramente possono dispiegarsi le fantastiche possibilità dei media. La realtà di essi, a sua volta, ha a che fare con i dati di fatto della nostra umana esistenza. Ciò che noi osserviamo sono i movimenti della nostra attenzione, che si ritrovano, resi più grandi e più grossolani, sulla stampa e nelle immagini. Quando i nostri occhi vengono

---

\* La relazione tenuta da Volker Gerhardt al Forum *Innovazione - Vulnerabilità - Good governance. Italia e Germania di fronte alle nuove sfide mondiali*, svoltosi presso il Centro italo-tedesco Villa Vigoni dal 25 al 27 luglio 2002, è apparsa in versione tedesca, leggermente modificata, sulla rivista "Merkur" nel numero di luglio 2002. La traduzione italiana è a cura di Marco Rispoli.

costretti a fissare lo stesso punto immobile anche solo per poco tempo, essi non vedono più nulla. Noi consistiamo di movimento, e di questo perciò abbiamo bisogno. E ne abbiamo bisogno soprattutto per rivitalizzare i nostri sensi, che solo nel movimento funzionano e solo attraverso il loro funzionamento ci forniscono le mutevoli impressioni di quell'*unica* realtà cui siamo legati.

Benché molti, fino a oggi, tendano a porre lo spirito al di sopra della realtà concreta della sua esistenza, anch'esso è soggetto a quelle stesse condizioni che valgono per i sensi. Perfino l'intelletto ha bisogno di varietà; esso ha bisogno di novità ed eventi sensazionali e da questi esige il massimo effetto possibile. Lo spirito si volge per sua natura alla totalità, e ciò che è appariscente lo attira perché in esso vi scorge l'indizio per un cambiamento del tutto. In ogni cosa lo spirito vuole approfondire la differenza – costitutiva per la percezione – tra ciò che è in primo piano e ciò che sta sullo sfondo. È esso stesso quindi a produrre lo *Zeitgeist*, lo spirito del tempo, pur cercando incessantemente di oltrepassarne i limiti. E per quanto riesca a innalzarsi sopra a esso e alla sua fugacità, lo spirito è di continuo rimesso allo spirito del tempo se vuole rimanere legato all'esistenza degli uomini. Se ne avesse bisogno, lo spirito potrebbe così trovare conforto nel pensiero che la fugacità dello spirito del tempo sia, in fondo, la sua parte migliore.

3. *Globalizzazione – non un fenomeno legato allo spirito del tempo.* Il tema della globalizzazione è presente da parecchio tempo nei dibattiti politici. È infatti sullo sfondo nelle controversie che negli anni Sessanta riguardarono la politica dello sviluppo, compare quindi nelle ambizioni della rivolta del '68 e diviene di primo piano nelle congetture circa la catastrofe ecologica. La minaccia atomica viene inoltre vissuta fin da principio in una dimensione globale, tanto che il movimento pacifista, organizzato internazionalmente fin dal XIX secolo, agisce con lo scopo di preservare l'intero pianeta da un "inverno atomico". Senza dubbio globale è anche la prospettiva in cui un Liberalismo razionale e un Comunitarismo sentimentale hanno per un certo tempo disputato, prima che divenisse evidente che la prospettiva locale dell'uno aveva come necessaria premessa l'universalità dell'altro.

Dacché è possibile parlare di “storia mondiale” e “politica mondiale”, la globalità è un dato di fatto per l’agire politico. È poi questione di acribia terminologica decidere di farla cominciare con Carlo V o con Hegel. Tuttavia, essa diviene grande tema mediatico solo in seguito all’implosione del comunismo come forma di potere statale. Solo da quando, al termine della guerra fredda, è rimasta *un’unica* superpotenza, la globalizzazione è paventata come un grave pericolo.

Questo è il segnale più certo per l’ingresso attivo nella politica interna su scala mondiale. Dopo il venir meno dell’equilibrio di forze tra i due sistemi antagonisti, tutti i pericoli sembrano provenire dall’unica superpotenza rimasta, che pretende per sé il monopolio dell’attività politica mondiale. Ora si organizza quindi la resistenza contro il Leviatano che occupa l’intero pianeta. Dal momento che esso non può più essere tenuto a freno da qualcosa di simile, da altre potenze statali, contro di esso può esservi soltanto un’opposizione interna. E poiché una lotta del genere necessita di una giustificazione teorica, non sono soltanto gli Stati Uniti a essere visti come il nemico, ma ci si rivolta contro gli aspetti strutturali del nuovo dominio politico, e cioè proprio contro la globalizzazione nel suo complesso. A meno che non si tratti di uno studiato travestimento del diffuso anti-americanismo, in questo atteggiamento vi è una manifesta stupidità.

4. *Trasformazioni dell’internazionale.* Difficile immaginare che la globalizzazione sarebbe scomparsa dalla ribalta mediatica se non ci fosse stato l’attentato dell’undici settembre. Con questa data si è però avuta certezza del fatto che oltre ai numerosi eventi, istituzioni e strutture internazionali vi è anche un’internazionale del terrore. Essa ha cercato di raccogliere l’eredità di quella “Internazionale” un tempo proclamata dagli intellettuali al fine di dare una prospettiva futura al proletariato. Il proponimento di questo fine, legato a quel concetto di “umanesimo” che si diffonde soltanto verso la metà del XIX secolo, avvenne all’insegna di quelle aspettative di emancipazione affermate un tempo dagli umanisti e rese poi di carattere generale dall’Illuminismo. Di tutto ciò non è rimasto nulla, se si guarda indietro al socialismo reale che, pure, in nome di quegli ideali fu edificato.

Delle umane speranze nell’emancipazione è rimasto ben poco nel-

l'internazionale del terrore: solo i frammenti intercambiabili di una lingua propagandistica da lungo tempo assai poco credibile. L'internazionale del terrore combatte per pretese di potere religiose storicamente superate, sprezzando non soltanto i diritti umani, ma il diritto in generale, ed è, come mostra il suo atteggiamento nei confronti di Israele, palesemente razzista. Essa non può che diffondere il puro terrore, e per questo richiede l'opposizione da parte di chiunque assegni valore e importanza al diritto, alla politica e alla civiltà. Solo che col riferimento ai più elementari diritti umani viene rivendicata una globalità che il terrorista cerca di sfruttare soltanto in chiave tecnico-strategica. Il suo linguaggio rivela però come egli non si fermi a questo. Per quanto particolari possano essere i suoi obiettivi, essi dovrebbero condurre a un nuovo ordine mondiale. Anche nel caso in cui l'attività degli oppositori della globalizzazione fosse coronata dal più roseo successo, la globalizzazione non cesserebbe di esserci.

5. *Critica globale alla globalizzazione – una contraddizione in sé.* La dialettica tra globalizzazione e sua critica vale anche per le forme più moderate di opposizione a un'azione politica che pretende di avere dimensione planetaria. I rappresentanti della critica antiglobalizzazione presuppongono il funzionamento delle strutture contro cui polemizzano. È allora prevedibile che essi vadano incontro allo stesso destino dei loro precursori, che volevano sconfiggere il capitalismo nazionale pur mantenendo il benessere da questo creato e lo sviluppo tecnico connesso. Anche là dove riuscì loro di ottenere, con l'esercizio della violenza, il passaggio a un altro sistema, essi rimasero legati ai meccanismi internazionali del traffico e del commercio, contro cui neppure la più grande accumulazione di potere politico e militare può nulla.

L'analisi del volatilizzarsi del marxismo davanti alle forze dell'economia sarebbe un obiettivo degno e meritevole per un'economia politica che volesse ricollegarsi a Marx. Tuttavia, anziché applicare il metodo del fondatore, fruttuoso unicamente nell'ambito scientifico, i tardo marxisti rimangono fissati agli stratagemmi politici che hanno reso il marxismo un fenomeno storicamente superato. L'assai spesso citato "libro di culto" della critica alla globalizzazione, di Michael Hardt e Anto-



nio Negri, è un chiaro esempio di ciò<sup>1</sup>. Un'analisi scientifica dei processi economici cui a suo tempo Marx volgeva il proprio interesse nel *Capitale* non viene nemmeno tentata dai due autori. Al suo posto vengono invece diffuse le vecchie parole d'ordine comuniste, rinnovate con corredo postmoderno. Là dove lo spirito del tempo è all'opera in modo così evidente, solo qualche guastafeste può giungere a ricordare il passato terrorista di ideali egualitari che appaiono così innocui.

6. *Il marxismo giunge necessariamente troppo tardi.* Gli autori di *Empire* – uno studioso di letteratura decostruzionista e un attivista della teoria politica tardo-marxista – prospettano l'analisi senza esserne minimamente all'altezza. Si limitano a elencare fattori generalmente noti nella planetaria dei mercati finanziari, argomentando in modo bizzarro riguardo a un sistema rete produttivo che consisterebbe soltanto di crisi e corruzione, senza stancarsi di rappresentare le organizzazioni centrali come i nemici della nuova molteplicità e mobilità. Sarebbe allora sufficiente opporre a queste organizzazioni la spontaneità del movimento pluralistico per compiere il passaggio rivoluzionario a una società senza centri e gerarchie, senza confini e senza proprietà.

Tuttavia proprio questa è l'illusione che nessuno può ancora nutrire dopo il crollo del comunismo. Oggi ognuno dovrebbe essere a conoscenza di ciò che l'economia marxista in principio insegnava, e che però l'attesa marxista di una rivoluzione ha subito dimenticato, e cioè che gli stessi protagonisti del capitale, che vengono messi sotto accusa, sono solo parte di un sistema che non è possibile modificare per mezzo di correttivi ideologici, nazionali o personali. Con l'economia si ha qualcosa di simile a ciò che avviene con la natura: si possono cambiare le cose solo *con* essa, giammai *contro* di essa.

Non aver riconosciuto ciò è stata fin da principio la tragedia del marxismo. Se la sua analisi dell'economia è corretta, la sua strategia rivoluzionaria non può che essere fallimentare. Secondo la sua stessa visione economica il marxismo è necessariamente in ritardo sul piano politico. Finora è questa l'unica verità rimasta nel concetto di "tardo marxismo".

---

1. M. Hardt - A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge/London 2000.

7. *L'impero e il diritto.* C'è però anche un'altra verità in tutto ciò, una verità che Hardt e Negri chiamano pur sempre per nome e di cui fanno addirittura il titolo del proprio libro, senza però riuscire a dire ciò che *Empire* davvero significhi per l'attività politica. Forse i due autori hanno riconosciuto come la verità, ridotta a concetto militante, finisca per contraddire pienamente le aspettative da loro stessi diffuse: *Empire* si può tradurre con "impero" (*Imperium*) ma anche con "regno" (*Reich*). Anche "sovranità" (*Herrschaft*) potrebbe essere adatto, dal momento che gli autori non riconducono il concetto espresso col titolo soltanto alle pretese avanzate duemila anni fa dall'*Imperium Romanum*, ma denunciano piuttosto il *diritto* come momento strutturale ed essenziale di un potere che pretende di estendersi all'intero pianeta. Il diritto è il nucleo della sovranità globale sul mondo.

Purtroppo anche qui si ripete l'errore che caratterizza il rapporto tra analisi economica e strategia politica del marxismo: dal momento che il diritto è uno strumento di dominio, esso – alla pari dell'intero sistema – deve essere superato. Così sta scritto in Marx, e così ripeterà Jürgen Habermas, che ancora negli anni settanta si considera "tardo marxista", e così rimane anche in *Empire* – benché in fondo qui addirittura pulluli di diritti elementari. Vi è infatti una nuova versione del diritto kantiano di cittadinanza del mondo come *Right to Global Citizenship*, viene proposto un diritto al salario sociale (*Right to a Social Wage*) e infine si ha – in un certo senso come diritto originario al ritorno a uno stadio precapitalistico – il "diritto di riappropriazione" (*Right of Reappropriation*). Mancano solo le istanze centrali, che di queste rivendicazioni dovrebbero poter fare dei diritti garantiti, quelle.

Così, l'errore di fondo del vecchio marxismo, e cioè il suo problematico rapporto col diritto, si ritrova anche nei suoi più recenti seguaci. I due autori, che si richiamano esplicitamente al postmodernismo, sembrano ignorare il fatto che il diritto è necessario già soltanto per garantire quella pluralità che essi, assieme a uno spirito del tempo invero già da molto passato, dichiarano essere il soggetto della nuova rivoluzione. Capovolgendo la vecchia teoria della dittatura del proletariato, da questa rivoluzione ci si aspetta che giunga con mite violenza quando e solo quando nessuno più la vuole.

8. *Il diritto e la dinamica della politica.* Lasciamo stare qui la questione riguardante il ruolo che il diritto dovrà avere nel futuro. E non indugiamo oltre sui punti deboli di un marxismo già spento e senza splendore. Limitiamoci piuttosto a constatare che la sovranità del diritto è già di per sé indizio della globalizzazione.

Tuttavia, come già il termine chiave “impero” lascia supporre, non è la realtà di fatto del mero diritto che va interpretata come segnale di una sovranità estesa a tutta la terra. Il diritto in quanto tale può infatti limitarsi anche a piccoli spazi pacificati, senza irradiarsi sulle aree limitrofe. Solo in connessione con le dinamiche fondamentali dell’azione politica ed economica il diritto può acquisire il suo carattere espansivo. Chi pratica il commercio con un dato spazio economico in modo non solo occasionale, ma frequente e continuo, non potrà sottrarsi alle norme lì in vigore per tutto ciò che riguarda la misura, lo scambio, il calcolo e l’arbitraggio. Con il traffico delle merci giunge allora anche il diritto che lo garantisce. Da ciò, come mostra l’esempio storico della Cina imperiale, ci si può difendere solo attraverso l’isolamento politico.

Un simile isolamento non è però nella tradizionale logica politica dell’Europa, volta piuttosto all’apertura e all’espansione. Già gli europei dell’antichità greca colpiscono per la loro curiosità e per il talento nell’imitare altre culture. Da parte dei barbari essi volevano soltanto l’oro e la forza lavoro, da Fenici, Egizi, Persiani ed Etruschi appresero molto e con avidità. Così proseguirono poi i romani, che conquistarono Atene per potervi studiare con tanto maggiore solerzia. L’impulso expansionistico dell’imperialismo cesareo non si è poi trasmesso soltanto al Sacro Romano Impero di nazione tedesca e alla Chiesa di Roma, ma anche allo stato nazionale moderno, il cui colonialismo ha introdotto la globalizzazione così come oggi essa viene da noi esperita.

9. a) *L’universalizzazione tende alla globalità.* Il processo di globalizzazione intensificatosi con lo stato-nazione acquista sensibilmente in profondità se viene ricondotto a motivi presenti già con l’impero romano. Anche le premesse scientifiche, tecniche ed economiche di questo processo, maturate non già nel corso di secoli, ma di millenni, appaiono più chiaramente in questo modo. Tuttavia, questa dinamica

è ancora più antica di quanto non faccia pensare il rimando all'antica Roma. È possibile azzardare la tesi secondo cui essa discende da impulsi legati agli esordi di un'attività politica impostata su principi generali. La politica – questo è quanto vorrei qui sostenere – fa riferimento all'universalità al più tardi a partire dall'epoca in cui si aprì strutturalmente a un procedimento di generale legittimazione.

Quest'epoca è dapprima limitata a un breve periodo e per di più a una piccola area geografica, e cioè alla Atene posteriore alle riforme di Solone, che divennero condizione necessaria per la democratizzazione, condotta da Clistene e Miltiade e efficacemente sostenuta dai tragici. Nella democrazia attica del V secolo a.C., per potere perseguire qualche obiettivo politico, per la prima volta si fece ricorso alla pubblica esposizione di alcuni principi. Ma la sfera pubblica, cui i principi si riferiscono in modo implicito o esplicito, è in linea di principio sconfinata.

Quanta insicurezza abbia accompagnato i rivolgimenti politici ad Atene è cosa che si può leggere nei documenti letterari di quegli anni. Senza dubbio tutti gli scrittori del tempo erano consapevoli di vivere in una società del rischio. E anche quando l'esperimento politico, dopo tre generazioni, fallì, esso aveva avuto conseguenze così imponderabili sul piano sociale e intellettuale, che fino ad oggi non sono ancora esaurite. Già per questo noi possiamo guardare a Sofocle, Euripide o Aristofane, a Socrate, Platone o al suo grande allievo Aristotele come a nostri contemporanei. Sopra ogni altra cosa era stata infatti fissata un'esigenza di ordine più ampio nei confronti del pensiero politico, ovvero ciò che fino ad oggi regge la nostra fiducia nei principi della politica.

9. b) *L'universalizzazione tende alla globalità.* Platone registra come un sismografo i turbamenti provocati dalla rottura con la tradizione che si ha nell'ambito politico. Nel *Laches* [*Lachete*] egli mostra la perdita di senso dell'educazione tradizionale; i padri, sconcertati, si rivolgono ai militari, e questi a loro volta a Socrate (!), per farsi spiegare a quale scopo e secondo quali metodi possono essere educati i loro figli. Nell'*Euthyphron* [*Eutifrone*] Platone rende manifesto il fatto che le norme etiche basate sulla religione tradizionale hanno ormai perso di va-

lità. Il *Philebos* [*Filebo*] comincia con l'entrata in scena di un giovane esponente di una società edonistica e ridanciana, che non riconosce più alcun vincolo esteriore e, se mai possibile, può essere indotto a orientarsi (per decisione individuale) verso il bene (un bene accessibile solo a un ottica individuale) solo mediante buone motivazioni.

Il vivere e l'agire, il pensare e il credere sono investiti da una crisi che può essere superata solo grazie a forme di esistenza che siano frutto di un progetto razionale. La democratizzazione ha reso l'individualità, sviluppatasi già ai tempi di Omero, un fatto diffuso, capace di porre in discussione tutti i valori tradizionali. Sul piano etico e politico ci si può confrontare con ciò solo mediante un aumento delle pretese di universalità, e quindi solo mediante la ragione. La ragione tuttavia non si limita al proprio spazio vitale. Essa presuppone il cittadino ateniese come un essere libero, in grado di riflettere, di comprendere e di comunicare, un essere che in linea di principio deve essere presupposto anche al di fuori dei confini cittadini. La ragione spinge così, per un'esigenza sua propria, al di là dei consueti confini territoriali e mina – com'è possibile vedere fin dalla filosofia politica di Platone – le barriere etniche e sociali ancora ritenute sicure.

10. *Atene e il dominio sul mondo.* In pochi luoghi l'antica dinamica caratteristica di una ragione che procede attraverso la pubblica discussione di motivi e principi risulta tanto evidente come nel dialogo tra Socrate e Alcibiade, dialogo che Platone colloca immediatamente prima che inizi la promettente carriera del giovane tanto altamente dotato e tanto esposto ai pericoli. Nella finzione letteraria il dialogo dovrebbe essere avvenuto poco dopo la morte di Pericle, e cioè attorno al 430 a.C. Il testo fu quindi scritto tra i trenta e i quaranta anni più tardi.

Socrate fa dell'imminente esordio di Alcibiade nell'assemblea del popolo l'occasione per un chiaro monito. L'ambizioso giovane non si sarebbe accontentato della sovranità su Atene. Il ruolo di comando sulla città sarebbe in ogni caso legato al dominio sulle regioni limitrofe della Grecia. Da ciò non potrebbe poi non conseguire, in modo coerente, che Alcibiade, oltre che sui greci, eserciti il suo potere anche sui barbari che appartengono alla stessa parte del mondo (*Oikos*). Ma la logica di un agire sospinto dalla brama di potere individuale non si fer-

merebbe qui: dovesse anche opporsi una divinità a un'ulteriore espansione della sovranità, limitando all'“Europa” l'esercizio del potere, ciò non basterebbe a trattenere Alcibiade, a impedirgli di andare in “Asia”. Anche in Asia egli cercherebbe di sottomettere tutti i paesi e tutte le città, senza darsi pace finché non avesse ricondotto al proprio potere “tutti gli uomini” (*panta anthropous*). In breve: le ambizioni politiche di Alcibiade sono insaziabili. Il suo calcolo mira al dominio sul mondo intero.

Il monito si indirizza a un uomo che fin dalla giovane età colpì per le sue tendenze all'eccesso. Col senno di poi ogni lettore può riconoscere quanto giuste fossero queste parole. Alcibiade ha infatti fallito a causa della sua insaziabilità politica. A lui non era bastata la sovranità su Atene e sull'arcipelago greco; aveva voluto conquistare l'Italia, e dopo il fallimento della spedizione in Sicilia, condannato a morte da un tribunale ateniese, era entrato al servizio dei persiani. Tutto ciò è naturalmente noto a Platone, nel momento in cui il suo Socrate mette in guardia davanti alle ambizioni di potere di Alcibiade.

11. *Imperialismo dello spirito.* I brani del dialogo potrebbero essere considerati come una rielaborazione letteraria della biografia di Alcibiade e tralasciati quindi come qualcosa di insignificante sul piano della teoria politica, se non ci fosse il parallelo che Socrate traccia tra le mire espansionistiche del suo allievo degenerare e la propria opera. Si tratta, per dirlo subito, di un parallelo inaudito, anche perché può essere inteso come se Platone volesse fornire un ulteriore argomento all'accusa nel processo contro Socrate, un argomento che l'accusa nella sua malvagità non aveva preso in considerazione: egli fa dire a Socrate che per il politico irraguardoso verso i confini territoriali sarebbe del tutto impossibile (*adynaton*) raggiungere gli scopi prefissi senza l'aiuto del filosofo. Senza Socrate, Alcibiade non potrebbe realizzare nessuna delle sue ambizioni. Né il suo protettore (che non è altri che Pericle), né alcuno dei suoi autorevoli parenti potrebbe fornirgli il sostegno necessario alla realizzazione dei suoi progetti politici. Il filosofo invece potrebbe munirlo del potere (*dynamis*) a ciò indispensabile – fintanto che nessun dio vi si oppone (*Alcibiade* 105e).

Si ha l'impressione che la smodata ambizione di Alcibiade debba

venir surclassata dalla mania di grandezza di Socrate. Non vi è nemmeno un barlume della consueta ironia quando, in riferimento ai grandiosi piani di potere del politico, ora presi evidentemente sul serio, il filosofo dice: «Io per te sono tutto» (*Pantos axios eimi soi*). Quanto sia serio Socrate in questo frangente lo mostra il cenno fatto a quella incomunicabilità tra lui e il bel giovane, che verrà discussa successivamente nel *Symposion* [*Simposio*]. “Ora invece” non vi sarebbe d’ostacolo più nessun dio; “ora invece” sarebbe possibile parlare e per la prima volta potrebbe accadere che il loro dialogo non fosse vano (*me maten*).

Con questa affermazione viene a essere esclusa l’ipotesi secondo cui Socrate avrebbe inteso ironicamente l’ipertrofica pretesa di potere della filosofia. Potrebbe certo essere che egli volesse ironizzare sulle ambizioni di Alcibiade attraverso le proprie fantasie di potere mondiale. E, dal momento che il politico fallisce, il vero significato potrebbe essere che anche la filosofia deve fallire là dove essa cerca di fiancheggiare intellettualmente il potere sul mondo. Una simile interpretazione viene però smentita dal prosieguo del dialogo. In nessun altro dei primi dialoghi ci si concentra in modo così serio sui rapporti tra teoria e azione. In nessun altro luogo il Socrate platonico mostra con maggiore chiarezza in cosa consista l’opera dell’anima – e cioè nell’“uso del corpo” da parte di sé stesso, in modo che a esso sia possibile muoversi in base a principi. Si tratta sempre e solo di principi individuali, ma se essi sono seriamente ponderati possono venire intesi da ogni altro individuo, e servire così all’intesa tra tutti i corpi dotati di anima.

Con ciò anche la fine del dialogo pone fuori di dubbio quale sia la posizione occupata da Socrate in principio: la politica può avere successo solo quando si affida alla guida della teoria filosofica. Si resta fermi così alla scandalosa affermazione, secondo cui il dominio sul mondo della politica può essere ottenuto solo se la filosofia fornisce a essa gli strumenti per questo fine.

12. *Cosmopoli*. Per quanto critico sia lo sguardo su Alcibiade, Platone ha tenuto fermo il nesso tra ordine mondiale e disposizione giuridica, così come il primato della filosofia. La *polis* è non soltanto un uomo scritto a lettere più grandi (*Politeia* [*Repubblica*] 368d), ma è anche

il cosmo rapportato alla dimensione umana (*Timaios* [*Timeo*] 23b). A causa di questo doppio legame tra *polis e anthropos* da una parte, tra *polis e kosmos* dall'altra, una politica che procede in base a principi pubblici non può sottrarsi a una prospettiva orientata verso l'interesse del mondo umano. Ogni comunità politica è necessariamente situata in un contesto cosmo-politico.

Ciò naturalmente non esclude, in Platone, il concentrarsi sul proprio stato. Al contrario: così come tutti gli affanni e ogni gioia hanno origine e fine nel singolo individuo, così come la ragione è diretta al bene della singola anima, così anche la *polis* ha il suo *telos* nel rendere giustizia agli uomini che ne fanno parte. Come mostrano i maggiori scritti politici di Platone, la *polis* è limitata allo spazio in cui le esigenze dei cittadini si dispiegano, richiedendo una norma giuridica. L'errore di Alcibiade consiste proprio nel non aver sufficientemente rispettato le condizioni storiche e locali della propria città. Socrate sa invece essere così rispettoso della costituzione ateniese da sottomettersi perfino all'ingiusto verdetto prodotto dalla giustizia, accettando la morte per mano dell'agire politico dei suoi concittadini.

Il concentrarsi sulla propria città non esclude però la percezione delle condizioni esterne. Secondo Platone una *Polis* sorge solo nel momento in cui fa riferimento attivo al nemico esterno, e, secondo la sua dottrina più tarda, la guerra è lo strumento peggiore per il chiarimento dei rapporti di vicinato. È quindi sufficiente tenere a mente la conoscenza del contesto ambientale in cui si colloca l'uomo, così come viene esposta nella sua cosmologia e impreziosita nei suoi miti, per riconoscere che la politica non può tralasciare nulla di ciò che ha significato sul globo terrestre.

13. *Il compito globale della politica.* L'ambiente in cui si colloca la nicchia ecologica dell'esistenza umana (*koilon*) viene illustrato da Socrate col mito della trasmigrazione delle anime, l'ultimo da lui narrato in prigione prima della sua morte (*Phaidon* [*Fedone*] 107d ss.). Il fatto che in politica ci si occupi del destino dell'intero genere umano viene fatto presente col mito del fuso (*Politikos* [*Politico*] 272e ss.). Qui viene suggerito che la politica è di pertinenza esclusivamente umana, e che l'uomo ha la possibilità di agire politicamente solo perché gli dei



hanno perso temporaneamente di interesse per gli eventi terreni. E infine il racconto del diluvio che lascia soltanto pochi superstiti, conferendo tuttavia loro la possibilità di darsi un nuovo ordinamento politico, fa della politica un compito per l'intero genere umano (*Nomoi* [Leggì] 67a ss.). Essa ha un compito globale.

