

IL PUNTO

Nemici falsi, nemici veri

Anche se non ce lo avesse spiegato – teorizzandolo con finezza e soppesandone le implicazioni – Carl Schmitt, ci basterebbe uno sguardo attento sul tempo in cui viviamo, accoppiato ad uno studio retrospettivo, per renderci conto che la designazione degli avversari è un atto fondamentale della vita politica. Pur senza tacere dei suoi versanti cooperativi e solidali, che l'hanno fatta dipingere in epoche lontane come l'arte della convivenza, la gestione della cosa pubblica si è sempre retta in misura considerevole sulla conflittualità, sulla promessa di difendere la pace civile da chi di fatto o potenzialmente la insidia, sulla possibilità di ottenere il consenso dei cittadini offrendo in cambio lo svolgimento di quelle che tuttora vengono considerate le due funzioni basilari del governo: la tutela dell'ordine interno e il presidio delle frontiere verso le minacce provenienti dall'esterno. Nel corso dei millenni, e soprattutto nei secoli più recenti, non sono peraltro mancate le teorizzazioni di una modifica di questo paradigma. Sottolineando lo stretto rapporto esistente fra conflitto e guerra, e i danni che quest'ultima inevitabilmente crea alle collettività che vi sono coinvolte, si è più volte invocata la necessità di fare della pace l'orizzonte dell'azione governativa, spingendosi, con Kant, ad ipotizzare l'avvento di un'era in cui la cessazione delle ostilità possa trasformarsi nella condizione normale e perpetua del genere umano. Le variegate correnti dell'ideologia pacifista e i movimenti che la sostengono riflettono ancora oggi quella convinzione e aspirazione, ma ad onta dei loro sforzi non sono riusciti a sottrarla al regno dell'utopia. I circa trenta focolai di scontro armato sparsi sulla superficie del pianeta Terra stanno a dimostrarlo, ma non ne sono l'unica prova.

L'individuazione di un nemico, meglio se particolarmente temibile, non conduce infatti per forza ad un confronto aperto sul terreno bellico, e non da oggi. Se così non fosse, non avrebbe mai visto la luce la diplomazia e non conosceremmo nessuno degli infiniti trattati