Va da sé che questo compito può acquistare rilevanza pratico-politica solo quando i commerci producono concrete conseguenze su scala mondiale. In questa prospettiva si possono certo ricordare le campagne militari di Alessandro Magno o l'impero romano, e tuttavia ci si troverebbe in difficoltà argomentative se si volesse a questo modo dimostrare fattivamente la globalità. Che Aristotele abbia raccolto tutti gli ordinamenti statali allora conosciuti per compararli al fine di trovare il miglior tipo di ordinamento collettivo è, in quanto prova, altrettanto insufficiente quanto lo è il rimando all'universalismo cosmopolita della posteriore filosofia ellenistica.

Tanto più stupefacente è allora che il più intelligente allievo di Platone nell'antica Roma renda manifesto il compito planetario della politica, facendo derivare da ciò un'esigenza di carattere etico per il singolo politico. È Cicerone che fa raccontare al secondo Scipione l'Africano un sogno in cui il suo nonno adottivo, Scipione l'Africano, lo conduce in un luogo sommo nelle sfere cosmiche e di lì lo invita a guardare in giù senza timore verso la piccola terra. Dalla lontananza egli riconosce la dimora degli uomini come un globo (*globus*) e vede quanto minuscoli siano gli uomini, quanto brevi le loro vite, e quanto caduca sia perfino la gloria dei grandi romani. Davanti a questo spettacolo egli ode le parole dello Scipione celeste: «Gli uomini sono generati con questa legge (*Hac lege generati*), che proteggano quel globo (*globus*) [...] chiamato terra (*De re publica* 6, 15).» Se si presta attenzione al contesto in cui viene impartito questo consiglio divino, non vi possono essere dubbi su coloro da cui la piccola terra, in cui il grande impero romano (*imperium*) appare come un punto (*quasi punctum*), dovrebbe essere protetta: si tratta degli uomini stessi.

Così alla sommità del pensiero antico è già presente l'intera dialettica davanti a cui la politica ci pone, non soltanto nel tempo di una globalizzazione fattivamente realizzata: la politica è volta a preservare l'uomo da sé stesso.

14. *La globalizzazione del diritto.* C'è bisogno di dare particolare rilievo al fatto che il compito di proteggere gli uomini da se stessi diviene tanto più urgente quanto più grande è il numero degli uomini sulla terra e quanto più aumenta il raggio d'azione del loro agire? Può destare ancora meraviglia il fatto che l'intero globo terrestre venga inteso come un territorio politico di cui fanno parte anche il mare, lo spazio aereo e perfino l'universo circostante, se già Cicerone profetizzò che le diversità regionali di ordinamento giuridico e politico avrebbero potuto lasciare il posto a un ordinamento globale? Un giorno, così egli fa dire a Lelio, un giorno le differenze di ordinamento tra Atene e Roma e qualsiasi altro posto sulla terra saranno superate e «su tutti i popoli e per tutti i tempi dominerà un'unica legge, eterna e immutabile, e uno soltanto sarà il maestro e l'imperatore di tutti (*Communis quasi magister et imperator omnium*)» – e cioè Dio (*De re publica* III, 22/33). Con ciò non si intende che un giorno ogni sovranità territoriale verrà soppressa da un teocrazia diretta, ma che tutti i governi politici sottostanno alla stessa legge.

Dopo che il pensiero delle missioni cristiane mantenne per oltre un millennio e mezzo la coscienza di una prospettiva globale, prima che attraverso il traffico tecnico-pratico questa divenisse effettivamente realizzabile, e dopo che Kant, più di duecento anni fa, fondò il carattere necessario della pace con l'argomentazione che la superficie della terra, così densamente popolata, non permetteva agli uomini di evitarsi vicendevolmente, davvero nessuno può oggi stupirsi della globalizzazione. E chi crede di potersi sottrarre con mezzi politici al sorgere di un ordinamento mondiale non conosce la logica che discende dalle sue stesse rivendicazioni politiche.

15. *Fondamenti di una politica globale.* La rilevanza di Immanuel Kant in un ambito filosofico-politico è data anche dal fatto che egli revoca la pretesa di dominio politico che la filosofia aveva avanzato con Platone. Egli vuole delimitarne il ruolo a critica e consulente della politica. Ciò non esclude l'elaborazione progettuale di un migliore ordinamento, come sta a dimostrare il suo progetto *Per la pace perpetua*. Questo progetto si basa su tre elementi fondamentali della politica, che per molti versi, con il sempre più veloce processo di globalizzazione, acquistano di giorno in giorno maggiore importanza.

Vi è per *primo* l'irrinunciabile valore del diritto, che proprio tenendo conto delle forze fisiche, sociali ed economiche è chiamato a preservare la coscienza di sé dell'uomo e la prevedibilità delle sue azioni. Vi è poi, per *secondo*, il valore incondizionato dell'individuo umano, sulla cui autodeterminazione poggia la legittimità della politica; Kant rafforza il peso politico dell'individualità introducendo il diritto di cittadinanza del mondo (*Weltbürgerrecht*), che al singolo assicura, *ovunque* al mondo e nei confronti di qualsiasi stato, una condizione giuridica inviolabile.

Il terzo di questi elementi è il più semplice e anche il più importante sul piano della teoria politica: esso risiede nel garantire la pluralità degli stati, e quindi nella preservazione di quell'*equilibrio dei poteri* che così fondamentale importanza ha per la teoria costituzionale. Così come uno stato rimane uno stato di diritto solo grazie alla convivenza e al conflitto tra i tre poteri, così anche la giustizia globale non ha alcuna possibilità se viene data in consegna a *un solo* potere. Abbiamo bisogno di una pluralità di stati più o meno equipotenti che si controllino vicendevolmente, all'interno delle organizzazioni internazionali così come nel loro agire diretto. La politica interna mondiale necessita di un ordinamento federale.

16. *Una prospettiva democratica.* Se lo spirito del tempo rimanesse sempre così innocuo come è nella sua variante postmoderna, non varrebbe nemmeno la pena di farne menzione. Con Hardt e Negri il nucleo opaco delle rivendicazioni marxiste già da tempo sconfessate diviene riconoscibile così facilmente sotto la variopinta superficie, che non vi è necessità di soffermarvisi. Più sospette sono le scorie fascioidi che si possono trovare sotto le ceneri dell'eredità bruciata di Carl Schmitt e Martin Heidegger. Attualmente esse vengono portate alla ribalta dei media da Giorgio Agamben – con gravità e talvolta con erudizione, ma col vento favorevole che giunge dal furore di Michel Foucault<sup>2</sup>. Qui è però sufficiente un monito ai lettori tedeschi, affinché non ricadano in una mitologia-del-sangue-e-della-lotta, che trasfigura

---

2. G. Agamben, *Homo sacer*, Torino 1995; id., *Mezzi senza fine*, Torino 1996. [La nota dell'autore si riferisce però alle traduzioni tedesche: G. Agamben, *Mittel ohne Zweck - Noten zur Politik*, Freiburg 2001; ders., *Homo sacer*, Frankfurt a. M. 2002].

perfino la morte sacrificale e industriale di milioni di ebrei in una necessità.

La sfida più grande, per la critica del tempo, consiste nel far collidere due abbagli apparentemente contrapposti dello spirito del tempo: si tratta da un lato della tesi della *fine della storia*, dall'altro della tesi dello *scontro di civiltà*. Mentre la prima sottrae la possibilità di un fine produttivo alla politica globale, l'altra instilla il timore che la politica degeneri nel conflitto prepolitico tra comunità religiose fortemente armate. Nessuno può escludere che ciò avvenga un giorno. Ma la politica consiste in non piccola parte nel rendere possibile la propria stessa prosecuzione. Per questo essa deve adoprarsi affinché il livello della propria organizzazione giuridica, raggiunto con tanta fatica, non debba ridursi. E già soltanto lo sforzo intrapreso a tal fine deve racchiudere così tante innovazioni che la tesi della fine della storia può essere liquidata con la lettura di qualsiasi quotidiano.

17. *Un progetto di giustizia.* Come può tuttavia venire garantita la politica davanti alle condizioni della globalizzazione oggi raggiunta? *Primo:* tenendo a mente che è stata la politica stessa a dare il via al processo che ha portato alla globalizzazione. Il pensare e l'agire su scala planetaria non le è quindi certo estraneo. *Secondo:* attraverso il mantenimento di quei tre principi che Kant ha posto a base del suo progetto di ordine mondiale. In base a ciò dobbiamo tutelare i diritti individuali in connessione a una statalità che deve essere ovunque garantita. *Terzo:* va creato, e va poi rafforzato, un sistema di potenze equipollenti, per evitare che una singola potenza domini tutte le altre. La critica alla globalizzazione trova anche per questo un così ampio ascolto, perché essa offre all'antiamericanismo un pretesto apparentemente razionale. Il miglior mezzo per opporsi a ciò è un'Unione Europea forte e autonoma, cui dovrebbero seguire unioni federali in Asia, Africa e Sud-America. *Quarto:* posto che quest'obiettivo trovi consenso, sarebbe poi fatale lasciare ai soli americani il compito di lottare contro l'internazionale del terrore. Questa lotta è una difesa del diritto, e deve essere condotta da tutti gli stati nel modo più deciso proprio là dove le motivazioni sociali del terrore sono più comprensibili. Non vi è alcun grave problema che possa essere superato in politica con la

rinuncia al diritto. I marxisti che dubitano di questo lascino che si ricordi loro la rivoluzione del 1917. Che ne è seguito?

*Quinto:* vanno infine rafforzate le organizzazioni internazionali, i cui lavori devono procedere al più presto in base al principio maggioritario. Ogni forma di diritto di veto rafforza pretese egemoniche. La globalizzazione può acquisire una prospettiva democratica se essa giunge a compimento non già con il predominio di un solo paese. E se vi fossero cittadini statunitensi che dubitano di questo, li si potrà istruire con alcuni cenni sulla storia del successo del loro paese.

VOLKER GERHARDT



## VULNERABILITÀ E SOCIETÀ DEL RISCHIO

Sono numerose le analisi che negli ultimi anni si sono soffermate sul tema della *vulnerabilità* – sociale ed economica – di diversi strati e classi della società. Più raramente viene affrontata la questione della vulnerabilità come caratteristica della società *nel suo complesso e come elemento connotativo unificante*, più che distintivo.

Una lettura diacronica del lavoro di ricerca condotto sulla società italiana negli ultimi 20 anni evidenzia la crescita di peso della vulnerabilità sociale come elemento di quadro dell'intera società, dei fattori di rischio ad essa connessi e delle relative strategie di difesa. Se da un lato, quindi, è innegabile che la vulnerabilità tocchi strati diversi della popolazione in maniera differenziata, è possibile dimostrare che la società moderna sia complessivamente una società fortemente connotata da sentimenti di vulnerabilità, che pongono in maniera radicalmente differente rispetto a 20 anni fa le questioni dello sviluppo, della sicurezza, dell'identità e delle politiche sociali.

Ma di che tipo di vulnerabilità stiamo parlando? Secondo Costanzo Ranci<sup>1</sup> la vulnerabilità ricade in uno spazio, lo spazio del rischio, delimitato da tre aree problematiche: la scarsa disponibilità di *risorse*, la scarsa *integrazione* sociale, le scarse capacità di *fronteggiamento*.

Se le risorse e la loro disponibilità hanno costituito perennemente un problema per l'Italia, sia pure con forme e intensità variabili, l'integrazione sociale e le capacità di fronteggiamento hanno costituito nel passato risorse positive forti su cui contare, almeno fino alla crisi del modello fordista ed all'affacciarsi della società del rischio nel corso degli ultimi 15 anni. L'epoca della grande coesione

La “nazione italiana”, nata 140 anni fa grazie all'azione di forze politiche e sociali tutt'altro che popolari, si è sviluppata inizialmente soprattutto attorno a valori di unificazione amministrativa e linguistica. Nell'ambito di questo quadro di valori di riferimento, un ruolo importante ha avuto il modello *fordista* di società e di economia, basato sul dominio funzionale di poche soggettualità forti: lo stato nazionale, i partiti, la famiglia, le grandi imprese, i grandi sindacati, gli enti pubblici.

---

1. C. Ranci, *Le nuove disuguaglianze sociali*, Bologna, Il Mulino 2002.

È su questo modello che si sono sviluppate, fino a tutti gli anni '60, la moderna società italiana novecentesca e le sue forme di coesione, un modello che ha prodotto:

- politiche pubbliche relativamente efficienti, soprattutto se rapportate all'intensità dei problemi da risolvere, e gestite in larga misura dal centro del sistema;
- categorie e corporazioni sociali ben organizzate e distinte;
- scarsa attenzione per le differenze – culturali, sociali ed economiche – dai disagi del Mezzogiorno, all'handicap, alle esigenze delle minoranze, alle economie di nicchia e/o di piccolo taglio (quello che ancora oggi viene additato come il “nanismo dell'economia italiana”);
- grande coesione sociale attorno ai temi del comune sviluppo ed alle sue modalità attuative.

In un simile quadro ogni bisogno ed ogni forma di vulnerabilità trovava collocazione e risposta in un aggregato sociale, in un istituto pubblico ed in un canale di copertura, e veniva riassorbito e metabolizzato dal sistema attraverso i meccanismi della appartenenza, della coesione e della previdenza collettiva.

La repubblica nata dopo la 2<sup>o</sup> guerra mondiale ha ereditato quello stato e quella società, caratterizzati dalla presenza di bisogni di vario tipo, ma tutti riconducibili a poche categorie semplici e generalizzate, e da risposte istituzionali e soggetti di offerta onnicomprensivi, capaci di far fronte alle diverse esigenze. La stessa ricostruzione post-bellica si è fondata in gran parte su di un modello di stato sociale ancora decisamente fordista.

È solo con la fine della cosiddetta “*Grande Trasformazione*” (il periodo di ricostruzione e riassetto che va dagli anni '50 ai '70) che il paese, non più povero e in affanno come prima, ma ormai potenza economica e politica mondiale, si apre a nuovi scenari di *differenziazione e disarticolazione interna*. Vari fattori influiscono su questo cambiamento:

- il benessere crescente, che porta alla costituzione di un ampio ceto medio dai bisogni differenziati;
- i processi di apertura internazionale;



- la fine dell'emigrazione e l'avvio dell'immigrazione;
- lo sviluppo di economie di distretto e di localismi produttivi non più considerati un peso ed una vergogna;
- la crescita del mondo delle nuove associazioni, non più collaterali al sistema dei partiti;
- il lavoro crescente della donna fuori di casa;
- il lavoro autonomo e le altre forme di lavoro individualizzato;
- la importanza sempre maggiore del ruolo degli enti locali e territoriali.

È attraverso tutto ciò che, nel corso degli anni '80, la compattezza della società comincia a scricchiolare e si comincia a riconoscere che l'Italia non è mai stata nel suo fondo veramente fordista, e mai lo sarà, e soprattutto che l'impianto statalista piramidale, che ha funzionato per 100 anni, non risponde più ai bisogni attuali e non può più alimentare adeguatamente la coesione né produrre una consistente capacità di fronteggiamento delle difficoltà.

### *La densità ed il malessere degli anni '80*

Gli anni 80 costituiscono da questo punto di vista un passaggio fondamentale. Nelle ricerche di quegli anni, e soprattutto nella seconda metà del decennio e nei primi anni '90, il concetto interpretativo di "caos" viene utilizzato per indicare un sentimento diffuso di vuoto, di magmaticità, di abisso, che dà luogo a grande confusione e ad uno stato di massima entropia, intesa come disordine e perdita di energia da parte del sistema.

Il Censis elabora il concetto interpretativo di "densità". Secondo questo concetto, per quanto riguarda la dimensione dello spazio, la nuova società a cavallo tra anni '80 e '90 si presenta come una società nella quale lo spazio scarseggia, i movimenti si fanno difficili, ed i processi di sviluppo e di crescita sembrano fermarsi, e con essi l'inclusione e la mobilità. L'affollamento di soggetti, istituzioni, relazioni, fino ai messaggi comunicativi, agli strumenti di trasporto e comunicazione, ed agli oggetti prodotti, determina una vischiosità sociale ed una situazione di stallo radicalmente diversi dal dinamismo dei decenni precedenti.

La saturazione delle posizioni lavorative di maggiore guadagno e responsabilità, il valore decrescente degli investimenti culturali individuali, la trasformazione della piramide della struttura sociale in una sorta di pera, costituita da un grande ceto medio e da esili strati superiori ed inferiori, l'iperinformazione e lo sviluppo dei mass-media, sono tutti fenomeni di densità sociale che esplodono nel corso degli anni '80.

Da un punto di vista temporale una società fortemente orientata al futuro si trasforma in una società del presente, nella quale il venir meno progressivo di progetti condivisibili determina lo schiacciamento sul presente. La velocità come successione accelerata e "densa" di tanti "attimi presenti", diventa un tratto comune a tutti i settori di vita, dal tempo libero, alla comunicazione prevalentemente "evenienziale", alla produzione editoriale, ai tempi della pubblicità, al succedersi dei modelli di strumentazione tecnologica. La realtà si presenta come una serie concentrica di vortici e l'accelerazione della storia schiaccia ogni cosa sul proprio presente fuggevole, dalle generazioni, ai cicli politici.

Dal punto di vista dell'identità sociale e della rappresentanza degli interessi cresce il distacco dalla politica tradizionale e dai partiti. Non ci si sente più adeguatamente rappresentati dai soggetti intermedi della società ed il senso civico collettivo, se mai è esistito, cede il passo all'individualismo estremo ed alla pluriappartenenza associativa di tipo consumistico, senza vera identificazione e senza coinvolgimento identitario. Per cui anche le appartenenze si addensano in una magmaticità massificante ed omologante.

Alla vulnerabilità "da densità sociale" si aggiungono ulteriori motivi di disagio derivanti dal crescente senso di *estraniamiento e di malessere* rispetto al contesto globale della fine del secolo. La sensazione generalizzata in tutti gli strati della società è una sensazione di esaurimento di un ciclo secolare di sviluppo senza che se ne apra uno nuovo (l'infinito finire...). Il "tragico" riappare sulla scena internazionale, con il ritorno delle guerre, delle malattie infettive, delle migrazioni epocali. Più che al tanto celebrato "villaggio globale" si pensa piuttosto ad un insieme di microtribù incomunicanti tra loro, con riti, linguaggi e comportamenti propri. I segnali di inquietudine si moltiplica-

no, sia rispetto alle condizioni di vita proprie e dei propri cari, migliori oggettivamente di quelle dei propri nonni o genitori, e che purtuttavia preoccupano sempre più, sia rispetto alle istituzioni ed al loro ruolo. Sembra aprirsi, o riaprirsi, una stagione di tipo adolescenziale della società, caratterizzata da continue esplorazioni e reversibilità delle scelte.

### *Gli inquieti anni '90*

Gli anni '90 possono essere considerati a tutti gli effetti anni nei quali l'inquietudine diffusa si intreccia con alcuni problemi nuovi e di grande peso sociale e politico, che hanno investito l'Italia in quel decennio:

- dal dissolvimento e dalla parziale trasformazione dei principali partiti tradizionali;
- alla crisi determinata da “Mani pulite”, la grande inchiesta giudiziaria milanese sulla corruzione economica ed il finanziamento occulto dei partiti;
- alla accelerazione del processo di unificazione europea, con i relativi vincoli di compatibilità economico-finanziaria.

Un mondo, nel quale già le strutture portanti tradizionali traballano – della società, dell'economia e della politica –, si trova pertanto improvvisamente in balia di tre grandi e potenti *soggetti di potere surrogato*, rispetto ai tradizionali poteri:

- i mezzi di *comunicazione di massa*, che prendono il posto della politica nell'influenzare ed aggregare le coscienze;
- la *giustizia*, che allarga la propria sfera di competenza verso la definizione dei valori collettivi e la determinazione dei destini di individui e gruppi;
- la grande *finanza*, sia nella forma degli organismi finanziari sovranazionali che in quella dei grandi gruppi bancari, che condiziona in maniera determinante le politiche nazionali ed i destini delle famiglie, delle imprese e dei singoli, attraverso il controllo del sistema monetario e fiscale.

Agli elementi di inquietudine già presenti si aggiunge dunque il disagio derivante dalla sensazione di uno stato di tirannia esercitato dai

tre grandi soggetti indicati. L'individuo, le famiglie, le imprese, le aggregazioni sociali ed economiche, cominciano pertanto a percepire una propria vulnerabilità dovuta alla situazione di impotenza nei confronti dei superpoteri.

### *I soggetti semplici della società in crisi e la vulnerabilità*

In un mondo siffatto la vulnerabilità si presenta, dunque, in modo nuovo, connotata non tanto dalla carenza di risorse (economiche, culturali, abitative, di servizio, ecc.), quanto dalla carenza di integrazione sociale e di capacità di fronteggiamento, per rimanere ai termini della definizione introdotta all'inizio. E ciò è evidente a tutti i livelli, ma è documentabile in modo particolare con riferimento ad alcuni dei soggetti cardine della società, come la famiglia, i lavoratori ed i giovani.

Per quanto riguarda la *famiglia*, l'Italia rimane a tutt'oggi un paese di forte tradizione familistica, nel quale una lunga storia di feudi, città e regni, basati sulla consistenza culturale e sociale delle "famiglie", ha lasciato le sue tracce. Purtroppo la vulnerabilità della famiglia risulta oggi visibilmente in crescita, a cominciare dal suo evidente indebolimento strutturale. I tempi di formazione e crescita della famiglia sono sempre più lenti, in quanto ci si sposa più tardi e si rimanda la procreazione ad età sempre più avanzate. Il tasso di natalità non accenna a risollevarsi dal suo minimo storico. Le separazioni ed i divorzi, benché poco numerosi in Italia rispetto ad altri paesi, aumentano. Soprattutto la tradizionale famiglia nucleare, composta da genitori e figli, ha lasciato ormai il posto a tanti diversi aggregati e forme familiari, tra i quali gli individui soli, le famiglie con un solo genitore, i nuclei ricomposti costituiscono modalità in crescita. Le famiglie si presentano come tante monadi diverse e distanti l'una dall'altra, nelle quali il sentimento della distanza e dell'alterità è all'ordine del giorno. Il *self-servicing* delle famiglie rimane una costante del welfare italiano, ma con difficoltà viepiù crescenti per famiglie prevalentemente proiettate verso l'esterno, anche per la loro componente femminile. La femminilizzazione dei vissuti familiari comporta una prevalenza degli aspetti affettivi e comunicativi nella vita delle famiglie, che diventano pertanto una sorta di "tana calda", nella quale rifugiarsi. La vulnerabilità familiare si annida proprio nella crisi identitaria e nelle carenze della dimensione norma-

tiva ed integrativa della famiglia, che rende vani molti degli sforzi e delle attese in essa riposti. Il sovraccarico delle funzioni assistenziali ed il peso di una redistribuzione economica spesso difficile aggiungono criticità ad un vissuto familiare ancora resistente e preponderante nella vita dei singoli, ma altamente problematico.

Nell'ambito del *lavoro* è in crescita la dimensione del lavoro individuale, vale a dire di quelle forme di partecipazione lavorativa nelle quali la dimensione dell'autonomia e della responsabilità personale sono preponderanti. Sia che si tratti di lavoratori dipendenti che di lavoratori autonomi, i lavoratori individuali (più della metà dell'intera forza lavoro secondo stime Censis) sono orientati alla soddisfazione professionale individuale, alla flessibilità dei tempi di lavoro, alla temporaneità degli incarichi, alla mobilità, alla organizzazione autonoma. Di conseguenza l'identificazione con l'azienda è minima, ed anche il sindacato non rappresenta più un punto di riferimento, né per quanto riguarda la tutela previdenziale e lavorativa – campi per i quali si preferisce provvedere in proprio, per lo più attraverso un mix di strumenti, individuali, di gruppo, di categoria –, né come soggetto di identificazione sociale. E ciò nonostante che le occasioni di protesta collettiva pubblica organizzate da sindacati, i cui attuali iscritti sono soprattutto pensionati, intendano far prevalere una immagine apparente di grande forza sindacale. La crisi del lavoro salariale è evidente anche nella crescita delle posizioni lavorative che si collocano a metà tra lavoro autonomo e lavoro dipendente, come le cosiddette posizioni “atipiche”, cresciute negli ultimi anni molto rapidamente e ormai fonte preponderante di nuova occupazione in particolare giovanile. La vulnerabilità insita in questa crescente individualità lavorativa è evidente, sia per quanto riguarda l'identità del soggetto lavoratore, che per ciò che concerne la regolazione di processi di formazione, aggiornamento, mobilità. Soprattutto la sfera della protezione sociale ne risulta condizionata, anche perché le politiche restano per lo più legate al vecchio modello fordista, lasciando scoperto il grosso della massa lavorativa dell'oggi.

La *vulnerabilità giovanile* in un mondo destrutturato nel senso detto è evidente. Da “generazione dell'innovazione”, “dell'attivismo conflittuale” o “della rivoluzione silenziosa”, i giovani si sono trasformati

in generazione dell'anomia, dello stress, della marginalità. L'omologazione e l'appiattimento culturale e valoriale rispetto alla società adulta ed ai portati della comunicazione di massa producono spesso debolezza e passività. In alcuni casi l'assenza di riferimenti e di spinte propulsive sfocia nello spostamento della spinta conflittuale in aree di rischio ricercato di tipo extra-familiare, dalla devianza, all'autolesionismo, all'avventura estrema. La carenza di una funzione educativa adeguata nella famiglia come nella scuola determina spesso vissuti di nomadismo culturale e valoriale, di compatibilità eretta a sistema, di fuga all'indietro. Spesso i giovani non sono nemmeno in grado di chiedere aiuto, perché manca loro il quadro di riferimento rispetto al quale valutare le proprie esperienze.

### *Paure e società del rischio*

Lo scenario attuale è caratterizzato da una società che sembra composta da tante molecole spaesate ed impaurite. L'apparente edonismo e la sicurezza ostentata dalla cultura mass-mediale nascondono vissuti fortemente condizionati da sentimenti di incertezza, sia per quanto riguarda le questioni sopranazionali e planetarie, che per la politica e l'economia nazionale, che infine e soprattutto per la propria esistenza individuale.

Sul primo fronte le incertezze dell'Europa, i processi di delocalizzazione produttiva, il terrorismo internazionale, le migrazioni incontrollate, entrano ogni giorno nelle case delle famiglie attraverso la televisione ed altri mezzi di informazione. Lo stesso traffico aereo, e la complessità degli apparati tecnologici pesano sulla percezione di una insicurezza esterna e globale crescente. Sul fronte nazionale, la paura di pensioni inadeguate, di una spesa sanitaria insostenibile, di un lavoro che manca, creano allarmismo rispetto alle politiche ed alle decisioni parlamentari e regionali. Sul piano individuale si allarga la forbice tra dati reali di pericolo rispetto alla criminalità, all'immigrazione, alla malattia e loro percezione. A fronte di un calo della incidenza dei reati più gravi la popolazione italiana esprime forte preoccupazione rispetto alla propria incolumità ed a quella della propria abitazione, dei propri oggetti, dei propri figli. L'emotività rispetto a questi temi cresce, sia nei contesti comunicativi, caratterizzati da sensazionalismo

e spettacolarizzazione, che in quelli delle relazioni interpersonali e sociali più dirette. Cresce anche la sfiducia nella amministrazione della giustizia.

Tutto ciò ha dei risvolti evidenti sul tema della sicurezza collettiva e della gestione dei rischi. Rispetto ad un mondo, quello precedente all'attuale, nel quale tutto poteva essere ricondotto alla unitarietà del sistema ed alle sue reti di protezione, la situazione di spaccettamento e disarticolazione tocca anche i meccanismi di difesa. La sicurezza si pone prevalentemente in termini individuali, o tutt'al più di piccolo gruppo. La pretesa di una copertura certa rispetto ai pericoli svanisce. Il rischio o i rischi, da correre e prevedere rispetto ad eventi problematici fortemente variegati e non evitabili, entrano nel gergo collettivo, ma più come un "dover essere" piuttosto che un "essere", visto che da tutte le indagini risulta che, con l'eccezione di strati sociali particolarmente propensi all'innovazione, la gran parte degli italiani considera il rischio "un pericolo impreveduto da cui ci si deve difendere" e non "una situazione incerta dalla quale si possono trarre vantaggi".

Quali quindi le prospettive della moderna società del rischio? Non è certo pensabile che la tonalità emotiva caratterizzante la attuale fase sociale possa essere solo di tipo negativo, senza possibili vie di uscita e rivolgimenti "al bello". È più opportuno pensare che la novità sociale stia provocando sorpresa e quindi difficoltà di risoluzione. Ma che la riflessione adeguata ed opportune scelte di politica sociale possano aiutare ad individuare nuove modalità di assetto.

Quali quindi le prospettive? Su questo interrogativo si confrontano da ormai molti anni le riflessioni dei ceti intellettuali e dei ricercatori sociali, senza che si intravedano per ora soluzioni condivise.

Dalle analisi del Censis si possono estrarre alcune piste di approfondimento che possono contribuire a gettare luce sui possibili sviluppi della moderna società del rischio.

Un primo aspetto riguarda la *accettazione della diversità* come dato di fatto non necessariamente negativo, ma anzi dotato di potenzialità positive. La ricchezza insita in una società articolata e differenziata va posta all'ordine del giorno come elemento da metabolizzare positivamente, per quanto riguarda le altre etnie, ma anche le generazioni, gli stili di vita, le opinioni e le convinzioni, tentando di ridurre progres-

sivamente l'ansietà che, come portato della tradizione, accompagna la percezione del "diverso" e della "diversità".

Un secondo aspetto è riconducibile al concetto di *sincronismo*. Dalla società del rischio emerge una domanda di più adeguata sincronizzazione e di maggiore coordinamento tra sviluppo tecnologico e sviluppo sociale, civile e politico. Anche la dimensione locale e quelle nazionale ed internazionale dovrebbero essere collocate in un quadro di riferimento sincronico, che accompagni le modificazioni che emergono ad un livello con opportuni aggiornamenti e revisioni degli altri livelli. La maggiore accelerazione dei cambiamenti nell'ambito della società molecolare, cui seguono con maggiore ritardo rispettivamente i cambiamenti della economia e poi quelli della politica e della amministrazione, va inseguita con opportuni tentativi di ricondurre ad omogeneità i tempi della modernizzazione.

Un terzo tema attiene ai meccanismi relazionali, comunicativi, decisionali e gestionali, e consiste nella nuova domanda di *reticolarità orizzontale*. In una realtà nella quale le collocazioni sistemiche di tipo verticale non reggono più, occorre rivedere le modalità di collegamento dei soggetti, delle molecole e dei sottosistemi tra loro. A questo proposito il Censis ha riesumato un concetto della sociologia americana riassunto nel termine di origine greca di *poliarchia*, dandogli il significato di nuovo assetto delle relazioni e dei poteri di tipo concertativo ed orizzontale.

Una società poliarchica dovrebbe essere una società nella quale le responsabilità sociali ed economiche diffuse vengono assunte in un quadro esteso di compartecipazione alle scelte ed alla gestione dei processi, al di là dei tradizionali meccanismi di mediazione dei partiti o dei sindacati, ormai inadeguati, se non addirittura dissolti. Così non solo i soggetti tradizionali della politica e della amministrazione, ma anche i nuovi o vecchi soggetti informali o parzialmente formalizzati, del mondo economico come di quello sociale, devono essere portati a condividere pezzi di responsabilità collettiva.

Poliarchia è dunque valorizzazione delle autonomie funzionali di settore e di territorio, e revisione dei meccanismi di scambio, che devono assumere la direzione nel senso dal basso verso l'alto, e non più dall'alto verso il basso, come in precedenza.



Rispetto più specificamente alla gestione del rischio, le piste di riflessione indicate portano a sostenere ipotesi e percorsi del seguente tipo:

- sostegno delle forme di responsabilità individuale e privata, anche collettiva, da affiancare e parzialmente sostituire a quelle tradizionali, pubbliche e collettive;
- integrazione delle funzioni private e pubbliche di tutela e superamento degli schematismi ideologici;
- grande sviluppo della comunicazione e della informazione generalizzate sui temi del rischio e della protezione;
- attivazione di reti di eccellenza e di sostegno reciproco;
- processi di certificazione e valutazione della qualità delle forme di protezione.

CARLA COLLICELLI



## KOMMUNIKATION UND DEMOKRATIE

Wirklich Belangvolles lässt sich über “Grossbegriffe” wie Kommunikation und Demokratie nicht sagen. Daher liegt es nahe, es mit dem Naheliegenden zu versuchen. Das klingt trivial, ist es aber keineswegs, weil jede Rede über das, was wir für offensichtlich und gegeben halten, auf der Einsicht in die Unverfügbarkeit unserer Lebenswelt beruht. Die folgenden Überlegungen gehen daher von der ganz unsäkularen Überzeugung aus, dass die Welt an und für sich ein recht interessanter Ort ist und dass eine Soziologie, die die Banalität des Alltags nicht kennt, in der Gefahr steht, selbst banal zu werden.

### I

Nicht nur für Niklas Luhmann ist “Kommunikation” die Letzteinheit, aus denen soziale Systeme bestehen. Jürgen Habermas sieht im kommunikativen Handeln geradezu den Wegweiser zu einer guten Gesellschaft. Gut, dass wir darüber gesprochen haben, sagt der kommunikationsoffen und herrschaftsfrei trainierte Oberstudienrat und selbst Ingenieure ergreift inzwischen der schwärmerische Ton, wenn sie in einer ergebnisoffenen Gesprächsrunde die Frühlingfarben der neuen Produktreihe erörtern. Wie die Kultur, die Gesprächskultur allemal, so hat auch die Kommunikation den entscheidenden Vorteil, für alle denkbaren Inhalte offen zu sein. Sie ist der Begriff, den sich Gesellschaft von sich selbst macht, wenn sie sich als Gesellschaft der Gesellschaften, als Weltgesellschaft sieht.

Aber Kommunikation ist ein knappes Gut. Wir können nicht zu gleicher Zeit alles sagen und hören. Der Mensch kann zwar mit zwei Zungen sprechen, aber eben nicht zur gleichen Zeit, höchstens kann er eine Sache sagen und sich die andere denken. Je mehr potentiell interessante Informationen das Internet enthält, umso deutlicher wird der anthropologische Tatbestand der begrenzten Kommunikation.

Etwas anderes kommt hinzu: weil wir aus einer Vielzahl unterschiedlicher Meinungen leben, die wir je nach Opportunitäts Gesichtspunkten zu wechseln verstehen, ist uns mit Argumenten nicht wirklich

beizukommen. Da wir keine feststellbaren Kriterien der Rationalität mehr anwenden können, richten sich unsere Problemstellungen zu-  
meist nach den vorfindbaren Problemlösungen. Anders formuliert:  
wir haben heute mehr Antworten auf Fragen, die niemand gestellt  
hat. In dieser Situation ist das einzig Sichere die Unsicherheit. Unwissen  
wird zur Macht, und Unkenntnis führt zum Erfolg. Daraus ergeben sich  
unmittelbare Einsichten und Konsequenzen für die Demokratie.

Zum einen: jede Kommunikation braucht den Schutz des Unausge-  
sprochenen. Nur innerhalb der unmittelbaren Mitwelt als eines Erfah-  
rungsraumes, den wir sinnlich erschliessen können und nicht nur aus  
Erfahrungen aus zweiter Hand kennen, entsteht die Einsicht, dass die  
Fülle des Möglichen die Fähigkeit beeinträchtigt, zwischen Wichtigem  
und Unwichtigem unterscheiden zu können, also Informationen in  
Wissen zu überführen. Wer die Frage nicht beantworten kann, was  
wissenswert ist, kann nur schwer entscheiden, was handlungsrelevant  
ist. Wie beim Internet, so brauchen wir daher auch in der Politik Präfe-  
renzen und Favoriten, also Regeln, nach denen wir das für uns Wich-  
tige vom Unwichtigen unterscheiden können.

## II

Ein wesentliches Bestimmungsmerkmal moderner Gesellschaften  
ist der Aufbau und die gleichzeitige Vernichtung von Differenzen.  
Man kann sich dies leicht am Verhältnis der Individualisierungsthe-  
se zur Theorie der modernen Massengesellschaft deutlich machen. Unab-  
hängig von der Frage, ob und in welchem Ausmaß unsere Zeit durch  
einen ungebremsen Individualismus oder eine Tendenz zur Vermas-  
sung gekennzeichnet ist, Tatsache ist, dass wir uns eine ganz opportu-  
nistische Beschreibung unserer Daseinsverhältnisse angewöhnt haben.  
Während wir selbst dazu neigen, unsere eigene Einzigkeit herauszu-  
streichen, beschreiben wir unseren Nachbarn gern als weitgehend an  
äußere Umstände angepassten Zeitgenossen. So machen wir Andere  
zu Fremden, indem wir die Differenz zu ihnen als einen bemerkens-  
werten Mangel an Differenziertheit beschreiben. Zeichen, Bilder und  
Symbole, Verhaltensweisen, Sprechgewohnheiten, kulinarische  
Kenntnisse und selbst Gerüche werden auf diese Weise zum Träger so-

zialer Distinktionen. Mit ihnen entstehen soziale Milieus, die sich schon deshalb ästhetisch definieren, weil sich das soziale Dasein aus der festen Bindung an überlieferte Traditionen und Institutionen gelöst hat, die dem Menschen bislang als die eigentliche Basis für das Erleben der Realität gedient hatten.

In vielen Lebensbereichen ist unser eigenes Verhältnis zur Wirklichkeit daher durch eine geradezu reich informierte Weltfremdheit (Arnold Gehlen) charakterisiert. Entscheidend ist jedenfalls, dass überall dort, wo Differenzen eingefordert werden, diese erst künstlich hergestellt werden müssen. Das bedeutet, dass unsere Gegenwart immer weniger aus der Perspektive ihrer eigenen Geschichte verstanden werden kann. Die daraus resultierende Finsternis heißt in der heutigen Soziologie Strukturlosigkeit, in der Kulturkritik des Feuilletons spricht man zumeist von Orientierungslosigkeit. Beide zusammen sind die dominante Vorannahme jeder Zeitdiagnose, in der die Gesellschaft entweder als ein niemals zu bewältigendes Risiko oder aber als einziger Vergnügungspark beschrieben wird.

Das hervorstechende Merkmal der Gegenwart ist daher die Universalisierung der Partikularität. Die Partikularisierung der Universalität, die zumeist als Werteverfall beschworen wird, spielt demgegenüber eine nur untergeordnete Rolle. Vom Einzelnen wird abverlangt, mit der Relativität von Werten und den daraus resultierenden Widersprüchen zu leben. Die Heimatlosigkeit, bislang die prekäre Lebensform der Intellektuellen, wird verallgemeinert und zur Norm erhoben. Abstraktheit wird zur einzig möglichen Form der Konkretheit. Daraus folgt, dass sich die Wirklichkeit immer stärker der Wortwirklichkeit anpasst. Die Tatsachen und Menschen entwickeln sich sozusagen in das Gerede von ihnen hinein. Das inhaltsleere Gerede einer kulissenhaften Öffentlichkeit, der konzentrationsschwache, zerfahrene Geisteszustand, den man als Signum unserer Epoche betrachtet, das unbehagliche Gefühl, die Welt verflüchtige sich vor unseren Augen und liesse uns mit Worten zurück, die keine Bedeutung mehr haben, überall wird deutlich, dass die Wirklichkeit durch Begriffsdestillate ersetzt wird, an deren negativem Sinn sich eine Krisenrhetorik schult, deren

Sprache nicht frei von den Symptomen jener Krankheit ist, die sie formuliert.

### III

Werfen wir von hier aus einen kurzen Blick auf die Demokratie. Auch für sie gilt – wie für die weitreichenden Hoffnungen der modernen Kommunikationstheorie – dass die Sehnsucht nach dem Besten immer schon der Feind des Guten war. Bereits Alexis de Tocqueville hat darauf hingewiesen, dass sich der bürgerschaftliche Status eines Gemeinwesens am Zustand des Vereinswesens ablesen lasse. Die Modernität moderner Gesellschaften bemisst sich nicht zuletzt an ihrer Fähigkeit der Selbstmobilisierung gesellschaftlicher Kräfte und an der Entstehung eines neuen Motivsystems, das die Selbstautorisierung der Laien und den Föderalismus fördert und mit einer Kritik am Prinzip der Stellvertretung einhergeht. Der Ländervergleich zeigt: je weniger der Modernisierungsprozess durch Vereine gefördert wurde, desto mehr wurde er von oben, also vor allem vom Staat verordnet und eingeleitet. Während in den angelsächsischen Ländern die Tendenz besteht, den Staat zu einer Art von Club zu machen und deren Satzungen auf die Regierung anzuwenden, haben die Deutschen eher die entgegengesetzte Neigung und möchten selbst den Kaninchenzüchterverband zu einer Art Staat machen. Die Kulturhoheit des Staates wird gewährleistet durch beamtete Kulturträger, Lehrer, Pfarrer, Professoren, das grosse Heer professioneller Ideenverhinderer in den Kultusbürokratien, in deren Interesse es nun einmal liegt, keinen zu starken Einfluss der Laien aufkommen zu lassen. Daher kommt es, so meinte unlängst ein Unternehmensberater, dass in Deutschland die Steigerungspotentiale bei Freundlichkeit ähnlich hoch seien wie die Rationalisierungspotentiale bei den Kosten.

Religionssoziologisch betrachtet lässt sich die deutsche Debatte um den Zusammenhang von Kommunikation und Demokratie als die protestantische Variante einer spezifisch deutschen Kulturgläubigkeit beschreiben, die auf der Unterscheidung zwischen Experte und Laie, Schüler und Lehrer, zwischen Politiker und Bürger beruht. Es ist kein Zufall, dass viele Weltanschauungsvereine und die meisten sozialen

Bewegungen des 19. Jahrhunderts vom Ungenügen einer bloß bürgerlichen Organisation der sozialen Welt überzeugt waren und mit dem Ende der bürgerlichen Gesellschaft rechneten. Genauso selbstverständlich erscheint heute umgekehrt das Konzept der Bürgergesellschaft als eine selbstverständliche Antwort auf die demokratische und soziale Frage des 21. Jahrhunderts. Diese neue Begeisterung für den Bürger nach dem über ihn verkündeten Ende ist eine Folge der Krise des modernen Sozial- und Wohlfahrtsstaates, die mit der Hoffnung einhergeht, dass an dessen Stelle der selbstverantwortliche Bürger trete. Schaut man jedoch genauer hin, so wird schnell deutlich, dass den heutigen Aufrufen und Forderungen nach einer Bürgergesellschaft der Adressat fehlt. Wer – wie die Theoretiker des Dritten Weges – davon überzeugt ist, dass der Staat Sorge zu tragen habe, dass es den Bürgern immer besser gelinge, sich seiner Fürsorge und Obhut zu entziehen, belegt damit eindrucksvoll, dass Deutschland keine Traditionen und keine Kultur der Bürgergesellschaft entwickelt hat. Noch die Bezeichnung ihrer Parlamente als Bürgerschaft macht deutlich, dass die Vorstellung vom gemeinwohlorientierten Bürger in der relativ überschaubaren Ordnung von Stadtstaaten entstanden ist. Dort aber, wo diese Bürgerschaft ihrer politisch-partizipativen Dimension entkleidet wird – also überall dort, wo das Subsidiaritätsprinzip nur eine Mogelpackung ist, wo die Bürokratie den Terminus der politischen Sprache vorgibt und die Parteikarriere in den entsprechenden Jugendorganisationen beginnt – ist es um die Bürgergesellschaft schlecht bestellt. In der Tat: jenseits von Markt und Staat fehlt es an Theorien und Vorstellungen über jene intermediären Strukturen, deren institutionelle Gestalt und gesellschaftliche Funktion die Frage nach der Qualität der bürgerlichen Gesellschaft erst beantwortbar machen. Die Bürgergesellschaft ist kein Ergebnis planvollen Handelns, sondern das unbeabsichtigte Produkt eines schöpferischen Chaos. Sie besteht aus einer Vielzahl von sich überlappenden Assoziationen, von denen manche fließender und kurzlebiger als andere sind, aber alle auf je eigene Weise Bindungschancen (Kommunikationsmöglichkeiten) schaffen

#### IV

Neben der Integrationsleistung des bürgerlichen Assoziationswe-

sens, vulgo Vereine, interessiert aber vor allem deren Selektionsleistung für den politischen Raum. Sind Vereine, ist die Kommunalpolitik eine Schule der Demokratie? Interessant ist, dass überall dort, wo der Bürger vorzugsweise selbst aktiv wird und Interesse bekundet, Politik, also die gegen andere durchgesetzte Wahl zwischen Alternativen, eine nur geringe Rolle spielt. Auch heute noch gilt das politische Lied als ein garstiges Lied. Für die meisten Dorfbewohner ist es einfach selbstverständlich, dass Kommunalpolitik etwas mit Verwandtschaft und Vereinen zu tun hat. Dass Kommunalpolitik etwas mit Politik zu tun hat, ist den wenigsten selbstverständlich. Politik brauchen wir hier nicht, so sagen Gemeinderäte, weil hier alles überschaubar ist. Die Politik, die große Politik regelt dagegen das Undurchsichtige. Was braucht man Politik, wenn man sich gegenseitig kennt?! Entscheidungen werden nach der Zahl der Vasallen gefällt, und diese rekrutieren sich in erster Linie aus Verwandten, in zweiter aus der Reihe der Vereinsbrüder. Selbst in Kleinstädten (wie Bayreuth) erfolgt die Vergesellschaftung der Funktionsebenen nach dem "man kennt sich"-Prinzip. Die Strategie der Integration durch Abgrenzung erfolgt hier allerdings nicht auf der Grundlage einer Unterscheidung zwischen Einheimischen und Zugezogenen. Während auf dem Lande das Ende der Dorfpolitik durch die Vermehrung der Verwandtschaftslosen begünstigt wird, entstehen die politischen Eliten in den Kleinstädten in einem neuartigen Prozess der Re-Feudalisierung. Das gilt vor allem für jene clubförmig organisierten Lebensstilinteressierten, die sich aus den gymnasialen Elternbeiräten, dem Kiwanis oder Rotary-Club, dem Golf- oder Tennis-Club, der Jagdgenossenschaft o.ä. Vereinigungen kennen. Weil es hier kein homogenes, meinungstragendes Publikum mehr gibt, nimmt die Bedeutung von Teilöffentlichkeiten zu, die durch die Massenmedien überlagert werden. Themenspezifisch organisierte Gruppen werden zu Trägern von Meinungen, die sich im Prozess der Kommunikation einig werden, in einer bestimmten Weise zu denken.

## V

Diesem filigranen Gespinnst aus bildungsbürgerlichen Restbeständen steht die etwas alt- und hausbacken anmutende Kommunikationsform des deutschen Stammtisches gegenüber. Bereits Madame de Stael



teilte die Deutschen in geistesfremde Stubenhocker und Denker in himmlischen Gefilden ein. Ganz so unrecht hatte sie wohl nicht, auch wenn ihr Urteil, die Öfen, das Bier und der Tabaksrauch brächten jene Atmosphäre hervor, die der Regsamkeit schädlich sei, nur ein feudales Vorurteil genannt zu werden verdient. Gerade heute und gerade im Hinblick auf die gestellte Frage nach dem Zusammenhang von Kommunikation und Demokratie hat der gegen Frauenaufsicht empfindliche deutsche Stammtisch längst eine Rehabilitierung verdient. Seine schweigenden Minderheiten schaffen die öffentliche Haut unseres bürgerlichen Lebens. Ihre Kommunikation ist der Triumph des kollektiven Denkens über den Small Talk der Party. Unter seiner Fahne versammelt sich der Rest an Lebenswirklichkeit, den die digitale Weltkommunikation übriggelassen hat. Darüber hinaus lässt sich an seinem Beispiel aber etwas zeigen, worauf bereits Tocqueville eindrücklich hingewiesen hat. Der Grund, warum viele Neubürger keinen Anlass mehr sehen, sich über Vereine in das Dorf zu integrieren, besteht nicht nur darin, dass das städtische Angebot vielfältiger und professioneller organisiert erscheint. Ein wesentlicher, aber eher subtiler Grund des Desinteresses besteht in der Tatsache, dass die Alteingesessenen von ihren Neubürgern etwas erwarten, was kaum jemand heute zu geben bereit ist: um akzeptiert und integriert zu werden, verlangt das Dorf eben nicht nur das Opfer des Geldes, sondern vor allem das Opfer ihres Dünkels.

Mit diesem Beispiel haben wir nun jenen Grad an Konkretheit erlangt, der für das Thema "Kommunikation und Demokratie" belangvoll ist. Die entscheidende (alltags-)soziologische Einsicht lautet: Die Bereitschaft zur Ein- und Unterordnung in einem gemeinsamen Tun, das "den Forderungen des Alltags" genügt, ist die notwendige Voraussetzung jedes demokratischen Gemeinwesens. Oder einfacher: laß mich sehen, mit wem Du sprichst, und ich sage Dir, ob Du fähig bist, den Ansprüchen einer demokratischen Gesellschaft zu genügen.

GEORG KAMPHAUSEN



## SPAGHETTIZZATEVI.

### TUTTI SI LAMENTANO DELL'INFLUENZA AMERICANA MENTRE LA CULTURA-GUIDA GLOBALE VIENE DALL'ITALIA \*

Gli Stati Uniti non solo rappresentano l'ultima superpotenza politica rimasta, ma dominano il mondo con il loro modo di vivere e la loro cultura, definendo la matrice-guida della nostra civilizzazione. L'unica immagine dell'"american way of life" dovrebbe essere pressappoco quella in cui convivono nature tra loro molto diverse quali i fondamentalisti islamici, furiosi oppositori della globalizzazione, e non da ultimi gli americani stessi. Ispirato alla rete americana mondiale delle catene di fast-food, il linguaggio del mostro della globalizzazione "McWorld" si è imposto indiscusso. Internet, Hollywood, lo sport dei mass-media dai lauti compensi e il mondo glamour della musica pop americana che annebbia il cervello, hanno dato vita ad un universo destinato a fare il giro del mondo, diffondendosi persino negli ultimi souk, favelas, villaggi siberiani così come a Parigi e ad Amsterdam.

Ad una più attenta osservazione, questo quadro apparentemente omogeneo presenta notevoli sfaccettature. Innanzi tutto, lo sport che si è imposto come guida globale non è assolutamente il baseball o il football americano, bensì il ricco calcio europeo. Allo stesso modo intellettuali, scrittori, musicisti americani non sono riusciti, in nessuna epoca, ad aprirsi un varco nell'egemonia dell'alta cultura europea. Il deserto culturale americano, recluta sempre più il proprio personale di maggior talento da università e istituti di ricerca in tutto il mondo e soprattutto da quella presunta Europa retrograda. Anche ai professori americani autori di best-seller piace suscitare momentaneo scalpore con tesi dubbie, trite e ritrite, ad esempio sulla fine della storia, sulla lotta delle culture o sui favoreggiatori dei nazisti, mentre le menti valide, che fanno epoca e che formano lo stile, sono tutt'altro che "graeculi" viziosi. Così artisti, filosofi e autori, da Luhmann a Derrida, da Berio a Richter, continuano a provenire, in percentuale sempre maggiore, da quel resto del mondo che si presume sia una specie di colonia per gli USA.

---

\* Traduzione italiana dell'articolo *Spaghettisiert euch* di D. Schümer, apparso il 28 settembre 2002 sulla *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*.

Le “stelle” americane sono quasi completamente sbiadite in tutto quello che rappresentava una volta la bella vita, dalla cultura del militare a quella dei computer e della gioventù: la raffigurazione estetica della quotidianità. Sarebbe follia se una qualsiasi agenzia pubblicitaria tentasse seriamente di vendere in Giappone, Russia o Spagna generi alimentari di valore o abbigliamento di lusso legati all’America. A partire dal jeans, che tra l’altro in realtà proviene da Genova, il rifiuto nei confronti dei prodotti di massa d’oltre Atlantico non è altro che il primo segno di avversione, un deterrente verso tutto ciò che il resto del mondo non vuole mangiare o indossare.

Esiste un’altra cultura che, al riparo dalla corrente delle ideologie, si è chiaramente imposta senza fatica come valore guida dello stile di vita: la cultura italiana. Da lungo tempo gli etnologi hanno constatato con stupore che la diffusione della cultura gastronomica italiana, dalla Terra del Fuoco al Giappone, dall’Alaska all’Egitto, non è paragonabile a nessun’altro processo di acculturazione nella storia dell’umanità. Senza nessuna spinta politica e senza copertura da parte della CIA, i cuochi della pasta hanno conquistato il pianeta con la stessa rapidità del vento. I bambini preferiscono ovunque la pizza a qualsiasi tipo di hamburger e non c’è paese, compresi i teatri di guerra o i deserti, in cui non ci siano gelaterie e ristoranti italiani, come primo avamposto di civilizzazione.

Mentre durante la migrazione mondiale del secolo scorso tutti gli altri europei – inglesi, polacchi, tedeschi, ebrei dell’Est europeo – hanno abbandonato le proprie tradizioni gastronomiche, al più tardi dopo la seconda generazione, a vantaggio di usanze molto più sbrigative, gli italiani non hanno fatto altro che rafforzare ulteriormente la propria identità tramandandosi le ricette abruzzesi o quelle dei dolci napoletani. Ma la “pasta globale” [in italiano nel testo] segnava solo l’inizio dell’egemonia culturale senza precedenti di un piccolo paese. Il miracolo economico italiano degli anni Ottanta e Novanta ha rifornito il mondo intero di prodotti di provenienza italiana. La moda milanese, le preziose scarpe firmate, gli abiti di Brioni sono da tempo diventati la divisa delle élite globali, da Kofi Annan a Schröder, per non parlare dei vanitosi potentati del Terzo Mondo. E allo stesso tempo prendeva l’avvio il mercato di massa per Benetton e per decine di altri marchi italiani.

Mentre l'economia mondiale scivola verso la crisi, solo le catene di negozi di Armani o Prada aumentano sempre di più le vendite in Giappone, Cina e soprattutto in America. Ma anche prodotti meno evidenti provengono dalla madre patria della bellezza: una gran parte del design delle cucine americane proviene infatti dal Veneto, i cui astuti imprenditori fanno produrre i mobili in Cina e puntano da lungo tempo al mercato asiatico. E i Ray Ban, occhiali un tempo caratteristici dei piloti dei bombardieri americani, sono da molto tempo saldamente nelle mani dei produttori italiani, leader dell'economia di mercato mondiale.

Quasi senza essercene accorti, siamo nuovamente in un'era di egemonia culturale transalpina, proprio come cinquecento anni fa, quando nemmeno i cavalieri predoni tedeschi potevano fare a meno di insegnanti di galateo, pittori di corte o compositori di dolci madrigali italiani. Ma l'epoca contemporanea oscura addirittura l'impeto di quella precedente (battezzata così con arrogante sciovinismo da un francese): viviamo in un "neo-Rinascimento" [in italiano nel testo].

Oggi chi non conosce quantomeno i locali preferiti del commissario Brunetti, chi non sa distinguere le pappardelle dalle fettuccine senza l'ausilio del centimetro o non sa ordinare in un locale tedesco, un "latte macchiato" [in italiano nel testo], pronunciandolo senza accento, non può aspirare ad essere un broker di Wall Street alla Borsa di Francoforte.

Per rendersi conto dell'egemonia dell'"Italianità" [in italiano nel testo], basta guardare per una sera la pubblicità delle emittenti televisive in Germania. Tra le popolazioni del mondo, i tedeschi erano i più ubbidienti "neo-Americani", insieme al Giappone, ugualmente arrendevole. Oggi, in Germania, ci si sta liberando dello slang americano o dei cowboy come di cosa politicamente scorretta e miserevole, come le sigarette. I produttori di aceto tedeschi come Hengstenberg, per battere la concorrenza del sud, hanno da molto tempo lanciato sul mercato un proprio "Aceto Balsamico" [in italiano nel testo]. Dai dolci ai mobili, non vi è prodotto alcuno che non seduca i clienti con il marchio culturale di Giotto, Raffaello o Leonardo. Se persino lo yogurt dell'Algovia si vende meglio cosperso di biscotti alle mandorle, i leggendari Amaretti, e con la pubblicità dell'allenatore della nazionale di cal-

cio italiana Trapattoni in un simpatico tedesco maccheronico, significa che la stessa industria casearia alpina si è arresa alla nuova cultura dominante, nonostante i romani preferiscano comunque il latte come alimentazione per bambini.

I produttori tedeschi di automobili hanno capito che i loro prodotti, che escono da brutte fabbriche con nomi di fantasia italiani o latini come Audi, Scirocco, Polo, Mondeo, devono innanzi tutto essere proposti con lo sfondo visivo di antiche città italiane, dalle quali regolarmente i guidatori tedeschi non escono senza qualche danno alla carrozzeria. Se le fabbriche dell'impronunciabile Volkswagen – costruite tra l'altro prevalentemente dalle prime colonie di italiani – venissero fondate oggi nella palude della Bassa Sassonia si chiamerebbero sicuramente “Macchina del Popolo” [in italiano nel testo].

A differenza dell'*american way of style*, l'*Italianità* [in italiano nel testo] è riuscita ad affermarsi senza coperture alle spalle da parte del potere politico. Non soldati o basi militari, ma l'orgoglio e la diligenza di milioni di emigrati hanno portato all'affermazione dello stile e della cultura italiani, portando la pasta nelle pentole di tutto il mondo. Nel frattempo la zona del benessere più dinamica del nostro continente si è estesa da Bolzano fino a Roma, eclissando lentamente persino la Germania del Sud di Stoiber. E nonostante un simile trionfo globale, non vi è luogo dove si sia finora manifestata una qualche forma di anti-italianismo.

Insomma, chi teme la superpotenza americana e la sua eccessiva influenza stappi un Prosecco, un Chianti o ancor meglio un meraviglioso vellutato Amarone: potrà così sentirsi un europeo superiore. Questa è la comodità del miracolo italiano: gli altri europei cercano da molto tempo, in maniera opportunistica, di partecipare a questo trionfo, mentre l'Italia invita ad innalzarsi alla sua solennità, che tra l'altro è il significato della parola “tiramisu”. L'acqua minerale alla moda San Pellegrino, portata a tonnellate attraverso i passi alpini, ci mostra finalmente come riuscire a tener testa, allegramente e in perfetto stile, allo Zio Sam, debole come una bottiglia vuota. E l'ultimissima campagna pubblicitaria, sicuramente ideata in Germania, mostra un gruppetto di giovani ragazzi del sud in una raffinata osteria in un momento di sfrenata e disinibita bisboccia a base di acqua minerale. Il motto dice:

“Qualunque lingua parliate, vivete in italiano”. Con questo slogan un abile candidato avrebbe potuto tranquillamente vincere le elezioni del Bundestag.

DIRK SCHÜMER





## INCONTRO CON LO STUDENTE TEDESCO

Quando nell'estate 1951 a 21 anni arrivai a Napoli in autostop, indossavo pantaloni corti e come solo bagaglio avevo lo zaino sulle spalle. Ero allora nient'altro che uno dei tanti esemplari di studenti tedeschi che da generazioni compiono in Italia il loro bravo "viaggio di formazione". Le possibilità che uno come me del tutto sconosciuto, privo di credenziali, potesse avere un incontro privato con Benedetto Croce, sommo pontefice della cultura italiana ed europea, sarebbero allora apparse giustamente risibili a chiunque. Invece l'incredibile avvenne. E avvenne nella maniera più semplice e imprevedibile, ma che esige qualche accenno ai suoi precedenti. Mi ero avvicinato per la prima volta al pensiero di Benedetto Croce frequentando al primo anno all'università di Bonn i corsi di due famosi professori, Rothacker e Litt. Si erano occupati degli studi italiani su Hegel e naturalmente in primo luogo di quelli compiuti da Gentile e Croce. Di Croce si parlò a proposito del suo celebre *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* (1906) ed anche del suo rapporto con Marx. E Croce figurava inoltre nel dibattito che allora si sviluppava sul comunismo sulle interpretazioni postbelliche di Hegel, sui problemi dello storicismo.

Temì, questi, affascinanti per uno studente alle prime armi come me. Non potevo ancora leggere in originale i testi di Croce ma ne capivo l'importanza. Croce era per me un monumento vivente. Conoscerlo personalmente rientrava fra le mie massime aspirazioni. Però irrealizzabili, temevo. Fra le tante difficoltà c'era anche quella della lingua. Da ragazzo, sebbene fossi nato a Trieste da madre italiana e da padre tedesco, io l'italiano non lo conoscevo affatto. I miei genitori per non farmi capire le cose che non volevano sapessi, parlavano italiano. Ma comunque il "suono" della lingua mi era entrato nell'orecchio. Il resto venne dopo, anche grazie a borse di studio per corsi nelle università italiane. Ma avrei saputo sostenere un colloquio con Croce? L'ipotesi era del resto solo teorica.

Arrivato a Napoli, volli comunque tentare. Ma come? Mi decisi per il mezzo più semplice. In fondo non rischiavo niente. Mi procurai non so più come il telefono di casa Croce, in via Trinità Maggiore che oggi si chiama appunto Benedetto Croce. Chiamai, mi qualificai come stu-

dente tedesco, chiesi un appuntamento con il senatore. Mi fu detto di richiamare di lì a poco per la risposta, che fu inaspettatamente positiva. Cosa abbia giocato in mio favore posso solo immaginarlo. Forse il desiderio che Croce aveva di informarsi direttamente, e non attraverso mediazioni intellettuali sullo stato d'animo dei giovani tedeschi maturati culturalmente dopo la fine della guerra e degli orrori nazisti.

Arrivai puntuale, per l'occasione indossavo pantaloni lunghi. Mi introdussero nella sala della biblioteca, forse la più grande biblioteca privata d'Italia. Una sala un po' in ombra, un'atmosfera palesemente consacrata allo studio. Croce, sebbene già malato e debole, mi accolse con grande affabilità e fece di tutto per mettermi subito a mio agio. Volle che parlassi senza reticenze di quello che pensavo sulla situazione presente della Germania, s'informò sui miei studi all'università di Bonn, ricordò poi i suoi viaggi in Germania, l'amicizia con studiosi e letterati tedeschi.

Gli parlai sinceramente delle speranze condivise da molti tedeschi della mia generazione di essere integrati in un'Europa rinnovata e unita. Croce condivise queste speranze. Disse che l'Europa aveva bisogno della cultura tedesca: "la Germania restituita all'Europa, ecco la vera definitiva sconfitta di Hitler", fu il concetto che esprime al termine dell'incontro e che ritrovai poi in alcuni suoi scritti.

Dopo, Elena Croce mi invitò sul terrazzo e lì parlammo ancora a lungo della Germania e dell'Italia. Ricordo con gratitudine la comprensione, l'umanità profonda dimostrate da Croce in quell'incontro e che mi fecero conoscere in lui qualità umane non inferiori alle sue doti di studioso.

ERICH B. KUSCH

CROCE - VOSSLER - BORCHARDT:  
EINE ITALIENISCH-DEUTSCHE KONSTELLATION

Am 20. November 1952 starb in Neapel der Philosoph Benedetto Croce im Alter von 86 Jahren. Fünfzig Jahre zuvor, 1902, war in Bari sein frühes Hauptwerk erschienen, die *“Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale”*. Croce dominierte nicht nur die italienische Philosophie und Literaturwissenschaft während dieses halben Jahrhunderts und weit darüber hinaus, sondern er fand auch in Deutschland, besonders in der Zeit vor 1933, ein lebhaftes Echo. Ein wichtiges Indiz dafür sind die zahlreichen, meist schnell nach der italienischen Erstausgabe erschienenen deutschen Übersetzungen seiner Werke, kulminierend in der 1927-1930 publizierten siebenbändigen Ausgabe *“Gesammelte philosophische Schriften in deutscher Übertragung”*, die bis heute die einzige umfassende deutsche Croce-Edition geblieben ist.

Besonders eindrucksvoll lässt sich die Wirkung Croces im Werk zweier deutscher Denker der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfolgen: Karl Vossler (1872-1949) und Rudolf Borchardt (1877-1945). Dabei verlief die Bekanntschaft von Croce und Vossler in den eher konventionellen Bahnen einer Gelehrtenfreundschaft, die aber auch Züge eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses hatte: Vossler übernahm wesentliche Grundpositionen seines philologischen Werks von dem italienischen Philosophen, wie er in einem resümierenden Aufsatz über *“Benedetto Croces Sprachphilosophie”* von 1941 noch einmal deutlich macht, in welchem er Croce als *“den Meister”* titulierte. Der junge deutsche, damals noch in Heidelberg lehrende Philologe nahm bereits 1899 den Briefkontakt mit dem sechs Jahre älteren italienischen Privatgelehrten auf, der bis zum Tode Vosslers im Jahr 1949 andauern sollte. Vossler erkennt die epochale Bedeutung von Croces *“Estetica”* bereits in der vorläufigen Fassung von 1900; das fertige Buch begrüßt er im Sommer 1902 euphorisch und verfasst sogleich eine positive Besprechung. In den folgenden Jahrzehnten wird Vossler, der 1910 auf den romanistischen Lehrstuhl der Universität München berufen wird, zur zentralen Figur der Romanistik in Deutschland, wie zuletzt Hans Ulrich Gumbrecht in seinen Essays *“Vom Leben und Sterben der großen Ro-*

manisten" gezeigt hat. Der Briefwechsel zwischen den beiden an der italienischen und der europäischen Literatur gleichermaßen interessierten Gelehrten stockt allein anlässlich ihrer unterschiedlichen Haltung zum Ersten Weltkrieg: Vossler sieht sich wie die meisten deutschen Intellektuellen 1914 als Vaterlandsverteidiger und verurteilt den späteren Eintritt Italiens in den Krieg gegen Deutschland. Croce dagegen erweist sich von Anfang an als Kriegsskeptiker, trägt jedoch den Kriegseintritt seines Landes schweren Herzens mit. Jeder Chauvinismus etwa auch gegen Frankreich liegt ihm fern. Relativ bald nach dem Krieg jedoch finden die beiden in ihrem zentralen Lebensgegenstand, der europäischen Literatur, verbundenen Freunde wieder zu einer gemeinsamen Sprache (Vossler weicht 1919/20 zunächst in deutsch geschriebene Briefe aus) und lassen sich auch durch Faschismus, Nationalsozialismus und Zweiten Weltkrieg nicht mehr aus ihrer Haltung der Verbundenheit im Geiste und des resignativen Rückzugs von allem Politischen bringen (in diesem Punkt scheint mir Gumbrecht zu kritisch über Vosslers Verhalten während der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft zu urteilen).

Einen weit unstetigeren Verlauf nimmt das Verhältnis zwischen Croce und Rudolf Borchardt. In ihrer Skepsis gegenüber Borchardt sind sich Croce und Vossler einig; im Brief an Croce vom 21. Juni 1923 liefert Vossler ein denkwürdiges Portrait des Dichters: "Hier ist Rudolf Borchardt auf der Durchreise, der mir von seinen italienischen Eindrücken erzählt hat. Er ist ein sehr merkwürdiger Kopf, halb genial und halb dilettantisch, echter Dichter, solange er parasitische Dichtung schreibt, ein falscher Dichter, sobald er sie aus dem eigenen Inneren schöpft, der wahre Alexandriner, der fremde Dichtung mit größerer Intensität und mit größerer Reinheit empfindet als die eigenen Gefühle – übrigens unter den heutigen Dichtern einer der wenigen, der die historischen Wissenschaften kennt und achtet, das heißt einer der wenigen wirklich gebildeten, und der nicht die Barbarei zur Schau trägt; im übrigen ein unterhaltendes und wunderbares Geistesfeuerwerk." Croce antwortet am 31. Juli 1923: "Was Du mir über Borchardt schreibst, scheint mir genau zutreffend. Auch ich habe einen ähnlichen Eindruck gehabt, als ich seine Sachen las. Bezeichnend ist seine Übersetzungssucht." Es wird deutlich, dass beide Autoren große Übereinstimmungen

in der konservativen intellektuellen Zielsetzung und der inhaltlichen Orientierung ihrer Arbeiten mit denen Borchardts feststellen und dass sie dennoch eine erhebliche Kluft zu diesem konstatieren, die vor allem durch dessen Vorgehens- und Verhaltensweise, kurz: durch dessen Charakter bedingt sei. Borchardt erkennt diese Distanzierungsbebewegungen der beiden Gelehrten deutlich. Doch diese Einsicht hält ihn nicht davon ab, in seinen Schriften und in Briefen an Dritte differenzierte Portraits seiner beiden Antipoden zu zeichnen, die wie er ihre intellektuelle und publizistische Tätigkeit der Bewahrung und Erschließung der europäischen Dichtungstradition gewidmet haben.

Borchardt gehört wie Vossler zu den frühen Bewunderern Croces: Bereits in einer seiner ersten Veröffentlichungen, einem am 29. Oktober 1904 in der römischen Tageszeitung "La Tribuna" erschienenen (in dem Band "L'Italia e la poesia tedesca" wieder veröffentlichten) offenen Brief an den Kunsthistoriker Giacomo Boni weist sich der siebenundzwanzigjährige deutsche Dichter und Privatgelehrte, nur zwei Jahre nach der Publikation der "Estetica" und ein Jahr vor dem Erscheinen der ersten deutschen, von Karl Federn besorgten Übersetzung dieses epochalen Werks, als Kenner des neapolitanischen Philosophen aus, den er als "il primo estetico del mondo" bezeichnet. Auch später hebt Borchardt, der seit 1906 mit nur wenigen Unterbrechungen in Italien lebt, immer wieder die zentrale Bedeutung von Croces Ästhetik für sein eigenes Denken hervor. Er fand in ihr eine theoretische Orientierung, die es ihm erlaubte, der von ihm als dekadent eingestuften Literatur des Realismus und Naturalismus sowie der positivistischen und historischen Literaturwissenschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts etwas Verlässliches entgegenzusetzen.

Croces "Estetica" setzt die Kunst mit der intuitiven Erkenntnis gleich und leitet daraus "die befreiende und reinigende Wirkung der Kunst" ab: Jedes Kunstwerk ist Croce zufolge eine individuelle Ausdrucksercheinung und darf nicht durch von außen herangetragene historische oder wissenschaftliche Begriffe wie etwa Gattungs-, Stil- oder Formbegriffe in seinem Wesen verfälscht werden. Das Kunstwerk bedürfe der historischen Kritik, um in seinem individuellen Wert erkannt zu werden; allein darauf könne die Kunst- und Literaturgeschichte aufbauen, die Croce daher als "ein (historisches) Kunstwerk über ein oder meh-

rere andere Kunstwerke” auffasst. Andere Konzeptionen von Kunst- und Literaturgeschichte, etwa die Vorstellung eines Fortschritts im Verlauf dieser Geschichte und von kunstgeschichtlichen Epochen, ferner die Einbettung oder gar Auflösung der Kunst- und Literaturgeschichte in eine allgemeine Kulturgeschichte, schließlich auch die vergleichende Literaturgeschichte verschiedener Nationallaturen, lehnt Croce strikt ab. Durch die Definition der Kunst als Ausdruck kommt der dem Menschen adäquatesten Ausdrucksweise, der Sprache, und damit der Sprachkunst, der Dichtung, in Croces Ästhetik die zentrale Rolle zu. Lyrische Dichtung kann als unmittelbarster Ausdruck und somit als Inbegriff aller Kunst gewertet werden. Das Moment der ästhetischen Wertung tritt in Croces weiteren Publikationen zu Fragen der Ästhetik und Literaturkritik weiter in den Vordergrund, ohne dass die Grundthesen der “Estetica” revidiert würden: So verschärft der Philosoph zunehmend die Unterscheidung von Dichtung und bloßer, alltagsnäherer Literatur sowie von “Poesia e non poesia”, wie der Titel seines 1923 erschienenen Bandes mit Studien zur europäischen Literatur des 19. Jahrhunderts lautet. Croce lässt – so in “La poesia” von 1936 – allein die Schönheit als “die einzige Kategorie des ästhetischen Urteils” gelten und weist auf Grund dieses Kriteriums alle Werke, die sich diesem nicht umstandslos fügen, etwa große Teile der Barockliteratur, sowie jede “Ästhetik des Hässlichen” und damit beinahe jede Literatur, die sich als modern versteht, mithin große Teile der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts, als “Nichtpoesie” zurück.

Es leuchtet unmittelbar ein, dass ein solches, in der kunstphilosophischen Debatte des frühen 20. Jahrhunderts bahnbrechendes Denken für einen jungen Autor, der sich wie Rudolf Borchardt eher am kulturell Überlieferten als an vagen neuen Ufern der Literatur orientierte, faszinierend und Halt gebend wirken konnte, auch wenn einige von Croces Theoremen für ihn nicht akzeptabel waren. Hinzu kommt, dass Borchardt stets – im Gegensatz zu Croce selbst, dessen Studien zu einzelnen Autoren ganz auf deren Werke konzentriert sind – die Persönlichkeit eines Autors zusammen mit dessen Werk in den Blick zu nehmen suchte; somit konnten die Lebensweise und das Arbeitsethos Croces, dessen Existenz als Privatgelehrter und dessen zeitlebens nicht dauerhaft verlassener Lebensmittelpunkt am Rande der Kulturnation

Italien, im südlich gelegenen, von Borchardt niemals aufgesuchten Neapel das Interesse und die Sympathie des Jüngeren erwecken.

In kunsttheoretischer Hinsicht kann Borchardt (wie auch Vossler) als Schüler Croces angesehen werden; gemeinsam sind ihnen die – allerdings auch zeittypische – wertende Unterscheidung zwischen Dichtung und Literatur, die Fundierung der Literaturgeschichte in der Literaturkritik und die Skepsis gegenüber avantgardistischen Strömungen, ja gegenüber fast aller Gegenwartsliteratur. Borchardt und Croce beschränkten sich in ihren Arbeiten im Gegensatz zu der überwiegenden Zahl von Literaturhistorikern des 19. Jahrhunderts nicht auf ihre je eigene Nation und deren Literatur, sondern sie entfalteten – beide polyglott gebildet – einen Begriff von Europa und eine europäische Perspektive, an der sie die einzelnen Nationen und deren Kulturen maßen. Insbesondere lässt sich ein großes Interesse an der je anderen Nation bei ihnen konstatieren, also bei Borchardt an Italien und bei Croce an Deutschland. Bei diesem lässt sich das insbesondere an der Bedeutung der deutschsprachigen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts auf dem Gebiet der Reflexion über Kunst und Geschichte erklären; außer der genauen Kenntnis des für ihn wegweisenden Hegel, der ihm über seinen Onkel, den neapolitanischen Neuhegelianer Bertrando Spaventa, vermittelt wurde, und von Marx, dessen Werk er früh kennen lernte und fast ebenso früh wieder verwarf, verfügt Croce über ein herausragendes Wissen und über ein souveränes Urteil über die Ästhetikdiskussion des späteren 19. Jahrhunderts. So lässt sich kaum eine instruktivere und hellere Ästhetikgeschichte insbesondere dieses Zeitraums finden als der (zwei Drittel des Werks einnehmende) zweite Teil von Croces „Estetica“. Auch Croces Monographie zu dem neapolitanischen Geschichtsphilosophen Giambattista Vico (1911) ist für Borchardt richtungweisend, der aus Vicos „Scienza Nuova“ von 1744 das Ideal eines poetischen Charakters aller Wissenschaften übernimmt. Unter Croces näheren Vorläufern ist es insbesondere der in Neapel, Turin und Zürich wirkende Francesco de Sanctis, der Verfasser der großen „Storia della letteratura italiana“ von 1870/71, dessen nachgelassene Schriften Croce veröffentlicht hat und dem er bescheinigt, „die Unabhängigkeit der Kunst durch die kritische Tätigkeit [...] bejaht und verkündigt“ zu haben.

Wie für Croce hat das jüngst vergangene, das 19. Jahrhundert für Borchardt eine zentrale Bedeutung als wichtigster Bezugspunkt seiner Vorstellungen von Geschichte, Tradition, Bildung, Kultur und Kunst, die mit dem voranschreitenden 20. Jahrhundert zunehmend an Festigkeit verlieren. Diese Entwicklung wird beschleunigt durch die von Borchardt wie Croce publizistisch kontinuierlich begleitete Katastrophe des Ersten Weltkrieges. Beide Autoren verstehen sich somit - trotz des Anspruchs Croces, eine genuin moderne Poetik zu vertreten - gleichsam als die letzten Autoren des 19. Jahrhunderts. Bei ihrer Vorliebe für große Gestalten verwundert es nicht, dass Goethe nicht nur für Borchardt, sondern auch für Croce, der ihm 1919 eine Monographie widmet, die wohl wichtigste Figur der europäischen Geistesgeschichte am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert ist. Für Borchardt gehört Goethe aber als Vollender der Aufklärung eindeutig noch dem 18. Jahrhundert an, während er gegen die konventionelle Chronologie Herder, den Begründer der Romantik und des historischen Denkens, als erste große Figur des 19. Jahrhunderts einstuft. Borchardt weiß jedoch ebenfalls - wie für Croce selbstverständlich - die wichtigsten italienischen Autoren des 19. Jahrhunderts wie Pascoli und Carducci zu würdigen, auch wenn er in diesem Zeitraum die Bedeutung englischer Dichter wie Rossetti und Swinburne als höher einschätzt.

Im Gegensatz zu dem Verhältnis zwischen Croce und Vossler hat sich zwischen Croce und Borchardt nie eine Freundschaft oder auch nur ein kontinuierlicher Briefkontakt entwickelt: In dem 1997 erschienenen "Carteggio Croce - Borchardt" stehen zwölf Schreiben Borchardts an Croce nur vier knappe Gegenbriefe gegenüber. Der Eindruck der Asymmetrie in diesem Verhältnis verstärkt sich, wenn man die weiteren Erwähnungen des jeweils anderen mit in den Blick nimmt. Von Croce sind nur wenige, zudem wenig aussagekräftige Aussagen über Borchardt in seinen Schriften und in seinen Briefen an Dritte überliefert: Borchardt war für Croce offenbar als Autor wie als Gesprächspartner nicht sehr wichtig. Demgegenüber sucht Borchardt vor allem in Krisenzeiten - während der Inflation in Deutschland 1923 und in der Zeit zunehmender persönlicher Bedrohung als Autor jüdischer Abstammung 1942 - den Kontakt zu und die Unterstützung durch Croce.

Borchardts öffentliche Stellungnahmen zu Croce kulminieren in ei-



nem 1925 anlässlich eines Zürcher Vortrags Croces erschienenen Portrait des Philosophen, das zu einer Eloge gerät: Croce sei es gelungen, „eine ganze italienische Generation geistig zu erschaffen und zu bestimmen, durch diese Generation einem Volke ein neues Bewußtsein seiner selber zu geben, seiner selber wohl gemerkt ebenso sehr als eines *europäischen* Volkes wie als Volkes schlechthin“. Zugleich habe er die nach Hegel zu beobachtende „Erschöpfung des deutschen Nationalgeistes“ überwunden. Das Pathos dieser Huldigung droht die Züge des intellektuellen Portraits zu verdecken, doch entscheidend sind die Verdienste, die Borchardt Croce zuschreibt: Er sei ein großer Vereiner, welcher „Völkerfugen“ überwunden, die deutsche und die internationale Kultur und Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts in die italienische Geisteswelt des 20. Jahrhunderts eingeführt und diese damit zu einer europäischen Kultur gemacht habe.

Später mischen sich in Borchardts Äußerungen zu Croce zunehmend distanziertere Töne. So kritisiert er die Abwertung Byrons, Schillers und Kleists in Croces 1923 erschienener und bereits 1925 ins Deutsche übersetzter „Poesia e non poesia“. Der große Brief schließlich, den Borchardt am 20. April 1943 an den stark durch Croce geprägten italienischen Kunsthistoriker Ranuccio Bianchi Bandinelli richtet, aber nicht abschickt, ist eine wichtige wissenschaftstheoretische Stellungnahme, die aus der Arbeit an seinem letzten Forschungsprojekt, den „Epilegomena zu Homeros und Homer“ hervorgegangen ist. Zugleich zieht Borchardt hier eine Summe seiner Urteile über Croces Position: „Ich war, mit 27 Jahren, damals wol der erste Deutsche, der Croces Aesthetik kurz nach ihrem Erscheinen, als Epoche öffentlich proklamiert hat, und wie ich, von meiner persönlichen Liebe und Verehrung für Croce zu schweigen von der geschichtlichen Wirkung seiner Gedankenarbeit auf alle humanistischen Wissenschaften urteile, ist bekannt. Um so ernster und bestimmter unterscheide ich für die Arbeitsgebiete meiner eigenen Kompetenz zwischen Wirkung und absoluter Anwendbarkeit seines wie jedes philosophischen Apriorismus [...]“ Borchardt fordert eine Geschichtsschreibung, welche die Prägung der Einzelnen durch ihre Epoche mit berücksichtigt und welche ferner nicht nur Schlachten und Regierungszeiten dokumentiert, sondern

auch die Zeiten, in denen “nichts passiert”. Das gelte auch für die Geistesgeschichte: “Ich kann mir eine Geschichte der Literatur oder der Kunst denken – und ohne Mühe, in der kein einziges Werturteil steht [...]; und ich kann, wenn ich nach Croce greife, das absolute Gegenbild dazu finden [...]. Aber weder die Literatur- noch die Kunstgeschichte hat es nur mit Künstlern, Dichtern und Kunstwerken zu thun; die Convention, der Industrielle, der Handwerker, der Manierist, der Nachahmer, das Halbtalent, und ähnliches bilden nicht nur ebenso legitime Objekte der Forschung wie Künstler und Kunstwerk, sondern wollen gerade wegen der letzteren besonders energisch und liebevoll (d.h. geschichtlich und nicht wertkriterienmässig) durchdrungen sein.” Borchardt entwirft hier eine methodisch höchst aktuell anmutende Konzeption einer kultur- und mentalitätsgeschichtlich fundierten Literaturwissenschaft, für die sich Croces wertender, Poesie streng von Nichtpoesie scheidender Ansatz als eine zwar anregende, aber doch historisch gewordene Position darstellt.

Während also ein wichtiger Einfluss Borchardts auf Croces Denken in keiner Phase seines Werks zu konstatieren ist, ist Croce für Borchardt seit dem Erscheinen der “Eстетica” ein wichtiger Bezugspunkt, da er für den deutschen, in Italien lebenden Dichter nicht zu Unrecht die italienische Philosophie und Literaturkritik der Gegenwart repräsentiert und zugleich in seinem umfassenden Denken Europa nach Italien hineinzuholen vermag. Erst in Borchardts Spätwerk, das von der Konzentration auf kulturgeschichtlich fundierte philologische Forschungen gekennzeichnet ist, erscheint Croce als Vertreter einer veralteten normativen Haltung gegenüber der Kultur und der Dichtung.

### **Literaturverzeichnis**

Rudolf Borchardt: *Gesammelte Werke in Einzelbänden*. Hrsg. v. Marie Luise Borchardt u. a. München 1955-1990.

Rudolf Borchardt: *L'Italia e la poesia tedesca. Aufsätze und Reden 1904-1933*. Übers. u. erläutert v. Gerhard Schuster u. Ferruccio Delle Cave. Frankfurt am Main 1988.

Rudolf Borchardt: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. v. Gerhard Schuster u. Hans Zimmermann. München 1994 ff.

Benedetto Croce: *Aesthetik als Wissenschaft des Ausdrucks und allge-*

- meine Linguistik. Theorie und Geschichte.* Übers. v. Karl Federn. Leipzig 1905.
- Benedetto Croce: *Goethe.* Übers. v. Julius Schlosser. Wien 1920.
- Benedetto Croce: *Poesie und Nichtpoesie. Bemerkungen über die europäische Literatur des neunzehnten Jahrhunderts.* Übers. v. Julius Schlosser. Wien 1925.
- Benedetto Croce: *Gesammelte philosophische Schriften in deutscher Übertragung.* Hrsg. v. Hans Feist. Tübingen 1927-1930.
- Benedetto Croce: *Die Dichtung. Einführung in die Kritik und Geschichte der Dichtung und der Literatur.* Übers. v. Wolfgang Eitel. Tübingen 1970.
- Carteggio Croce - Borchardt. A cura di Emanuele Cutinella-Rèndina. Napoli 1997.
- Benedetto Croce - Karl Vossler: *Briefwechsel.* Frankfurt am Main 1955.
- Hans Ulrich Gumbrecht: *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Karl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss.* München 2002.
- Karl Vossler: *Die Romanische Welt. Gesammelte Aufsätze.* München 1965.

DIETER BURDORF



## QUANDO CASSIRER LEGGE CROCE

1. Nel 1913, sulle pagine degli “Jahrbücher der Philosophie”, Ernst Cassirer pubblicava un’ampia rassegna di alcune delle più influenti opere filosofiche apparse recentemente – in Germania e al di fuori della Germania – nell’ambito della teoria della conoscenza<sup>1</sup>. Tra i molti autori che vi venivano discussi (da Emil Lask a Richard Höningwald, da Ernst Mach a Oswald Külpe) compariva anche Benedetto Croce, al quale Cassirer riservava una certa attenzione nel quadro di una più generale considerazione dei rapporti tra neokantismo ed hegelismo, allora al centro di una *querelle* filosofica destinata ad alimentare una parte della cosiddetta *Hegel-Renaissance*<sup>2</sup>. Del resto l’opera di Croce non era certo sconosciuta al pubblico filosofico tedesco, che già poteva contare sulla pubblicazione nella propria lingua dell’*Estetica* (tradotta, sulla base della seconda edizione, nel 1905) e del *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (uscito nel 1909), mentre proprio nell’anno del saggio di Cassirer veniva tradotto il *Breviario di estetica* (a cui farà seguito, nel ’15, *Teoria e storia della storiografia*). Ma si può aggiungere (pur rinunciando qui a tracciare la storia della fortuna di Croce in Germania) che un contributo decisivo alla diffusione della sua filosofia era venuto da Karl Vossler, il più convinto sostenitore del carattere profondamente innovatore dell’estetica crociana, salutata sin dal 1904 come un “avvenimento filosofico” capace di scuotere dalle fondamenta la filosofia positivista del linguaggio per ricondurla nel grembo della filosofia idealistica: per la quale, in sintonia con Croce,

1. Cfr. E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, “Jahrbücher der Philosophie”, I, 1913, pp. 1-59, rist. in E. Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, hrsg. von R.A. Bast, Hamburg, Meiner, 1993, pp. 3-76 (*Conoscenza, concetto, cultura*, trad. it. di G. Raio, Firenze, La Nuova Italia, 1998, pp. 1-65).

2. Tra gli interventi che precedono di poco il saggio di Cassirer si devono almeno ricordare il celebre discorso tenuto a Heidelberg nell’aprile 1910 da Wilhelm Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, poi in *Präudien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 6<sup>a</sup> ed. Tübingen, Mohr, 1919, Bd. I, pp. 273-289 e il contributo di E. von Aster, *Neukantianismus und Hegelianismus. Eine philosophiegeschichtliche Parallele*, in *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Leipzig, Barth, 1911, pp. 1-25. Peraltro si deve a un seguace di Windelband (a cui Croce, detto per inciso, dedicava nel 1911 il libro su Vico) un’ampia discussione della monografia crociana su Hegel: cfr. J. Ebbinghaus, *Benedetto Croce’s Hegel*, “Kant-Studien”, 1911, pp. 54-84 (che anche Cassirer aveva presente). Sulla “rinascita hegeliana” in Germania rimane sempre molto utile lo studio di H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Charlottenburg, Pan-Verlag, 1927, al quale Croce dedicò una breve recensione in cui lamentava “con quanto ritardo, lentezza e faticoso travaglio la filosofia tedesca negli ultimi trent’anni si sia venuta riacostando ai problemi e ai concetti della filosofia dello Hegel” (*Conversazioni critiche. Serie quarta*, 2a ed. riveduta, Bari, Laterza, 1951, p. 76).

il linguaggio è sempre “creazione” ed “espressione spirituale”, e come tale espressione di contenuti spirituali *individuali* che lo rendono assimilabile all’arte (ovvero alla forma estetica dello spirito)<sup>3</sup>. Né infine va scordato – al di là della pur cruciale mediazione di Vossler – che al cadere del primo decennio del Novecento Croce appariva già pienamente inserito nelle *elites* intellettuali dell’Europa della *belle époque* e di cui, dal punto di vista strettamente filosofico, i congressi internazionali di filosofia succedutisi dal 1900 in poi sono forse il documento più eloquente (al terzo congresso, tenutosi a Heidelberg nel settembre 1908, Croce fu, insieme a Josiah Royce, Émile Boutroux, Wilhelm Windelband e Heinrich Maier, uno degli oratori delle sedute generali)<sup>4</sup>.

Non sorprende dunque che in una rassegna dedicata al dibattito filosofico contemporaneo Cassirer prendesse in esame il pensiero di Croce, inaugurando in tal modo un’*Auseinandersetzung* con il filosofo napoletano che sarebbe proseguita – seppure in maniera sostanzialmente sporadica – anche nei decenni successivi, sino alle considerazioni critiche svolte in alcune pagine del tardo *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942)<sup>5</sup>. Nel 1913, però, Cassirer rivolgeva la propria attenzione esclusivamente alla seconda edizione della *Logica come scienza del concetto puro* (benchè ricordasse in nota anche il *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*) e cercava di inquadrare il contributo di Croce tra i due poli apparentemente molto distanti della “rinascita hegeliana” da una parte e del pragmatismo dall’altra. Da buon erede del neokantismo di Marburgo, e riprendendo una linea argomentativa sostenuta poco prima dal suo maestro Paul

3. K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprach-philosophische Untersuchung*, Heidelberg, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, 1904, pp. V, 10-11, 39. Il saggio di Vossler era dedicato a Croce, che nel novembre 1904 lo lesse con grande entusiasmo (“mi ha riempito di gioia”) e ne promosse poi la traduzione italiana presso Laterza (cfr. *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, a cura di E. Cutinelli Rëndina, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 59). Ma è pure da tener presente la recensione stesa da Croce per “La Critica”, in cui a Vossler veniva riconosciuto il merito di aver mostrato definitivamente “come il positivismo non possa dare spiegazione alcuna dei fatti linguistici, o le dia soltanto immaginarie, laddove la concezione idealistica determina sempre con sicurezza la via nella quale la spiegazione concreta deve essere cercata” (la recensione è ristampata in B. Croce, *Conversazioni critiche. Serie prima*, 4 ed. riveduta, Bari, Laterza, 1950, pp. 87-91: qui p. 89).

4. Per il congresso di Heidelberg cfr. il *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, hrsg. von Th. Elsenhans, Heidelberg, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, 1909 (ove alle pp. 100-121 compare la relazione di Croce su *L’intuizione pura e il carattere lirico dell’arte*).

5. Su Cassirer e Croce si può vedere il saggio di B. Henry, *Cassirer e Croce - un possibile confronto*, “Archivio di storia della cultura”, VI, 1993, pp. 115-137, che tuttavia affronta solo un aspetto della questione (basandosi sostanzialmente sull’articolo cassireriano del 1913) e giunge a conclusioni discutibili circa una supposta “finale e risolutiva conciliazione” tra i due filosofi.

Natorp<sup>6</sup>, Cassirer teneva innanzi tutto a sottolineare come di fronte al “panlogismo” hegeliano una ben precisa linea di demarcazione dovesse essere tracciata da parte di chi – sostenendo la posizione dell’“idealismo logico moderno” – ancora fosse disposto a porsi nel solco di Kant. Senza dubbio, osservava Cassirer formulando un’importante precisazione, anche il neokantismo di orientamento marburghese ha rivendicato la centralità del pensiero puro e del puro lavoro concettuale, dando corso a uno sviluppo e a un potenziamento dell’impostazione kantiana che a prima vista sembra delineare una chiara vicinanza a Hegel. Anzi, in *questo senso* si può concordare con Croce e la convinzione da lui espressa nella *Logica come scienza del concetto puro* relativamente al nesso inscindibile tra concreto e universale, tra empirico e concettuale, e più in generale si può condividere l’“affinità” che nelle pagine di Croce viene ripetutamente sottolineata tra il concetto in senso hegeliano e la sintesi a priori di Kant<sup>7</sup>. Tuttavia su un punto assolutamente cruciale la continuità tra Kant e Hegel, o tra il neokantismo e l’hegelismo che Ernst von Aster aveva posto in “parallelo”, appare invece irrimediabilmente spezzata. Per Cassirer, infatti, l’unità tra particolare e universale è sempre da considerarsi kantianamente come un “postulato”, a cui tende incessantemente la scienza nel suo processo inesauribile: non si tratta dell’Assoluto in cui ragione e realtà si conciliano definitivamente, bensì di un avvicinamento “asintotico” che non giunge mai a effettivo compimento. In Hegel, invece, il processo si arresta e l’identità di reale e razionale “chiude” – in nome del “sapere assoluto” – ogni possibilità di mantenere la dimensione kantiana dell’idea regolativa o del “compito infinito” caro alla scuola di Marburgo, che Hegel considera invece come “cattiva infinità”<sup>8</sup>.

È sullo sfondo di questa contrapposizione insanabile tra kantismo e hegelismo (sulla quale Cassirer ritornerà anche in seguito in termini sostanzialmente analoghi)<sup>9</sup> che Cassirer conduce un rapido esame

6. Cfr. P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, “Kant-Studien”, XVII, 1912, pp. 193-221 (in particolare pp. 212-213).

7. Cfr. E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., pp. 39-41 (trad. it. cit., pp. 33-35). Si veda a questo proposito B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, 10a ed. Bari, Laterza, 1971, pp. 132-139 (ma cfr. pure p. 318: “la sintesi a priori logica è l’Idea, e l’Idea la sintesi a priori logica [...] Il Kant e lo Hegel dicono il medesimo, quantunque il secondo con maggiore consapevolezza e chiarezza, cioè assai meglio”).

8. E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., pp. 41-42 (trad. it. cit., pp. 35-36).

9. Cfr. soprattutto il capitolo dedicato a Hegel in *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft*

del contributo offerto dai “rinnovatori moderni” del sistema di Hegel a cui appartiene lo stesso Croce. Ma per Cassirer la logica crociana rappresenta in realtà un *regresso* rispetto a Hegel: la teorica degli “pseudo-concetti” e il “contrasto” che ne deriva con il puro concetto speculativo comportano infatti che le scienze non rappresentino nemmeno – come avviene nella prospettiva hegeliana – un grado quanto si voglia imperfetto e inferiore del sapere, bensì la negazione di ogni forma di sapere. Non per nulla, sottolinea Cassirer, Croce imputa a Hegel l’“errore” di aver considerato la scienza ancora come una “parte” della filosofia; ma per la riflessione speculativa così come la intende Croce la scienza costituisce invece il suo “assoluto contrario”, tanto che il sapere scientifico viene abbandonato “senza limitazioni alla scepseri” e solo una disciplina si salva da questa condanna: vale a dire la storia, che viene a identificarsi con l’intero dominio dello spirituale realizzando al tempo stesso quell’identità di filosofia e storia che costituisce – nell’hegelismo molto “rinnovato” di Croce – l’“ultima parola”<sup>10</sup>. Una volta sciolto il “legame tra la filosofia e la matematica e la scienza della natura” sembra aprirsi il campo di “un illimitato relativismo storico” tutto rivolto al passato (e non a torto Cassirer si scandalizza per quanto Croce scrive sulla legge scientifica e sull’impossibilità della previsione)<sup>11</sup>, un relativismo peraltro esposto al rischio di mettere in forse la stessa funzione della logica come dottrina fondamentale. Da questo punto di vista, allora, la filosofia dello spirito di Croce non solo è un passo indietro nei confronti di Hegel, ma addirittura rispetto allo stesso Kant: alla fine – osserva Cassirer – si riaffaccia piuttosto lo scetticismo di Hume, che sembra ispirare la negazione della legalità dell’esperienza e ridurre i concetti di legge a pure “finzioni”, dotate di un un mero valore pratico e destituite di ogni fondamento logico-conoscitivo<sup>12</sup>.

---

*der neueren Zeit*, Bd. III: *Die nachkantischen Systeme*, Berlin, Bruno Cassirer, 1920, rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 285-377 (*Storia della filosofia moderna*, vol. III: *I sistemi postkantiani*, trad. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi, 1958, pp. 363-474).

10. Cfr. *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., pp. 43-44 (trad. it. cit., pp. 36-37). Si veda la classica formulazione crociana nella *Logica*: “filosofia e storia non sono già due forme, sibbene una forma sola, e non si condizionano a vicenda, ma addirittura s’identificano. La sintesi a priori, che è la concretezza del giudizio individuale e della definizione, è insieme concretezza della filosofia e della storia; e il pensiero, creando sé stesso, qualifica l’intuizione e crea la storia” (*Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 192).

11. Ivi, pp. 199-202.

12. Cfr. *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., pp. 45-46 (trad. it. cit., pp. 38-39).



Come si vede, il giudizio di Cassirer sulla *Logica* di Croce non concede molte attenuanti e prende particolarmente di mira la svalutazione delle scienze: il che non è certo sorprendente se si considera l'abisso che separa la concezione crociana del sapere scientifico dalle analisi che Cassirer aveva svolto in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), vero "manifesto" epistemologico di quell'"idealismo logico" che con l'idealismo di Croce condivide solo il nome<sup>13</sup>. Ma non meno significativa è la denuncia dell'"esito singolare" a cui perviene, secondo Cassirer, una dottrina come quella crociana che pure "ha preso avvio da Hegel" quando si cerchi di collocarla nell'orizzonte del dibattito filosofico contemporaneo: perché Croce, suggerisce Cassirer, più che rinnovare l'eredità dell'hegelismo sembra in realtà decadere, "nella sua posizione rispetto alla scienza, allo stesso livello del concetto di verità che contraddistingue la moderna teoria del 'pragmatismo'"<sup>14</sup>. Incrociando una domanda cruciale che ha dominato «la teoria della conoscenza degli ultimi anni», la filosofia di Croce appare insomma, agli occhi di Cassirer, non solo come una variante fortemente eterodossa di "hegelismo" (ciò che del resto Croce stesso era ben disposto a riconoscere)<sup>15</sup>, ma pure come un tentativo di degradare il "vero" (della conoscenza scientifica) al livello dell'"utile", in una prospettiva che non si colloca molto lontano dagli esiti del pragmatismo di William James. In questo giudizio si coglie chiaramente l'eco delle controversie e in parte dei fraintendimenti con cui era stato accolto in quegli anni in Germania il pragmatismo americano (specie proprio quello di James), una corrente filosofica un po' sospetta che spesso veniva utilizzata (anche se Cassirer non è così sbrigativo) per etichettare posizioni incompatibili con la grande tradizione del pensiero tedesco e con gli orientamenti neokantiani in particolare<sup>16</sup>. D'altra parte Croce non gra-

---

13. Ne è una conferma la recensione di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* stesa da Guido De Ruggiero per "La Critica", IX, 1911, pp. 289-296, dove dell'opera di Cassirer si dice che "ha solo l'apparenza, il meccanismo esteriore della filosofia trascendentale, ma è in fondo un puro naturalismo" (p. 294). Cfr. in proposito R. Lazari, *Cinquant'anni di studi su Cassirer*, "Rivista di storia della filosofia", L, 1995, p. 898. Sulla distanza di Croce da un idealismo di tipo neokantiano orientato *erkenntniskritisch* insiste M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Firenze, Il ponte alle grazie, 1989, pp. 70-73. Del resto proprio nella *Logica* Croce dichiara senza mezzi termini che neocriticismo e positivismo si identificano, condividendo entrambi lo spirito antispeculativo e l'errore di voler fondare la filosofia sulle scienze (cfr. *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 242).

14. *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., p. 46 (trad. it. cit., p. 39).

15. Si veda la noterella crociana del 1904 *Siamo noi hegeliani?*, raccolta successivamente in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, 3a ed. Bari, Laterza, 1955, pp. 47-52.

16. Per l'impatto del pragmatismo sulla filosofia tedesca del primo Novecento cfr. il saggio di H. Joas, *Ame-*

diva certo di essere confuso nelle acque “assai torbide del prammatismo”, benchè nell’elaborare la teoria degli “pseudoconcetti” scientifici avesse largamente (ma genericamente) utilizzato la “reazione anti-intellettualistica” contro lo scientismo positivista a cui, insieme a Mach, Bergson e Poincaré, può essere ascritto anche James<sup>17</sup>. E se è certamente vero che per Croce le scienze hanno un valore eminentemente pratico, ovvero sono utili e servono alla conoscenza perché anche la conoscenza ha bisogno del momento pratico<sup>18</sup>, è appena il caso di sottolineare che per Croce il vero e l’utile non stanno affatto sullo stesso piano, come non stanno affatto sullo stesso piano – in generale – il momento teoretico e quello pratico dello Spirito<sup>19</sup>. Cassirer lo sapeva perfettamente e c’è da credere che la sua lettura della *Logica* crociana fosse stata sufficientemente approfondita da non farlo cadere in un simile errore di valutazione; ma a maggior ragione quel polemico accostamento tra Croce e il pragmatismo relativamente al valore pratico-utilitario delle scienze appare come una conferma ulteriore di quanto profondo fosse il dissenso di Cassirer dalla posizione crociana, tanto più se si considera come Cassirer muovesse contestualmente al pragmatismo l’accusa di fraintendere il “significato teoretico del concetto” e in generale la pura dimensione ideale su cui poggia la matematica pura<sup>20</sup>. L’“esito singolare” di cui parlava Cassirer a proposito della *Logica come scienza del concetto puro* era dunque qualcosa di più di un’occasionale convergenza con alcuni temi del pragmatismo allora al centro di una vivace *querelle*: indicava in realtà una via che per un neokantiano di orientamento “marburghese” risultava assolutamente impraticabile e che Cassirer auspicava non venisse seguita dalla filosofia contemporanea.

2. Dopo questa critica sostanzialmente distruttiva della *Logica* crociana un lungo intervallo si apre nel dialogo a distanza di Cassirer con Croce. Solo dieci anni più tardi, nella prefazione al primo volume della

---

*rikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Missverständnisses*, in *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, pp. 114-145.

17. Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 323-328.

18. Ivi, p. 197.

19. Ivi, p. 212.

20. Cfr. *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., p. 52 (trad. it. cit., p. 44).

*Philosophie der symbolischen Formen* (1923), incontriamo nuovamente il nome di Croce; ma questa volta non è più in questione la sua vicinanza o meno rispetto a Hegel o l'inattesa ricaduta nel pragmatismo, bensì la configurazione stessa della filosofia dello spirito, colta dal particolare angolo visuale della posizione assegnata al linguaggio nel "sistema" delle forme spirituali. Per Cassirer il nodo cruciale della filosofia delle forme simboliche consiste nel riconoscere ad ogni forma (linguaggio, mito, arte, religione, conoscenza) la propria autonomia rispetto alle altre, senza per questo pregiudicare l'"unica grande connessione problematica" che connette "i diversi prodotti della cultura" come appartenenti al "mondo della pura espressione spirituale"<sup>21</sup>. In questa prospettiva lo sforzo di Cassirer è innanzi tutto rivolto ad assegnare al linguaggio la propria collocazione nell'insieme delle forme espressive e simboliche, riallacciandosi al grande passo che Wilhelm von Humboldt aveva saputo compiere nei confronti del criticismo kantiano estendendo la "rivoluzione copernicana" alla sfera dell'espressione linguistica<sup>22</sup>. Ma appunto qui – sottolinea Cassirer – si scava un solco profondo all'interno dell'idealismo filosofico quale Croce (e con lui Vossler, che Cassirer esplicitamente richiama) lo hanno inteso: se rimane valida l'opposizione nei confronti dei "dogmi" dello psicologismo e del positivismo ottocenteschi, ciò che è invece inaccettabile è la pretesa di ricondurre il linguaggio alla forma generale dell'estetica e dell'espressione artistica, negandogli lo statuto di "'forma' spirituale autonoma, poggiante su una legge sua propria". "In questo senso – aggiunge Cassirer – Benedetto Croce ha subordinato il problema dell'espressione linguistica al problema dell'espressione estetica, e così anche il sistema filosofico di Hermann Cohen ha considerato la logica, l'etica e l'estetica e infine la filosofia della religione come membri a sé stanti, ma affronta i problemi fondamentali del linguaggio solo occasionalmente e in connessione con i problemi fondamentali dell'estetica"<sup>23</sup>.

Croce non poteva certo gradire questo accostamento al "sistema di

21. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I: *Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923, rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 12 (*Filosofia delle forme simboliche*, vol. I: *Il linguaggio*, trad. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 13).

22. Ivi, pp. 102-103, 107 (trad. it. cit., pp. 122-123, 125).

23. Ivi, p. VII (trad. it. cit., vol. I, p. XIII [trad. lievemente modificata]).

filosofia” di Cohen e, in specie, alla sua estetica, che aveva giudicato con molta severità e con un pizzico nemmeno troppo leggero di ironia<sup>24</sup>. Ma Cassirer toccava un problema delicato e coglieva bene come nella prospettiva crociana il linguaggio venisse sì riconosciuto in tutta la sua importanza come forma espressiva, ma al tempo stesso corresse il “pericolo” di essere inglobato nell’“estetica come scienza generale dell’espressione” perdendo in tal modo la sua autentica autonomia e vanificando la legittimità stessa di una *filosofia* del linguaggio. “È davvero l’estetica – incalzava più oltre Cassirer – la scienza dell’espressione in senso assoluto, come Vossler ritiene insieme a Croce, oppure essa rappresenta soltanto *una* scienza dell’espressione, una ‘forma simbolica’ che ne ammette accanto a sé delle altre?”<sup>25</sup>. Non si tratta di negare i rapporti che sussistono tra le diverse forme spirituali e nemmeno di mettere in dubbio la “presenza” del linguaggio in ogni manifestazione spirituale; ma l’alternativa sembra essere tra una dilatazione dell’estetica tale da sciogliere i suoi nessi con l’espressione artistica per elevarla a “filosofia generale delle forme simboliche”, e la sua identificazione – per contro – con ciò che Croce definisce come il regno dell’intuizione e dell’espressione, come “fare” e “formare” dello spirito al cui interno il linguaggio ricade integralmente<sup>26</sup>. Nel primo caso Croce non potrebbe ovviamente accettare che una simile “estetica” comprenda anche forme simboliche come la conoscenza scientifica o la religione e il mito; nel secondo caso, Cassirer a sua volta si vede costretto a ribadire che “se il linguaggio deve essere mostrato come un’energia dello spirito realmente indipendente e originaria, non può fare a meno di inserirsi nel complesso di queste forme senza coincidere con alcun altro degli elementi singoli già esistenti”<sup>27</sup>.

24. Si veda la recensione dell’*Aesthetik des reinen Gefühls* di Cohen (1912), ristampata poi in B. Croce, *Conversazioni critiche. Serie prima*, cit., pp. 22-28, ove peraltro si legge: “[Cohen] è in preda dell’ubbia del cosiddetto ‘bello’, che apparterebbe a una forma *sui generis* dello spirito, né conoscitiva né pratica, e che sopraggiungerebbe terzo come a rallegrare e rasserenare l’austera diade del Conoscere e del Volere, apportandole gli slanci del sentimento e dell’amore. Motivo buono per gli sdilinquimenti dei mistici e per le declamazioni dei retori, ma concetto logicamente inettissimo e dal quale non c’è da cavar nulla per la scienza” (p. 26).

25. *Philosophie der symbolischen Formen*, cit., Bd. I, p. 122 (trad. it. cit., vol. I, pp. 142-143 [trad. lievemente modificata]).

26. B. Croce, *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*, 11a ed., Bari, Laterza, 1965, p. 11.

27. *Philosophie der symbolischen Formen*, cit., Bd. I, p. 123 (trad. it. cit., vol. I, p. 143). Questo aspetto sarà ribadito con molta nettezza anche un ventennio più tardi, nell’*Essay on Man*: “Croce ha affermato che fra il linguaggio e l’arte esiste non solo una stretta relazione, ma una completa identità. Per questo modo di vedere sarebbe del tutto arbitrario distinguere tra queste due attività. Secondo Croce chiunque studi la linguistica generale studierebbe anche problemi estetici, e viceversa. Invece esiste una differenza inconfondibile fra i sim-

Nonostante Cassirer non si addentrasse qui (e nemmeno lo facesse in seguito) nell'architettura della "filosofia dello spirito" crociana e nella disposizione circolare delle quattro forme eterne che scandiscono la vita spirituale, le obiezioni relative alla collocazione della filosofia del linguaggio sono sufficienti a mostrare con chiarezza come la medesima scelta di campo – nei termini posti all'inizio del secolo da Vossler – di fronte all'alternativa tra idealismo e positivismo conducesse però a esiti nettamente diversi: non solo per quanto riguarda la questione specifica della forma linguistica, ma più in generale per la concezione della filosofia come riflessione sulle oggettivazioni dello spirito e sul nesso che le lega tra loro "in un *sistema* – come diceva Cassirer misurandosi, seppure su presupposti molto diversi, con lo *stesso* problema che aveva tormentato Croce – i cui singoli membri, proprio nella loro necessaria diversità, si condizionano e si postulano a vicenda"<sup>28</sup>. Del resto lo stesso Cassirer avvertiva con forza quanto spinoso fosse un simile terreno e non è un caso che egli si sentisse in dovere di tornare nuovamente su Croce, dopo un lungo intervallo durato quasi vent'anni, nelle tarde pagine di *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, composte nell'esilio svedese in un momento drammatico – come annotava Croce recensendole – per la "vita degli studi" ormai "dolorosamente rotta e dispersa"<sup>29</sup>.

Il contesto problematico nel quale si inserisce il rinnovato confronto di Cassirer con Croce è duplice. Da un lato si trattava per Cassirer di mettere a fuoco lo statuto peculiare delle "scienze della cultura", andando oltre la distinzione tra "idiografico" e "nomotetico" che da Windelband a Rickert aveva segnato un'intera stagione della discussione filosofica tedesca a questo riguardo (e alla quale era stato sensibile lo stesso Croce almeno nell'avviare la sua riflessione sullo statuto indi-

---

boli dell'arte e i termini linguistici del parlare comune o dello scrivere. Queste due attività non concordano né per carattere né per finalità; non usano gli stessi mezzi e non aspirano nemmeno al medesimo scopo" (E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven and London, Yale University Press, 1944, 2a ed. 1972, p. 22; *Saggio sull'uomo*, trad. it. di C. d'Altavilla, Roma, Armando, 1977, p. 75 [trad. lievemente modificata]).

28. *Philosophie der symbolischen Formen*, cit., Bd. I, p. 7 (trad. it. cit., vol. I, p. 8). Nel linguaggio di Croce questo problema si presenta notoriamente come il problema del nesso circolare dei distinti (cfr. *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 62-63); tuttavia sulla possibilità di traduzione reciproca dei due linguaggi (di Croce e di Cassirer) che esprimono la "grammatica" delle forme spirituali è lecito dubitare, anche per le ragioni che si cercherà di richiamare più avanti.

29. B. Croce, *Filosofia tedesca contemporanea*, "La Critica", XLI, 1943, pp. 93-95, poi in *Discorsi di varia filosofia*, 2a ed. Bari, Laterza, 1959, vol. II, pp. 251-256 (qui p. 256).

viduale dei concetti storici, ovvero sulla loro riducibilità “sotto il concetto generale dell’arte”) <sup>30</sup>. In tal senso il punto nevralgico appariva ancora una volta il concetto di *forma*, giacchè è nella forma simbolica come espressione e oggettivazione dello spirito che la cultura umana trova il suo autentico *focus*: di qui occorre partire per impostare il problema della conoscenza di tali forme, rimuovendo l’antica “barriera” tra scienze della natura e scienze della cultura sulla base della comune ricerca di elementi invarianti, che sono “determinanti” e di tipo causale nelle scienze naturali e “caratterizzanti” o “stilistici” in quelle del mondo umano, dove si tratta di individuare forme e strutture, fenomeni espressivi e non già “cose” <sup>31</sup>. Ma per un altro lato Cassirer si poneva il problema di come fosse possibile rinvenire, entro una forma specifica come ad esempio l’arte, quegli elementi “strutturali” e sovraindividuali che ne giustificano il carattere di stabilità, di trasmissibilità entro la tradizione e al tempo stesso di innovazione rispetto ad essa senza di cui non si darebbe propriamente storia. Per questo motivo Cassirer citava a questo proposito le “formule del pathos” (*Pathosformeln*) di Aby Warburg, a cui attribuiva il merito di aver “toccato un problema strutturale di ogni indagine di scienza della cultura” in quanto destinate a fissare tanto l’elemento strutturale e ricorrente, quanto quello mutevole ed evolutivo che compete ad ogni forma artistica. Ma proprio qui Cassirer si sentiva anche in dovere di prendere posizione nei confronti di Croce, e segnatamente contro la negazione crociana dei generi artistici e dei “concetti stilistici” ai quali si deve invece

---

30. Cfr. B. Croce, *Primi saggi*, 2a ed. Bari, Laterza, 1927, pp. 186-188 (ma Rickert, va detto, rifiuterà esplicitamente il tentativo di riportare l’individuale storico al dominio dell’intuizione artistica: cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 4a ed. ampliata, Tübingen, Mohr, 1921, pp. 268-270). Di una qualche vicinanza tra Croce e Rickert aveva già parlato György Lukács nella sua recensione alla traduzione tedesca di *Teoria e storia della storiografia*, apparsa sull’“Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, XXXIX, 1915, pp. 878-885 (*Filosofia della società e del diritto*, trad. it. in G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Bologna, Cappelli, 1981, pp. 141-150, specie p. 146). Sul rapporto di Croce con Rickert, Windelband, Simmel e lo stesso Dilthey, pur nella diversità sostanziale degli esiti rispettivi, cfr. E. Garin, *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, in *Intellettuai italiani del XX secolo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 6-9 e P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, 2ª ed. Milano, Il Saggiatore, 1991, p. 228 (ma si veda pure, per il confronto tra Croce e Windelband, F. Fellmann, *La dissoluzione della filosofia della storia attraverso l’arte*, in *Benedetto Croce trent’anni dopo*, a cura di A. Bruno, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 99-113).

31. E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborgs Högskolas Årsskrift, Göteborg, 1942, rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 96 (*Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, trad. it. di M. Maggi, Firenze, La Nuova Italia, 1979, p. 89). Per un esame più dettagliato di queste tesi cassireriane mi permetto di rinviare al mio *Scienze della cultura e scienze della natura in Ernst Cassirer*, “Giornale critico della filosofia italiana”, LXXV, 1996, pp. 83-95.

far ricorso (Cassirer si richiamava a Heinrich Wölfflin) al fine di rendere “leggibile” il fenomeno artistico in termini non esclusivamente “individuali” (o “lirici”, avrebbe detto Croce)<sup>32</sup>. Contestando la pretesa crociana di “cancellare” ogni differenza entro la forma artistica, Cassirer poneva un problema cruciale per l’estetica crociana e ne proponeva una sostanziale correzione proprio in nome della *necessità di differenziare la forma* nei suoi diversi momenti (che Croce invece escludeva in linea di principio). “È davvero possibile, come fa Croce, contrapporre la concreta ‘intuizione’ agli ‘astratti’ mezzi espressivi e di conseguenza trattare tutte le differenze che si danno nell’ambito di questi ultimi come differenze puramente concettuali? O non sono piuttosto le due cose intimamente concrescite nell’opera d’arte? In termini puramente fenomenologici, è possibile indicare una specie di sostrato originario dell’intuizione estetica che resta sempre lo stesso e che solo nell’atto della realizzazione dell’opera decide la via da prendere e se vuole realizzarsi in parole, in suoni o in colori?”<sup>33</sup>. Per Cassirer si trattava di domande retoriche, che rendevano implausibile l’assunto crociano e che in fondo costringevano lo stesso Croce a riconoscere come ogni poesia – ad esempio – non possa che essere espressa con determinate parole, con un certo ritmo, con un certo metro senza di cui la poesia svanirebbe. “Da ciò deriva però – aggiungeva Cassirer – che anche l’intuizione estetica è nata come musicale o plastica, lirica o drammatica, che quindi le distinzioni espresse qui non sono mere connotazioni verbali o etichette da attaccare alle diverse opere d’arte, ma esprimono effettive differenze stilistiche, differenti direzioni dell’intuizione artistica”<sup>34</sup>.

Facendo valere criteri “puramente fenomenologici” Cassirer in realtà non metteva solo in questione un aspetto dell’estetica crociana, ma tornava – seppure senza esplicitarlo – su un nodo affrontato già trent’anni prima nella discussione della *Logica*. Se infatti Croce aveva notoriamente concesso che i generi letterari potessero essere considerati al più come utili classificazioni, come *generalia*, in nessun caso però

32. Cfr. B. Croce, *Breviario di estetica* (1913), poi in *Nuovi saggi di estetica*, 5a ed. Bari, Laterza, 1969, pp. 27-29.

33. E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 121 (trad. it. cit., p. 113).

34. Ivi, p. 121 (trad. it. cit., p. 114). Cfr. inoltre B. Croce, *Breviario di estetica*, cit., pp. 37-38.

come elementi mediatori filosoficamente rilevanti posti tra “l’universale e il particolare” (giacchè i veri giudizi individuali sono giudizi puri in cui “l’universale compenetra l’individuale”)<sup>35</sup>, la “riabilitazione” proposta da Cassirer finiva invece per risollevare – da un altro punto di vista – la questione della legittimità dei concetti generali che pure non si identificano con il “concetto puro” in senso crociano. La natura puramente pratico-utilitaria dei concetti scientifici (ivi compresi i concetti di quella *Kunstwissenschaft* che Croce disprezzava) pareva insomma a Cassirer insostenibile anche in relazione alla forma simbolica dell’arte, la cui riduzione a pura intuizione espressiva rischiava ancora una volta di semplificare un problema più complesso, degradando a fittizio regno degli “pseudoconcetti” bensì utili, ma privi di valore autentico, le mediazioni tecniche e materiali coinvolte nell’“essenza del fenomeno artistico”<sup>36</sup>. Il dissidio, per altra via, tornava dunque a toccare il problema dell’espressione e della sua riducibilità o meno al puro momento intuitivo, e contestualmente coinvolgeva la possibilità stessa della storia dell’arte, da Cassirer intesa come partecipe della problematica metodologica delle “scienze della cultura”, ma da Croce identificata *tout court* con “la storia delle singole opere geniali e non d’altro”<sup>37</sup>. Del resto, sullo sfondo delle obiezioni di Cassirer si coglie anche una diversa concezione dell’articolazione delle forme dello spirito (ivi compresa la conoscenza scientifica), di cui la filosofia deve essere una sorta di “metateoria”: in quanto volta a rilevare le strutture *invarianti* delle diverse attività simboliche, la filosofia non per questo nega la loro intrinseca mobilità o, per usare le parole di Cassirer, le diverse modalità in cui l’uomo di volta in volta si “estrinseca nella sua opera”<sup>38</sup>, e tuttavia essa non si esaurisce nemmeno – come avviene invece in Croce – nel considerare ogni momento della vita spirituale come intimamente storico e la stessa filosofia, a sua volta, come intrinsecamente connessa all’“elemento intuitivo ossia storico”<sup>39</sup>.

35. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 109 e *Breviario di estetica*, cit., p. 48.

36. E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., p. 141 (trad. it. cit., p. 249).

37. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 7a ed. Bari, Laterza, 1966, p. 99.

38. E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 127 (trad. it. cit., p. 119).

39. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 184: “se storia non è possibile senza l’elemento logico ossia filosofico, filosofia non è possibile senza l’elemento intuitivo ossia storico”.



3. Anche in quest'ultima circostanza, tuttavia, non si può dire che Cassirer conducesse un esame serrato del “sistema” crociano, e anzi egli palesemente non teneva conto di quanto Croce – proprio alla fine del *Breviario di estetica* che pure Cassirer ampiamente citava – aveva scritto a proposito delle forme dello spirito che sono “idealmente distinguibili nell'unità”, ma non per questo possono essere separate “tra loro e dall'unità, se non si voglia vederle presto inaridire e morire”<sup>40</sup>. Ancora una volta, insomma, Cassirer preferiva insistere sugli aspetti che più gli parevano paradossali dell'estetica crociana e sui quali – giova ricordarlo – ancora nelle pagine dell'*Essay on Man* non mancava di richiamare l'attenzione, sottolineando come per Croce l'opera dell'artista si esaurisse nel “processo intuitivo”, trascurando del tutto come “per un grande musicista e per un grande poeta i colori, le linee, i ritmi e le parole non sono semplici parti di un apparato tecnico, bensì momenti necessari dello stesso processo produttivo”<sup>41</sup>. In definitiva, se tanto per Cassirer quanto per Croce l'arte è – genericamente – un processo sempre creativo e mai puramente riproduttivo o imitativo<sup>42</sup>, è sulla natura di tale processo, sulla sua articolazione o meno in “generi” e “tecniche” e infine sulla sua stessa collocazione sistematica nei confronti delle altre forme spirituali (*in primis* il linguaggio) a scavarsi un solco profondissimo, rendendo estremamente problematica la comunicazione tra due filosofie che muovono sì dal problema comune dell'*espressione* spirituale, ma per mettere capo ad esiti decisamente diversi e, in fondo, inconciliabili<sup>43</sup>.

40. B. Croce, *Breviario di estetica*, cit., p. 87. Per citare un altro testo che Cassirer conosceva, si veda a questo proposito anche la *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 48, dove Croce insiste sull'implicazione reciproca e sull'unità che è distinzione e sulla distinzione che è unità dei «concetti distinti» del Bello, del Vero, dell'Utile e del Bene.

41. E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., pp. 141-142 (trad. it. cit., pp. 249-250).

42. Le formulazioni di Croce e Cassirer sono, da questo punto di vista, singolarmente simili. Nel saggio *L'arte come creazione e la creazione come fare* (1918) Croce ad esempio scrive: “l'arte [...] non riproduce alcunchè di esistente, ma produce sempre alcunchè di nuovo, forma una nuova situazione spirituale, e perciò non è imitazione, ma creazione” (*Nuovi saggi di estetica*, cit., p. 152). Gli fa eco Cassirer nell'*Essay on Man*, cit., p. 143 (trad. it. cit., p. 251): “Come tutte le altre forme simboliche, l'arte non è la mera riproduzione di una realtà data. È una delle vie che conducono a una visione oggettiva delle cose e della vita umana. Non è imitazione, ma scoperta della realtà” (trad. lievemente modificata).

43. Cfr. su questo punto le esatte osservazioni di G. Matteucci, *Per una fenomenologia critica dell'estetico*, Bologna, CLUEB, 1998, p. 148 n. 70, per il quale le ripetute critiche di Cassirer all'estetica crociana traggono origine dall'esigenza di mettere in questione l'“annullamento della esteticità in senso critico (della modalità e della medialità che essa implica)”. Sulla “incompatibilità” tra Cassirer e Croce, ma in un'ottica diversa da quella qui in questione, si veda pure M. Maggi, *Universalismo e mondo tedesco nella “Kulturphilosophie” di Ernst Cassirer*, posto a introduzione di E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, trad. it. cit., pp. XVI-XVII.

Ad essere perfettamente consapevole di tale diversità era del resto lo stesso Croce, il quale – nella recensione a cui si è già accennato di *Zur Logik der Kulturwissenschaften* – si preoccupò soprattutto di sottolineare l'inadeguatezza del “modo di filosofare” di Cassirer, scrittore sì “dotto e accurato”, ma ancora “legato al mondo tedesco dell'ultimo quarto dell'ottocento e dei primi del novecento” e come molti suoi contemporanei (da Rickert a Windelband all'“arida e matematizzante scuola di Marburg”) non solo privo di pieno “rigore speculativo”, ma anche ignaro dei problemi propri di “una logica della filosofia”<sup>44</sup>. Con un tono vagamente sprezzante, Croce affrontava e rapidamente liquidava i due nodi sui quali Cassirer aveva maggiormente insistito nel suo confronto con la filosofia crociana. Prima di tutto, accusando (a torto) Cassirer di scarsa dimestichezza con i problemi dell'arte e della poesia, Croce ribadiva – nel suo classico stile più assertorio che argomentativo – come il linguaggio fosse “forma intuitiva, musicale e poetica dello spirito”, sicchè la forma linguistica e quella artistica sono esclusivamente espressione e “coincidono di tutto punto”<sup>45</sup>. Sotto questo profilo anche la riabilitazione dei generi artistici e l'utilizzazione dei “concetti stilistici” di Wölfflin (“l'infelice e sgangherata divisione del Wölfflin”) appaiono a Croce come il prezzo pagato da Cassirer a un modo di ragionare astratto e “pseudoscientifico”, incapace di elevarsi al piano propriamente filosofico mettendo da parte la “logica intellettuale tipica della matematica e delle scienze naturali”<sup>46</sup>. Di qui discende, in secondo luogo, l'obiezione di carattere più generale che Croce muove alla *Philosophie der symbolischen Formen*, ancorata a suo avviso a una mera classificazione delle forme spirituali, ciascuna presa per sé e mai pensate, invece, “nella loro eterna genesi e svolgimento e dialettica”. Se Cassirer – così suona la critica molto sommaria

44. B. Croce, *Filosofia tedesca contemporanea*, cit., p. 252. Croce riteneva che solo Emil Lask, lo “scolaro del Windelband”, avesse dato seguito all'esigenza di una “logica della filosofia” avanzata sin dal libro su Hegel e poi svolta nella *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 140-146 (dove l'“ufficio” della filosofia è di definire le categorie proprie di quella specifica “realtà” che è il “pensiero” stesso: sicchè la logica è propriamente “filosofia della filosofia”). Ma a questo proposito vale la pena di ricordare che Cassirer, nel '13, aveva discusso con acutezza la *Logik der Philosophie* di Lask, denunciandone il limite di contrapporre il regno “in sé” del logico alla conoscenza in quanto tale (*Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., pp. 14-15 [trad. it. cit., pp. 11-12]). Su questo punto si veda anche B. Henry, *Cassirer e Croce - un possibile confronto*, cit., pp. 126-133.

45. *Filosofia tedesca contemporanea*, cit., p. 254.

46. Ivi, pp. 252-253.

di Croce – avesse imboccato questa strada, si sarebbe accorto che il mito è solo il lato negativo destinato a dissolversi ad opera della logica e del pensiero, mentre il linguaggio – lungi dal differenziarsi dall'arte – appunto perché forma positiva è in pari tempo “condizione necessaria e [...] strumento del pensare logico”<sup>47</sup>. Un simile errore sarebbe evitabile, nella visione di Croce, se Cassirer tenesse conto del funzionamento della Filosofia dello Spirito, delle sue distinzioni, della sua unità e dello “svolgimento” dialettico che la caratterizza; ma Cassirer – conclude Croce con una valutazione a dir poco ingenerosa – è tutto immerso nella “mentalità professorale tedesca, è prettamente accademico tedesco, non senza angustie nazionalistiche, quantunque la stranezza del caso fa che ora egli sia perseguitato e profugo per accusa di antinazionalismo o di antirazzismo. Il carro della storia passa pesante e crudelmente schiaccia gl'incolpevoli; tuttavia, anche in questi suoi lavori, fatti nell'esilio, egli non ha acquistato il senso vivo della storia e l'intelligenza del suo problema, o meglio, dei suoi problemi, intimamente ripugnanti a ogni ‘scientificismo’”<sup>48</sup>.

Dalla recensione di Croce – breve ma significativo campionario di una serie cospicua di incomprensioni – emerge dunque un giudizio decisamente severo sulla filosofia della cultura cassireriana, in realtà improntato più a una liquidazione del suo impianto che a un esame delle sue articolazioni interne e di quelle questioni di *struttura* che Croce sembra del tutto ignorare. D'altronde l'atteggiamento decisamente negativo di Croce nei confronti di Cassirer è confermato da altre prese di posizione (in verità molto cursorie) presenti in alcune pagine dell'ultimo Croce. Ci riferiamo in particolare alle osservazioni contenute in *La storia come pensiero e come azione* a proposito della *Philosophie der Aufklärung*, che a Croce appariva viziata dall'“errore”, frutto di “mera irriflessione”, di voler difendere l'Illuminismo dall'accusa di antistoricismo: errore tanto più grave se si considera che Cassirer scambierebbe un dato di fatto (la presenza nel XVIII secolo di motivi antiilluministici o di interessi settoriali per la storia) con una questione di principio, ovvero con lo “storicismo” che è appunto “principio logico”, anzi “la categoria stessa della logica, la logicità intesa in modo

---

47. Ivi, p. 253

48. Ivi, p. 255.

adeguato, quella dell'universale concreto"<sup>49</sup>. Insomma, come Croce avrà modo di ribadire altrove, non si tratta di interpretazioni storiografiche, di fonti, di autori o di fatti, e nemmeno di prospettive generali (quelle prospettive che hanno potentemente contribuito alla fortuna delle tesi "antiromantiche" del libro di Cassirer sulla filosofia dell'Illuminismo); si tratta piuttosto di una questione metodologica e, conseguentemente, di un "errore metodologico", ossia del fatto che Cassirer non avrebbe compreso come l'"Illuminismo" sia anch'esso una categoria ideale "e non un fatto o un'epoca storica": considerata come tale, la cultura illuministica non può essere "storicistica", perché una categoria non può essere al tempo stesso un'altra categoria<sup>50</sup>.

Non sappiamo se Cassirer sia venuto a conoscenza di queste obiezioni formulate con sorprendente rudezza; e nemmeno è questa la sede per mostrare come il libro di Cassirer – che certo non voleva essere solo un libro di storia e offriva "una tipologia di schemi concettuali" – abbia comunque esercitato, *pace* Croce, un'influenza profonda e rinnovatrice, nonostante siano molti i motivi che lo rendono oggi obsoleto per gli addetti ai lavori<sup>51</sup>. Occorre però sottolineare che le critiche di Croce ruotano intorno a un punto sul quale – per così dire – i due "programmi filosofici" della Filosofia dello Spirito e della *Filosofia delle forme simboliche* sembrano infine urtarsi senza possibilità di conciliazione. È infatti in nome dell'identità di filosofia e storia che Croce, come si è visto, ritiene di potersi liberare dalla rivalutazione cassireriana del "mondo storico" che l'Illuminismo per primo avrebbe conquistato<sup>52</sup>; ed è proprio da questa identità che Cassirer, per parte sua, sin dal 1913 prende le distanze, nella convinzione di dover reimpostare il problema delle forme spirituali a partire da quelle forme "inferiori" che Croce relegava nell'utile. Il confronto sistematico su questo punto cruciale è tuttavia mancato: certamente da parte di Cassirer, ma in fon-

49. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit. pp. 58, 66.

50. Cfr. B. Croce, *La pretesa rivendicazione del settecento*, "La Critica", XXXIII, 1935, pp. 316-317, poi in *Conversazioni critiche. Serie quinta*, 2a ed. riveduta, Bari, Laterza, 1951, pp. 233-235 (qui p. 235).

51. Cfr. il saggio di H. Dieckmann, *Cassirer interprete del Settecento* (1948), raccolto nel suo volume *Illuminismo e rococò*, trad. it. di A. Pasakowsky e L. Casini, Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 15-37 (ma si veda pure *L'Introduzione* di Paolo Casini, pp. 7-13). Per la posizione di Cassirer nel contesto delle rivalutazioni dello "storicismo" settecentesco operate da Dilthey e Meinecke cfr. anche P. Rossi, *La "rivalutazione" dell'Illuminismo e il problema del rapporto con lo storicismo*, "Rivista critica di storia della filosofia", XII, 1957, pp. 146-174.

52. Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, pp. 263-312 (*La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 277-324).

do anche da parte di Croce, a meno che si voglia considerare come definitiva la pagina della recensione a *Zur Logik der Kulturwissenschaften* sopra ricordata. E forse non sarebbe privo di interesse offrire una sorta di “ricostruzione razionale” di questo confronto mai del tutto esplicitato, magari a partire da un parallelo tra la circolarità delle forme spirituali crociane e il carattere “morfologico” delle forme simboliche di Cassirer, oppure – più specificamente – ipotizzando una possibile risposta di Cassirer alle tesi di Croce sull’eternità delle “quattro” forme spirituali, ovvero sull’impossibilità di “storicizzare le categorie” che – come scrive Croce in nome dello “storicismo assoluto” – non possono essere fatti storici in quanto sono “perpetue creatrici dei fatti della storia”<sup>53</sup>.

Eppure la vicenda di Cassirer “lettore di Croce” (e dell’atteggiamento di Croce nei confronti di Cassirer) non sarebbe illuminata compiutamente se si trascurasse un elemento che accomuna i due filosofi pur nella diversità anche radicale delle loro filosofie o, se si vuole, nella maniera di intendere la filosofia come “idealismo”. A suggerirlo era in fondo lo stesso Croce quando, nella *Storia come pensiero e come azione*, classificava come appartenente al “livello più alto” degli studi sulla teoria della storiografia il volume in onore del 60° compleanno di Cassirer a cui avevano contribuito, sotto il titolo *Philosophy and History*, esponenti eminenti della cultura europea come Léon Brunschvicg e Erwin Panofsky, José Ortega y Gasset e Étienne Gilson (e, tra gli italiani, Guido Calogero e Giovanni Gentile)<sup>54</sup>. Non si trattava solo, da parte di Croce, di un indiretto omaggio alla statura intellettuale di Cassirer, bensì del riconoscimento di un fitto intreccio con il mondo di cultura – prevalentemente tedesco o comunque di lingua tedesca – a cui Cassirer apparteneva e con il quale Croce intratteneva o aveva intrattenuto (e basti pensare proprio ad Aby Warburg) contatti anche personali<sup>55</sup>. Con quel “mondo di ieri” Croce, come del resto Cassirer,

---

53. Cfr. *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 225-226. Sulla prospettiva “dinamica” di Cassirer e sulla possibilità di “storicizzare” le categorie si veda ora Ch. Schmitz-Rigal, *Die Kunst offenen Wissens. Ernst Cassirers Epistemologie und Deutung der modernen Physik*, Hamburg, Meiner, 2002.

54. Cfr. *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, edited by R. Klibansky and H.J. Paton, Oxford, Clarendon Press, 1936 (e si veda B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 293 e n. D).

55. Sul “bravo Warburg”, “tutto pieno di fede nel lavoro” e la cui morte costituiva “una vera perdita per gli studi”, cfr. la lettera di Croce a Vossler del 22 novembre 1929 pubblicata in *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, cit., p. 335. Un giudizio non dissimile compare anche in B. Croce, *Dieci conversazioni con gli alunni dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 15.

manteneva un rapporto estremamente complesso, fatto di assimilazioni, prestiti, scambi, ma pure di stimoli, letture selettive e polemiche non sempre equanimi, che sarebbe importante sondare in tutte le sue diramazioni, attraverso i molti decenni che vanno dalla fine dell'Ottocento al crollo della Repubblica di Weimar<sup>56</sup>. A dispetto di tutte le differenze profonde e persino inconciliabili sotto il profilo filosofico, su *questo* terreno Croce e Cassirer rimanevano vicini uno all'altro più di quanto non sembri a prima vista, giacché “lo sfondo storico” comune era costituito – per vie diverse e con le debite distinzioni – “dall’eredità e dalla sopravvivenza della grande cultura di lingua tedesca, universitaria e meno, del periodo che va (all’incirca) dal 1870 al 1914 o 1921, o se si vuole al 1930”, nonostante “già negli anni del dopoguerra l’involutione comincia[ss]e a mostrare i suoi segni”<sup>57</sup>. E in fondo non è un caso che entrambi, Cassirer e Croce, avessero trovato nell’opera e nella poesia di Goethe nei “cupi giorni della [prima] guerra mondiale [...] lenimento e rasserenamento”<sup>58</sup>; e neppure è un caso che entrambi, quando sull’Europa incombevano ormai le ombre del nuovo conflitto, avvertissero nell’eredità della “Germania che abbiamo amato” e nell’opposizione a ciò che emblematicamente era annunciato nel discorso di Rettorato di Martin Heidegger un fermo punto di orientamento sotto il profilo etico-politico<sup>59</sup>.

Anzi, forse è proprio su questo terreno che il dialogo a distanza tra Cassirer e Croce avrebbe potuto riaprirsi. Sarebbe stato con ogni probabilità un confronto tra la “scoperta” crociana della dimensione della

56. Molti materiali interessanti a questo proposito sono offerti da D. Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 61-131. Sul fronte strettamente filosofico cfr. S. Poggi, *L'estetica di Croce e la filosofia tedesca*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Roma, Editori Riuniti, 1993, pp. 37-74.

57. D. Cantimori, *Storici e storia*, Torino, Einaudi, 1971, p. 356.

58. B. Croce, *Goethe*, 4a ed. Bari, Laterza, 1946, vol. I, p. VII. Sulla posizione di Cassirer di fronte alla Prima Guerra Mondiale e il suo rapporto con Goethe rinvio al mio *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, Olschki, 1996, specie p. 47.

59. Cfr. B. Croce, *La Germania che abbiamo amato* (1936), poi in *Pagine sparse*, vol. II, Bari, Laterza, 1960, pp. 510-520. Sulla prolusione rettorale di Heidegger, che “disonora” la filosofia e costituisce “un male anche per la politica, almeno futura”, cfr. *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, cit., pp. 361-362 (lettera di Croce del 9 settembre 1933). Per parte sua, nell’esilio americano Cassirer scriverà una pagina emblematica per denunciare – citando espressamente Spengler e Heidegger – le “fosche predizioni circa il declino e l’inevitabile distruzione della cultura umana”, sottolineando come l’“esser-gettato-nel mondo” heideggeriano privasse la filosofia del suo “dovere” nei confronti della vita individuale e sociale dell’uomo (*Philosophy and Politics*, in *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, edited by D. Ph. Verene, New Haven and London, Yale University Press, 1979, p. 230; *Filosofia e politica*, in *Simbolo, mito e cultura*, trad. it. di G. Ferrara, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 233-234).

vitalità che minacciava di scompaginare l'architettura ben squadrata delle forme dello Spirito e la "scoperta" cassireriana, in fondo non meno drammatica, di come il mito potesse risorgere nel XX secolo sotto la forma di mito politico, nella sua esplosiva connessione con la tecnica e nella sua funzione organica di supporto al regime hitleriano. Sarebbe stato, in altri termini, un confronto su ciò che *entrambe* le "filosofie dello spirito" avevano a lungo esorcizzato: il problema del male, del negativo, della forza dell'irrazionale che irrompe nel dominio della ragione, della vita che si rivolta contro la forma anziché alimentarla progressivamente. E dallo sfondo di questo possibile confronto potrebbe emergere sempre più – nell'ultimo Cassirer come nell'ultimo Croce – la consapevolezza della dimensione etica o etico-politica, come dimensione entro la quale una visione non "scolastica", ma interamente "mondana" della filosofia deve sempre collocarsi: "mentre conformavamo i nostri sforzi al concetto scolastico della filosofia, immersi nelle sue difficoltà fino a restare imprigionati nelle sue sottigliezze, troppo spesso abbiamo perso di vista l'autentico concetto della filosofia nel suo nesso con il mondo. Ma oggi non possiamo più tener chiusi gli occhi dinanzi al pericolo che ci minaccia"<sup>60</sup>. Sono parole – è lecito presumere – che anche Croce avrebbe sottoscritto, rivedendo forse il suo giudizio sul carattere accademico della filosofia di Cassirer e schierandosi al suo fianco nella "continua vigilanza e lotta armata" contro il pericolo che la civiltà possa ricadere nel "mondo della barbarie"<sup>61</sup>. Come ha scritto una volta Livio Sichirollo, "negli anni Venti, quando la cultura tedesca innalzava inni alla notte, alla fine della storia e al ritorno alle origini (inni che non si sono del tutto spenti, e trovano ora echi in casa nostra), l'opera di Cassirer voleva essere un avvertimento prima che una lezione"<sup>62</sup>. Al di là di divergenze che neanche la considerazione retrospettiva può colmare, almeno su questo terreno Cassirer e Croce avrebbero potuto incontrarsi.

MASSIMO FERRARI

60. E. Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie* (1935), in *Symbol, Myth and Culture*, cit., p. 60 (*Il concetto di filosofia come problema filosofico*, in *Simbolo, mito e cultura*, trad. it. cit., p. 70).

61. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 235.

62. L. Sichirollo, *Perché parlate così poco di Cassirer?*, in *Orbita dicta. Profili schede interventi*, Urbino, Edizioni Quattro Venti, 1990, p. 146.





SUGGERZIONI ORIENTALI:  
LA SALA EGIZIA DI VILLA GAROVAGLIO-RICCI

La civiltà egizia è certamente una delle più affascinanti tra quelle nate nel bacino del Mediterraneo. I maestosi e straordinari monumenti, lo sviluppo tecnologico, certi aspetti della vita quotidiana, le credenze e i rituali hanno da sempre suscitato grande interesse, non solo degli studiosi, ma anche da parte di una vasta cerchia di ammiratori. Basti uno sguardo d'insieme al folto novero dei "visitatori": i primi furono i Greci (Omero, Ecateo di Mileto, Erodoto, Platone) che nelle loro opere riportarono descrizioni e giudizi molte volte di estrema utilità per la moderna ricostruzione storica; poi vennero i romani, come dei veri e propri dominatori, che trasportarono a Roma ben tredici obelischi ed un ingente numero di statue e manufatti per abbellire le dimore e i giardini degli imperatori e dei patrizi, anche se non mancarono studiosi della levatura di Plinio il Vecchio; nel Medioevo numerosi pellegrini diretti in Terra Santa passarono per l'Egitto ed ammirarono soprattutto le piramidi in cui alcuni vollero riconoscere i celeberrimi granai di Giuseppe del racconto biblico! Nel Rinascimento molti viaggiatori, esploratori e studiosi visitarono il paese del Nilo, rinnovando l'interesse per le antiche civiltà e, sulla scia della filosofia neoplatonica, molti si cimentarono nella difficile impresa del decifrare la scrittura geroglifica, che si realizzò solo nel 1822 da parte del giovane, geniale e colto, Jean-Francois Champollion.

Con la passione del viaggio crebbe l'interesse per il reperto archeologico, che nell'Ottocento vide schiere di amatori – sotto la spinta dei sempre più frequenti e spettacolari ritrovamenti archeologici – attratti dal fascino lontano, dalla valenza simbolica, dai risvolti scientifici evocati dai pezzi antichi<sup>1</sup>. A questo ultimo aspetto deve ascrivere l'interesse che mosse Alfonso Garovaglio a costituire nella sua villa di Loveno una straordinaria raccolta di reperti<sup>2</sup>, la cui varietà ben testimo-

---

1. Proprio a Bellagio, sulla riva opposta a Loveno, il conte Francesco Melzi d'Eril – all'epoca Vicepresidente della Repubblica Cisalpina –, aveva avuto in dono da Napoleone, come segno di stima, al ritorno della Campagna d'Egitto una statua in granito "a cubo" di un dignitario egizio e una pregevole scultura della dea leonessa Sekhnet, ancora oggi visibili nel giardino della villa.

2. Per un'idea sulla collezione si rimanda a *La collezione egizia del civico museo archeologico di Como*, a cura di Maria Cristina Guidotti e Enrichetta Leosopo, Como 1994.

nia la misura e l'ampiezza degli interessi e delle curiosità di questo eclettico personaggio<sup>3</sup>.

Egli, una volta tornato dal suo avventuroso viaggio lungo il Nilo del 1869, in compagnia dell'amico Pippo Vigoni, decise di trasformare una sala della villa sul lago di Como in un prezioso scrigno in stile egizio<sup>4</sup>, quasi fosse una "Wunderkammer", o camera delle meraviglie, al fine di custodire, esporre e soprattutto studiare i suoi numerosi reperti tra cui la celeberrima mummia della sacerdotessa tebana Isiuret (Iside la grande), suonatrice di sistro e cantatrice di Amon di cui Garovaglio aprì, all'indomani dall'acquisto, l'involucro del sarcofago e sfasciò le bende che l'avvolgevano.

Per la sala, Garovaglio scelse un criterio espositivo razionale e suggestivo insieme, poiché volle uno stretto rapporto tra contenente e contenuto, tra gli oggetti e la decorazione della sala; nulla doveva essere lasciato al caso in quel suggestivo gioco scenografico. Le vetrine infatti vennero realizzate con cornici intagliate, dette "a gola egizia" in ripresa delle cornici degli antichi portali che, con i loro colori ancora vivaci e brillanti dovevano impressionare grandemente i visitatori. E proprio in risposta all'interesse per gli antichi portali presenti in tutti i templi nella valle del Nilo e per le porte decorate delle tombe, il nostro collezionista decise di dipingere le pareti, il soffitto, le cornici della porta d'ingresso e delle finestre della sala a vivaci colori per emulare la tecnica delle antiche maestranze e creare una degna impaginazione per i suoi preziosi reperti.

La fonte che gli suggerì, con gran precisione di dettagli, la composizione della stanza fu sicuramente il testo *L'archéologie égyptienne* scritto dal famoso egittologo Maspero<sup>5</sup>. In esso è infatti riprodotta e descritta minuziosamente la stanza del re della piramide a gradoni

---

3. La grande curiosità e passione per la storia e i monumenti egizi di Alfonso Garovaglio sono ben documentate dai libri presenti nella sua biblioteca, come le opere di famosi studiosi dell'epoca, tra cui Mariette, Vassalli, Schiaparelli e Maspero, volumi tutt'ora conservati nella biblioteca del museo Gioivo di Como. Per la conoscenza del personaggio è strumento fondamentale il recentissimo *Inventario del Fondo Alfonso Garovaglio*, realizzato e presentato alla fine del 2002 dai Musei Civici di Como.

4. Non esente da questa idea fu certamente la gran moda – nata all'indomani della spedizione del 1798 di Napoleone Bonaparte in Egitto, e perdurata per tutto il secolo XIX – di allestire nelle grandi dimore dell'epoca una sala egizia e di acquistare i celebri mobili impero detti *Retour d'Égypte* per i loro richiami e decori in stile egittizzanti.

5. *L'archéologie égyptienne / par G. Maspero...*, Paris 1887.

di *Saqqara* (la prima piramide della storia egizia) costruita dal leggendario architetto, poi divinizzato, Imhotep attorno al 2630 a.C. per il faraone Zoser della III dinastia. Certamente la visita alla piramide dovette molto colpire Garovaglio, tanto da sceglierla come modello per il progetto di allestimento del suo museo privato di Lovenjo. È interessante notare che egli non si limitò solamente a farne copiare il soffitto stellato di un intensissimo color blu punteggiato di stelle molto brillanti della piramide, ma volle riprodurne minuziosamente nell'architrave della porta d'entrata il titolario reale dello stesso sovrano: *Neterikhet Zoser*, re dell'Alto e Basso Egitto. Nelle cornici laterali fece invece realizzare sei *Serekh*, (raffigurazioni della facciata del palazzo reale) sovrastati dal falco *Horus*, (emblema del faraone vivente, figlio di Osiride, signore dell'aldilà) con all'interno il nome proprio (il primo di cinque) del sovrano *Neterirkhet*; per ottenere maggiore impatto sul visitatore, lo studioso fece poi curiosamente aggiungere all'architrave un disco solare alato, simbolo di protezione, incoronato da due urei, i cobra reali. E per arricchire ulteriormente la decorazione della sala, al di sotto del soffitto fece dipingere una fascia con le due divinità dinastiche dell'Alto e Basso Egitto ovvero avvoltoi molto stilizzati (*Nekhbet*), reggenti uno scettro e delle coppie di cobra (*Uaet*), che racchiudono un falso cartiglio, un tipo di decoro che Garovaglio vide riprodotto nel celeberrimo libro *Description de l'Égypte*, curato da Dominique-Vivant Denon all'indomani della spedizione francese in Egitto, poiché esiste una puntuale rispondenza fra le tavole disegnate dai *savant* francesi (incaricati di studiare e riportare disegni e ricerche sull'intero paese al seguito dell'armata napoleonica) e i decori della villa.

Ma il nostro appassionato collezionista aggiunse un tocco personale. Mise all'interno dei cartigli sormontati da piume ai lati degli avvoltoi i primi due nomi *Tuthmes*<sup>6</sup> e *Menkheperra*<sup>7</sup> del potentissimo faraone *Tuthmosi III* della XVIII dinastia, grande sovrano e conquistatore, vissuto a metà del XV secolo a.C., di cui lo studioso possedeva alcuni scarabei iscritti con la titolatura reale.

---

6. Tutmosi, generato da Toth.

7. Stabile è la manifestazione di Ra.

Oltre alle decorazioni di minor grandezza con decori geometrici e a fiori di loto e boccioli di papiro rovesciati, è interessante analizzare l'ornato che circonda le tre finestre che si affacciano sul giardino della villa. Ad un primo sguardo, osservando i geroglifici stentati e goffi si potrebbe ipotizzare la totale invenzione delle scritte ed invece si tratta – ad eccezione degli architravi di assoluta fantasia – di testi con titolature sacerdotali. Dalla prima alla terza finestra l'analisi delle formule si fa sempre più difficile e complessa; probabilmente il decoratore incaricato, all'inizio ligio e accurato nel riprodurre i segni geroglifici, arrivato all'ultima finestra, forse per stanchezza o per mancanza di modelli, sembra aver dato sfogo alla sua fantasia d'artista ed elaborato una propria scrittura, modificando quasi totalmente i segni in precedenza copiati. Nella parte a destra della prima e della seconda finestra entrando si legge: “*all'Osiride, sacerdote di Amon, generato dal primo sacerdote di Amon, Sheshonq*” e in quella sinistra della prima: “*parole dette da Ra-Harakhti<sup>8</sup>, Horus dei due orizzonti, dio grande che presiede tutti gli dei.*” Nella parte sinistra della seconda vi è una leggera variazione, si legge infatti: “*dio grande, colui che presiede gli dei, parole dette da Ra-Harakhti, egli dà la pace.*” Iscrizioni del genere erano molto comuni nell'Egitto faraonico. Ogni oggetto o rilievo riportava un'iscrizione relativa ad un dio, al re o ad un personaggio, nel nostro caso un sacerdote, con i titoli relativi alla sua professione, oltre alle solite formule di offerta, e probabilmente fu proprio uno di questi oggetti la fonte dell'iscrizione. Per completare poi la scenografia della sala sulla parete lunga fu riprodotta in modo molto stilizzato una tipica barca nilotica mentre il pavimento fu ornato da un occhio *udiat*, simbolo d'integrità, iscritto in una piramide.

Definirei quindi molto interessante per l'evoluzione del gusto, e come testimonianza dell'interesse di un gran collezionista di archeologia, quale era Garavaglio, la sala egizia di Loveno, anche se mi preme aggiungere che la sua decorazione risulta qualitativamente poco riuscita a causa dei suoi rigidi e maldestri e a volte fantasiosi segni geroglifici. Manca quella freschezza e quella plasticità di forme

---

8. Dio solare, identificato col primordiale dio creatore Atum.

che si ammirano sulle rive del Nilo, anche se l'artista ha saputo ugualmente evocare attraverso palesi rimandi la magica atmosfera egiziana.

SOLANGE ZANNI



GRANDE DESIDERIO DI UN PICCOLO MONUMENTO.  
NOTE PER IL RESTAURO DI UN ANFORA MARMOREA  
NEL PARCO MYLIUS-VIGONI

*...grandissimo è il desiderio di mia moglie che il piccolo monumento  
alla memoria della povera Teresina, possa essere eretto e allestito qui...*

(Enrico Mylius a Giovanni Servi, Loveno 7 ottobre 1848)

Di Teresa, terza figlia di Ignazio Vigoni e Luigia Vitali Mylius, nata nel 1844 e prematuramente scomparsa nel 1848, restano poche tracce, per lo più ritratti; un primo piano a carboncino e biacca<sup>1</sup>, un altro, molto simile al primo, nel singolare collage che raccoglie i volti dei componenti della famiglia<sup>2</sup>, e soprattutto un intenso e drammatico ritratto in un dagherrotipo di Perraud<sup>3</sup>. Qui la bambina appare chiaramente ammalata e molto più eloquenti delle cronache familiari dell'epoca sono quel suo appoggiarsi al petto della madre, lo sguardo profondo e dolente, la sottile collana di corallo<sup>4</sup>, la mano abbandonata in quella della genitrice. Si tratta di un piccolo e prezioso ritratto, in una cornice in velluto verde, destinato certamente ad una sfera privata, ad una contemplazione personale, come d'altronde una tecnica tanto stupefacente quanto delicata come la dagherrotipia pretendeva. Per il comune ricordo venne invece eretto nel parco della villa di Loveno un monumento in marmo, di piccole dimensioni, posto sullo sperone roccioso a poca distanza dal tempietto neoclassico dedicato alla memoria di Giulio Mylius; un luogo suggestivo, ma troppo esposto alle intemperie, che nel corso degli anni hanno pesantemente intaccato il manufatto, fino a renderne necessario il restauro che oggi finalmente ne restituisce identità e significati.

Da una lettera scritta da Enrico Mylius all'amico pittore Giovanni Servi<sup>5</sup> si apprendono molti particolari sulla genesi del monumento,

1. Raccolte d'Arte Villa Vigoni, num. inv. G 615.

2. G. Servi, *Ritratto della famiglia Mylius Vigoni con amici*, Raccolte d'Arte Villa Vigoni, num. inv. D 55.

3. Fototeca storica Villa Vigoni, F 137.

4. Fin dagli antichi lapidari al corallo erano attribuite un'infinità di virtù – chi lo portava era sicuro nei viaggi, invincibile in battaglia, protetto dai morsi delle vipere... – che ne facevano un amuleto tra i più potenti; nella tradizione popolare cristiana per forma e colore venne idealmente associato alla salvifica Passione di Cristo e caricato di una valenza guaritrice e protettiva.

5. Sabato, 7: Ottobre 1848 in Loveno. Carissimo amico Servi, Le tue a me ben grate lettere del 4: e del 5: mi

primo fra tutti la datazione, che fu l'autunno del 1848, poco tempo dopo la scomparsa della piccola Teresa. La committenza giunse da Federica Schnauss, moglie di Enrico, spinta da un forte sentimento verso la sfortunata bambina (con la quale non aveva alcun vincolo familiare, ma che amava – così come tutti i figli di Ignazio e Luigia<sup>6</sup> – profondamente) e dal sincero desiderio di consolare gli affranti genitori, come chiaramente appare dal testo della lettera<sup>7</sup> e dell'epigrafe, composta dalla stessa Federica, tradotta e rielaborata in lingua italiana da Giovanni Servi e da Carlo Zardetti, erudito e all'epoca direttore del Gabinetto Numismatico di Milano. Il nome dello scultore non è noto, ma l'ideazione del monumento si deve allo stesso Giovanni Servi che scelse una tipologia piuttosto comune all'epoca: un'anfora<sup>8</sup>, con anse e coperchio posta su un alto basamento, con cornici aggettanti e profilate e iscrizioni su due dei lati<sup>9</sup>. Si tratta di una composizione assai semplice che tuttavia cela un forte significato simbolico, poiché secondo la tradizione cristiana, mutuata direttamente da credenze ancora più antiche, l'anfora è simbolo di vita, ed in particolare per il credente, di vita eterna. Il ricordo del dolore è quindi unito alla più grande speranza cristiana; alla morte – come già accaduto in termini altissimi nel cenotafio di Giulio con i bassorilievi di Marchesi e Thorvaldsen – viene contrapposta l'idea di una vita infinita. Ed è ancora questo doppio re-

---

giunsero assieme ambedue ieri – e ti ringrazio per tutta la comunicazione in esse contenute, limitandomi a risposta breve, nella speranza di vederti in persona fra non molto, e di poter in allora più ampiamente soddisfare a reciproci e concordi n.ri desideri – mia moglie è dell'iscrizione proposta: alla memoria/ di T.V./ nata il .../ morta .../ con l'aggiunta in *pochissime parole* della dedica a disposizione da F.M. secondo quello che da te e dall'amico Zardetti (che vorrai in quest'occasione salutare anche in mio nome) verrà giudicato opportuno, od adattato alla circostanza e con piena facoltà anche di tralasciar questa aggiunta in mancanza di congruo spazio, o per altro giudizioso motivo – il carattere o le lettere dell'iscrizione però riteniamo le solite WOHL DIR OBGLEICH ecc... (Archivio Storico Villa Vigoni, Faldone Enrico Mylius, 7 ottobre 1848).

6. Non esisteva infatti un vero e proprio legame familiare tra i Mylius e i Vigoni, eppure le due famiglie vissero come se questo effettivamente sussistesse, ed il rapporto che si instaurò tra i piccoli Vigoni e l'ormai anziana coppia tedesca è certamente paragonabile a quello tra nonni e nipoti.

7. [...] grandissimo è il desiderio di mia moglie che il piccolo monumento alla memoria della povera Teresina, possa essere eretto e allestito qui, ancora durante la dimora dei genitori e godrebbe anticipatamente nella speranza di siffatta esecuzione.. (Archivio Storico Villa Vigoni, Faldone Enrico Mylius, 7 ottobre 1848).

8. Recante l'iscrizione: ALLA MEMORIA/ DI/ TERESA VIGONI/ NATA IL 24 MARZO 1844/ MORTA IL 19 LUGLIO 1848/ FEDERICA MYLIUS N. SCHNAUSS./ D.

9. Del testo colpisce il voluto bilinguismo, che suggella con ancora maggiore intensità il forte legame tra le due famiglie. WOHL DIR, OBGLEICH ENTKNOSPET KAUM/VON ERDENLUST UND SINNESTRUM/VON SCHMERZ UND WAHN GESCHIEDEN/DU SCHLAEFST IN RUH; WIR WANKEN IRR UND UNSTAET BANG IM WELTGEWIRR/UND HABEN SELTEN FRIEDEN – QUAGGIUSO APPENA TU QUAL FIOR SBOCCIATA/ DAI BUGIARDI DILETTI DELLA TERRA/ GIÀ LIBERA E DAL PIANTO AVVENTURATA/ [SO]RVOLI AL CIELO OVE IL DESIR NON ERRA/ TU DORMI IN PACE IN QUESTO BASSO MONDO/ NOI CI VOLGIAMO ERRANTI PELLEGRINI/ DOVE POSA NON AVVI E SOLO IL PONDO/ CI PREME D'ANGOSCIOSI ASPRI DESTINI.



gistro di lettura che traspare dalle illustrazioni coeve del monumento; un disegno mostra i bambini Vigoni intenti a decorare la scultura in memoria della sorella con fiori e piante<sup>10</sup>; un acquerello presenta in primo piano i fratelli Vigoni – Giulio, Enrichetta e Giuseppe – intenti alle loro attività, con libri, disegni e giochi, ed in secondo piano i genitori accanto al monumento, ornato da una ghirlanda fiorita<sup>11</sup>, in un ritratto a carattere squisitamente familiare ove Teresa non poteva mancare. Con il restauro del monumento a Teresa – e la contemporanea recuperata leggibilità dell'epigrafe manzoniana posta sul cenotafio di Giulio<sup>12</sup> – il parco Mylius Vigoni si è pienamente riappropriato della propria vocazione originale di scrigno delle memorie, vocazione che unita alle suggestioni paesaggistiche e alla ricchezza botanica, contribuisce a farne uno dei luoghi più suggestivi del lago di Como.

SERENA BERTOLUCCI

---

10. G. Servi, *I bambini Vigoni rendono omaggio al monumento della sorella Teresa*, Raccolte d'Arte Villa Vigoni, num. inv. G 9.

11. G. Servi, *Ritratto di famiglia nel parco*, Raccolte d'Arte Villa Vigoni, num. inv. D 57.

12. Cfr. S. Bertolucci - G. Meda, *Spigolature Manzoniane*, in "Villa Vigoni Comunicazioni / Mitteilungen", 3,1, Aprile 1999, pp. 7-16.



DIE NEUESTEN PUBLIKATIONEN DER VILLA VIGONI/  
*LE RECENTI PUBBLICAZIONI DI VILLA VIGONI*

Auf diesen Seiten weisen wir auf die neuesten – zum Teil noch im Druck befindlichen – Publikationen der Villa Vigoni hin. Wir wünschen uns, dass sie bei unseren Mitgliedern und Freunden auf reges Interesse stoßen. Für eventuelle Bestellungen bitten wir, das Tagungssekretariat der Villa Vigoni zu kontaktieren.

*Segnaliamo in queste pagine le pubblicazioni più recenti – o ancora in corso di stampa – di Villa Vigoni. Ci auguriamo che esse suscitino vivo interesse presso soci e amici, che potranno rivolgersi all'ufficio segreteria convegni per l'acquisto delle copie.*

**Villa Vigoni** hrsg. von/ a cura di S. Bertolucci und/e G. Meda Riquier, Como 2002.

Eine Neuauflage des Villa Vigoni-Kurzführers, der Struktur und Tätigkeit des Deutsch-Italienischen Zentrums schildert und eine kunstgeschichtliche Einführung zum Besuch der beiden Hauptgebäude des Zentrums liefert: Villa Mylius-Vigoni mit romantischem Park und Villa Garovaglio Ricci. Auch die für die Geschichte der Villa Vigoni wichtigen Personen werden vorgestellt. Eine Reihe von Abbildungen illustriert den gesamten Gebäudekomplex mit seinen wertvollen Kunstwerken nach Abschluss der von der Bundesrepublik Deutschland durchgeführten aufwendigen Restaurierungsarbeiten.

*Si tratta di una nuova edizione della breve guida a Villa Vigoni, che vuole nello stesso tempo essere uno strumento per illustrare le strutture e le attività del Centro Italo-tedesco in esse ospitato e una introduzione storico-artistica alla visita dei due edifici principali che lo compongono – villa Mylius Vigoni, con il suo parco romantico, e villa Garovaglio Ricci, senza dimenticare i principali protagonisti delle vicende che vi hanno avuto luogo. Una ricca serie di illustrazioni presenta l'intero complesso e le prestigiose opere d'arte qui conservate al termine degli impegnativi lavori di restauro, realizzati dalla Repubblica Federale di Germania.*

***Villa Mylius Vigoni. Un microcosmo tra passato e futuro.*** CD Rom, 2002.

Diese Kombination aus Bild, Musik und Text stellt die Forschungsergebnisse des unter Leitung von Prof. Rita Colantonio in Zusammenarbeit mit der Universität Ancona und mit der Villa Vigoni realisierten Projekts "Per un Osservatorio culturale" vor. Mit Themen wie der historischen, kulturellen und künstlerischen Dimension der ländlichen Ökosysteme und der ländlichen Raumordnung ist ein reichhaltiges und interessantes Forschungsprojekt entstanden, das den CD-Rom-Nutzern verschiedene Entdeckungspfade für den Mikrokosmos des Eigentums Mylius-Vigoni vorschlägt, das vom Mäzen, Philanthrop und Unternehmer Heinrich Mylius aufgebaut wurde und sich im Lauf der Zeit zu einem bedeutenden kulturellen und wissenschaftlichen Knotenpunkt entwickelt hat.

*Questo ipertesto raccoglie i risultati della ricerca Per un Osservatorio culturale realizzata sotto la direzione della professoressa Rita Colantonio con il contributo dell'Università di Ancona e di Villa Vigoni. Su tematiche quali la dimensione storica, culturale, artistica, degli ecosistemi rurali e dell'assetto territoriale, si è sviluppata una ricca e interessante ricerca che offre a chi consulta il Cd diversi itinerari di lettura alla scoperta del particolare microcosmo costituito dalla proprietà Mylius Vigoni, generato dalla personalità di Enrico Mylius – mecenate, filantropo e industriale – e sviluppatasi lungo gli anni fino ad essere oggi nodo culturale e scientifico di rilievo.*

***Nietzsche, Illuminismo, Modernità,*** hrsg. von/a cura di Carlo Gentili, Volker Gerhardt und/e Aldo Venturelli, Collana di Villa Vigoni - Studi italo-tedeschi, Firenze Olschki, 2003.

Der Band versammelt die Beiträge einer Tagung, die von der Villa Vigoni zusammen mit der DFG, der Universität Bologna und zahlreichen weiteren europäischen Universitäten im Jahr 2000 aus Anlaß des 100. Todesjahres des Philosophen veranstaltet wurde. Seit der kritischen Ausgabe von Nietzsches Werk – die sich, wie bekannt, den italienischen Wissenschaftlern Giorgio Colli und Mazzino Montinari verdankt – war (und ist) die Nietzsche-Forschung stets eine fruchtbare

Terrain des interkulturellen Dialogs zwischen Italien und Deutschland. Im Laufe der Zeit sind interdisziplinäre Studiengruppen entstanden, die entscheidend dazu beigetragen haben, das *New Nietzsche*-Bild herauszuarbeiten, also jene Neubewertung von Nietzsches Denken, die inzwischen längst ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die zeitgenössische Philosophie auf internationalem Niveau geworden ist. Nicht von ungefähr hat die Villa Vigoni sich diesem Themenfeld seit 1990 mit Tagungen und Diskussionsrunden zugewandt. Die zahlreichen Beiträge des hier anzuzeigenden Tagungsbandes rekonstruieren zum einen Nietzsches Verhältnis zur Tradition der Aufklärung und seine besondere Auffassung von der Beziehung zwischen Aufklärung, Romantik und Dekadenz; zum anderen werden die spezifischen Formen untersucht, in denen in seinem Denken die *Dialektik der Aufklärung* zum Ausdruck kommt. Dies bietet den Anlaß zu einer allgemeineren Betrachtung des Beitrags, den Nietzsche zur Herausbildung des philosophischen Diskurses der Moderne geleistet hat. Vor diesem Hintergrund versteht sich der Band durchaus auch als ein *Labor* des philosophischen Experiments, das sich den besonders wichtigen, eigenständigen Richtungen der zeitgenössischen philosophischen Debatte in Deutschland und Italien öffnet.

*Il volume raccoglie gli atti di un Convegno, che Villa Vigoni ha organizzato in stretta collaborazione con l'Università di Bologna, la DFG e un esteso network di università europee in occasione del centenario della morte del filosofo nell'autunno 2000. A partire dalla nuova edizione critica delle opere di Nietzsche, avviata – come è noto – da due studiosi italiani, Giorgio Colli eazzino Montinari, la Nietzsche-Forschung ha rappresentato un terreno assai proficuo nel dialogo interculturale tra Italia e Germania; si sono infatti formati articolati gruppi di ricerca interdisciplinari tra studiosi dei due Paesi, che hanno fornito un contributo di grande rilievo all'affermarsi di quel New Nietzsche, di quella nuova immagine del pensiero nietzscheano che rappresenta ormai da anni a livello internazionale un punto di riferimento del dibattito filosofico contemporaneo. Per questo fin dal 1990 Villa Vigoni ha più volte dedicato attenzione a questo settore di studi con incontri, seminari e convegni. I numerosi studi raccolti in questo volume per un verso ricostruiscono il rapporto di*

*Nietzsche con la tradizione illuminista e la sua peculiare concezione del rapporto tra illuminismo, romanticismo e decadenza; per altro, attraverso l'indagine delle peculiari forme che la dialettica dell'illuminismo assunse nel suo pensiero, il confronto con Nietzsche diviene l'occasione per una più generale riflessione sul suo originale contributo all'instaurarsi di un discorso filosofico della modernità. Sotto questo aspetto il volume si configura come un laboratorio di sperimentazione filosofica, aperto ad alcune delle tendenze più significative e originali del dibattito filosofico contemporaneo in Italia e Germania.*

***Deutsche Kulturpolitik in Italien. Entwicklungen, Instrumente, Perspektiven. Ergebnisse des Projektes "ItaliaGermania"***, hrsg. von/ a cura di Bernd Roeck, Charlotte Schuckert, Stephanie Hanke und/e Christiane Liermann, Reihe der Villa Vigoni Band 14, Tübingen, Niemeyer 2002.

In einer Zeit der Globalisierung und der Nivellierung nationaler Strukturen durch Großorganisationen wie die Europäische Union kommt der Kulturpolitik als Faktor der Identitätsstiftung herausragende und mit Sicherheit weiter wachsende Bedeutung zu. Italien hatte für die deutsche Kulturpolitik immer einen besonderen Stellenwert, was sich etwa an der Vielzahl der mit der Vermittlung deutscher Kultur in Italien beauftragten Institutionen ablesen läßt. Das vorliegende Buch gibt eine Einführung in die Geschichte der kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und Italien und führt in die rechtlichen Grundlagen der deutschen Kulturpolitik in Italien ein. Es wird gezeigt, mit welchen Vorurteilen und nationalen Stereotypen sich die deutsche Kulturpolitik in Italien auseinandersetzen hat, wo also Aufgaben und Herausforderungen für die Zukunft liegen. In einem ausführlichen Dokumentationsteil werden die zentralen kulturvermittelnden Institutionen der Bundesrepublik in Italien vorgestellt.

*In tempi di globalizzazione e livellamento di strutture nazionali da parte di organizzazioni sovranazionali come l'Unione Europea, la politica culturale assume, quale fattore della creazione di identità, un ruolo rilevante e sempre maggiore. Per la politica culturale tedesca l'Italia ha sempre rivestito una particolare importanza, come si dedu-*

*ce dalle numerose istituzioni che svolgono funzione di mediazione della cultura tedesca, presenti nel nostro Paese. Il libro offre una introduzione alla storia delle relazioni culturali tra Germania e Italia e ai fondamenti giuridici della politica culturale tedesca in Italia. Vengono altresì analizzati i pregiudizi e gli stereotipi nazionali, con i quali si è dovuta confrontare la politica culturale tedesca in Italia e anche i compiti e le sfide per il futuro, che la attendono. In un dettagliato apparato documentario sono riportate le più importanti istituzioni di mediazione culturale della Repubblica Federale di Germania operanti nelle regioni italiane.*

S. Bertolucci - G. Meda Riquier, ***Il luogo della memoria. Storia artistica e sociale del piccolo cimitero di Loveno***, Collana Localia, II, Como, 2003.

Der Friedhof von Loveno kann – wenn auch im kleinen Maßstab – als Monumentalfriedhof bezeichnet werden: Ädikulä, Grabmale und Skulpturen sowie die Repräsentativfunktion, die der Friedhof von Anfang an besaß, rechtfertigen diese Bezeichnung. Der Friedhof spiegelt auch die Geschichte von deutschen, italienischen, katholischen und protestantischen Familien und Persönlichkeiten wider, die während der letzten 150 Jahre das Leben der kleinen larianischen Ortschaft geprägt und zudem auch eine beachtliche Rolle in der lombardischen Realität gespielt haben.

*Il cimitero di Loveno può essere definito, seppur in dimensioni ridotte, un vero e proprio di cimitero monumentale e tale deve essere considerato per la presenza di edicole, monumenti funebri e sculture e per la funzione rappresentativa che gli fu assegnata fin dal momento della sua edificazione. Il luogo racconta anche la storia di famiglie e persone – italiane e tedesche, cattoliche e protestanti – che durante gli ultimi 150 anni non solo hanno animato la vita del piccolo borgo lariano, ma hanno anche giocato un ruolo non trascurabile nella realtà lombarda.*





## ABSTRACTS

Wir hoffen, daß die beigefügten *abstracts* dem Leser den Zugang zu den Texten erleichtern. Bei Bedarf sind wir gern bereit, die einzelnen Beiträge ausführlicher vorzustellen.

*Ci auguriamo che gli abstract allegati permettano ad ognuno una facile consultazione e siamo disposti a fornire una più ampia presentazione di singoli contributi ad ogni interessato.*

Volker Gerhardt

Dieser Beitrag ist im Heft "Mercur" Nr. 639, Juli 2002 in leicht veränderter Form unter dem Titel "Globalisierung: ein notwendiges Ziel" erschienen und wurde von Marco Rispoli ins Italienische übersetzt.

Carla Collicelli

Carla Collicelli betrachtet das Thema der *Verletzbarkeit* als distinktives Merkmal der Gesellschaft insgesamt, ja geradezu als deren vereinheitlichendes Element. Aus der diachronischen Lektüre der Forschungsarbeiten zur italienischen Gesellschaft der letzten 20 Jahre geht die Zunahme der sozialen *Verletzbarkeit* als Rahmenbedingung der gesamten Gesellschaft hervor, ebenso wie die Zunahme der damit verbundenen Risikofaktoren und Verteidigungsstrategien. Neue Formen der *Verletzbarkeit* sind entstanden, die weniger mit Ressourcenmangel in Verbindung gebracht werden, als vielmehr mit Mangel an sozialer Integration. Die *Verletzbarkeit* des familiären Bereichs entspringt der Identitätskrise der Institution Familie, die viele Anstrengungen und Erwartungen, die in sie gesetzt werden, zunichte macht. Die derzeitige Situation läßt sich als die einer Gesellschaft charakterisieren, die aus vielen entwurzelten und verängstigten Molekülen zu bestehen scheint. Die Beschleunigung der Veränderungen innerhalb dieser molekularen Gesellschaft, gefolgt von Veränderungen in Wirtschaft, Politik und Verwaltung, muss aufgehalten werden, indem versucht wird, die Modernisierungsrhythmen zur Homogenität zurückzuführen. Formen individueller und privater Verantwortlichkeit müssen unterstützt werden und sollen die traditionellen, öffentlichen und kollektiven Formen der Verantwortlichkeit ergänzen bzw. teilweise ersetzen. Kommunikationsformen müssen entwickelt werden, Exzellenz- und Unterstützungsnetze müssen aktiviert werden.

Georg Kamphausen

Nelle società moderne il comportamento comunicativo viene ritenuto un indicatore fondamentale per il loro funzionamento. Definire i due concetti è però non meno difficile che esprimerne la loro relazione. La comunicazione – anche nelle sue relazioni con la democrazia – diviene sempre particolarmente problematica quando pretende di valere indipendentemente da esperienze concrete. Questo avviene ogni volta che l'informazione viene considerata come *sapere* e non è più possibile rispondere alla domanda di cosa sia degno di essere conosciuto. Noi compensiamo l'oscillazione delle nostre competenze nel giudicare attraverso la possibilità di muoversi in una molteplicità di opinioni le più diverse, che attiviamo a secondo delle nostre esigenze. Poiché siamo opportunisti che non hanno più a disposizione criteri definibili di razionalità, non siamo veramente in grado di motivare

con argomentazioni valide: il non sapere diviene potere, la mancanza di conoscenza porta al successo.

Da ciò derivano conseguenze per la democrazia. Lo spaesamento, finora una forma di vita propria solo degli intellettuali, viene generalizzata e diviene norma; l'astrattezza diviene l'unica forma di concretezza. Ne deriva che la realtà si adegua sempre più alla realtà delle parole; i dati di fatto e gli uomini si sviluppano per così dire attraverso il discorso su di loro. La questione della possibilità della democrazia diviene così innanzi tutto e soprattutto una questione riguardante quegli spazi liberi che ancora permettono esperienze primarie.

Dirk Schümer

Dieser Beitrag ist die Übersetzung des Artikels "Spaghettisiert euch" von Dirk Schümer. Der Artikel erschien am 28. September 2002 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*.

Erich B. Kusch

Erich B. Kusch beschreibt ein Treffen mit Benedetto Croce während seiner Studienreise durch Italien im Sommer 1951. Croces Philosophie hatte den jungen Studenten zu Bonner Universitätszeiten besonders interessiert, und sein Wunsch, den Philosophen persönlich kennenzulernen, verwirklichte sich auf die simpelste denkbare Weise: Nachdem er bei Croce zu Hause angerufen hatte, empfing ihn der große Gelehrte freundlich und zuvorkommend und erkundigte sich nach seinen Studien und der Situation in Deutschland. Der junge Mann und der alte Herr waren sich einig, daß Deutschland wieder vollständig in Europa integriert werden müsse: Wenn dies geschehe, sei der Nationalsozialismus wirklich besiegt.

Dieter Burdorf

Benedetto Croce (1866-1952), con la sua *Eстетica* del 1902 e con le sue opere di storia e critica letteraria, ha sortito non solo un grande effetto in Italia, ma ha anche influenzato enormemente gli intellettuali tedeschi del suo tempo.

In particolare il saggio affronta i rapporti con il romanista Vossler (1872-1949) e con il poeta Rudolf Borchardt (1877-1945). Mentre Croce e Vossler svilupparono una amicizia tra eruditi, nella quale il filologo tedesco riconobbe nel filosofo italiano un maestro, entrambi mantennero una distanza critica nei confronti del solitario Borchardt. Tuttavia quest'ultimo trovò nell'*Eстетica* di Croce un importante punto di riferimento filosofico all'interno della complessa situazione intellettuale della *Jahrhundertwende*. Egli ritrasse il filosofo – in un suo contributo del 1925 – come un pensatore europeo e un importante intermediario tra Italia e Germania. Solo nelle sue opere filologiche successive, orientate a delineare una ideale storia della cultura, Borchardt prese le distanze dalle concezioni estetiche di Croce.

Massimo Ferrari

Der Beitrag rekonstruiert die wichtigsten Etappen der Croce-Rezeption durch Ernst Cassirer. 1913 verfaßte Cassirer einen Aufsatz zur zeitgenössischen Erkenntnistheorie, in dem er sich auch mit Croces *Logica come scienza del concetto puro* auseinandersetzte. Deutlich wurde dabei die Distanz zwischen seinem eigenen Neukantianismus und Croces Neuhegelianismus. Zehn Jahre danach befaßte sich Cassirer im *Vorwort* zum ersten Band der *Philosophie*

der symbolischen Formen erneut mit der Philosophie der Sprache des neapolitanischen Gelehrten. 1943 kam er in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* wiederum auf Croce und dessen Konzept der "Wissenschaften von der Kultur" und der ästhetischen Form zu sprechen. Croce betonte seinerseits in der Rezension zu diesem Werk die eigene Distanz zu Cassirer. Gleichwohl lässt sich bei aller Differenz der Ideen und Denkstrukturen der beiden Philosophen ein gemeinsames Terrain ausmachen, und das ist die Anbindung an die große Tradition der deutschen Philosophie zwischen 1870 und 1930. Auf der einen Seite entdeckte Croce Aspekte der Lebensphilosophie, die die Ordnung der Formen des Geistes aushebelt, auf der anderen Seite untersuchte Cassirer, wie der Mythos im Zwanzigsten Jahrhundert als *politischer Mythos* wiederentsteht. Auf diesem Feld möglicher Übereinstimmungen tritt ein nachdrückliches ethisches Engagement zu Tage, das beide Denker, trotz aller Divergenzen, einander annähert.

Solange Zanni

Die ägyptische Zivilisation ist eine der faszinierendsten Kulturen des Mittelmeerraums. Auch der bekannte Forschungsreisende Alfonso Garovaglio ließ sich von dieser Kultur faszinieren und richtete in seiner Villa in Lovenjo ein *Ägyptisches Zimmer* ein, das er als Ausstellungsraum für seine Sammlung archäologischer Funde nutzte. Die Vitrinen wurden mit Einfassungen verziert, die man auch an antiken Portalen findet. Die Wände, die Decke und die Rahmen der Eingangstür und der Fenster wurden in lebendigen Farben gestrichen, um die Technik der alten Vorbilder nachzuahmen und einen würdigen Rahmen für die wertvollen Fundstücke zu schaffen. Modell für das kleine Privatmuseum war das königliche Zimmer der Stufenpyramide von *Saqqara* (erste Pyramide der Geschichte Ägyptens), die der legendäre und später als Gottheit verehrte Architekt Imhotep um 2630 v.Chr. für den Pharaon Zoser der Dritten Dynastie konstruiert hat. Garovaglio ließ nicht nur die Deckenbemalung der Pyramide in intensivem Blau mit goldenen Sternen kopieren, sondern wollte auch auf dem Sturz der Eingangstür die königliche Ehrenbezeichnung des Pharaon detailgetreu wiedergeben: *Neterikhet Zoser*, König von Ober- und Unterägypten. In die Schriftrollen seitlich der Geiervögel ließ er die beiden ersten Namen, *Tutbmes* und *Menkheperra*, des mächtigen Pharaon *Tutbmosi* III der 18. Dynastie schreiben. Von dem großen Herrscher und Eroberer *Tutbmosi*, der um die Mitte des 15. Jahrhunderts v.Chr. gelebt hat, besaß Garovaglio einige Skarabäen mit Inschrift der königlichen Ehrenbezeichnung. An jedem Fenster befinden sich eine Reihe von Hieroglyphen. Auf der rechten Seite des vom Eingang aus ersten und zweiten Fensters liest man: "*Osiris gewidmet, Priester von Amon, Sohn des ersten Priesters von Amon, Sheshonq*" und auf der linken Seite des ersten Fensters: "*Worte des Ra-Harakhti, Horus der beiden Horizonte, großer Gott, der allen Göttern vorsteht*". Beim dritten Fenster wird es immer schwieriger und komplizierter, die Schriftzeichen zu analysieren. Möglicherweise kopierte der beauftragte Dekorateur anfangs akkurat und originalgetreu die Hieroglyphen und ließ dann, vielleicht aus Müdigkeit oder Mangel an Modellen, seiner künstlerischen Phantasie freien Lauf und entwarf eine eigene Schrift, wobei er die zuvor kopierten Zeichen fast völlig veränderte.

Serena Bertolucci

Teresa, die dritte Tochter von Ignazio Vigoni und Luigia Vitali Mylius, wurde 1844 geboren und starb als Kind im Jahr 1848. Es gibt von ihr nur wenige Spuren, meist Portraits, z.B. die Daguerrotypie von Perraud. Zur Erinnerung an Teresa wurde im Park der Villa Vigoni ein

kleines Marmordenkmal errichtet; es befindet sich auf dem Felsvorsprung nahe dem neoklassischen Tempelchen zum Gedenken an Julius Mylius. Ein Brief, den Heinrich Mylius an den Freund und Maler Giovanni Servi schrieb, gibt Aufschluss über die Entstehung des Denkmals: Es wurde im Herbst 1848 fertiggestellt. Friederike Schnauss, die Frau von Heinrich Mylius, hat es in Auftrag gegeben, und Giovanni Servi hat es selbst entworfen. Servi wählte eine zur damaligen Zeit recht verbreitete Form: eine Amphore mit Henkeln und Deckel, die auf einem hohen Sockel mit vorspringenden, ausgearbeiteten Einfassungen und Inschriften auf zwei Seiten steht. Es ist eine einfache Skulptur, die jedoch eine starke symbolische Bedeutung hat: In der christlichen Tradition, die darin auf das antike Religionserbe zurückgriff, gilt die Amphore als Symbol für das Leben und insbesondere für das Ewige Leben. Dank der Restaurierung dieses Denkmals und der kürzlich abgeschlossenen Säuberung der Inschrift, die Alessandro Manzoni für den Zenotaph für Julius Mylius verfasst hat, entspricht der Park nun wieder vollständig seiner ursprünglichen Bestimmung als Hort der Erinnerungen. Diese Bestimmung trägt gemeinsam mit der landschaftlichen Schönheit und der Pflanzenvielfalt dazu bei, den Park zu einem der faszinierendsten Orte des Comer Sees zu machen.

INDICE / INHALTSVERZEICHNIS

ALDO VENTURELLI <i>Einleitung/Introduzione</i>	p. 5
<b>VIGONI-FORUM:</b> <i>INNOVATION - VERLETZBARKEIT - GOOD GOVERNANCE DEUTSCHLAND UND ITALIEN ANGESICHTS DER NEUEN GLOBALEN HERAUSFORDERUNGEN</i>	
<b>FORUM VIGONI:</b> <i>INNOVAZIONE - VULNERABILITÀ - GOOD GOVERNANCE ITALIA E GERMANIA DI FRONTE ALLE NUOVE SFIDE MONDIALI</i>	
VOLKER GERHARDT <i>Globalizzazione. Un obiettivo necessario della politica</i>	p. 13
CARLA COLLICELLI <i>Vulnerabilità e società del rischio</i>	p. 31
GEORG KAMPHAUSEN <i>Kommunikation und Demokratie</i>	p. 43
<b>NEUES AUS DER WELT DER STEREOTYPEN NOVITÀ DAL MONDO DEGLI STEREOTIPI</b>	
DIRK SCHÜMER <i>Spaghettizzatevi</i>	p. 51
<b>AUS ANLASS DES 50. TODESJAHRES VON BENEDETTO CROCE NEL CINQUANTESIMO ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI BENEDETTO CROCE</b>	
ERICH B. KUSCH <i>Incontro con lo studente tedesco</i>	p. 57
DIETER BURDORF <i>Croce - Vossler - Borchardt: Eine italienisch-deutsche Konstellation</i>	p. 59
MASSIMO FERRARI <i>Quando Cassirer legge Croce</i>	p. 69
<b>CHRONIK DER VILLA VIGONI CRONACHE DI VILLA VIGONI</b>	
SOLANGE ZANNI <i>Suggestioni orientali: la sala egizia di villa Garovaglio Ricci</i>	p. 89

SERENA BERTOLUCCI

*Grande desiderio di un piccolo monumento. Note per il restauro  
di un'anfora marmorea nel parco Mylius Vigoni*

p. 95

*Die neuesten Publikationen der Villa Vigoni*

Le recenti pubblicazioni di Villa Vigoni

p. 99

*Abstracts*

p. 105

*Direttore scientifico/Wissenschaftliche Leitung*  
Aldo Venturelli

*Direttore responsabile/Verantwortliche Herausgeberin*  
Maria Angela Magnani

*Redazione/Redaktion – Traduzioni/Übersetzungen*  
Serena Bertolucci, Anke Fischer, Christiane Liermann,  
Maria Angela Magnani, Giovanni Meda Riquier

*Stampa/Druck*  
New Press, Como

Registrazione Tribunale di Como N. 21/98 del 22.10.98

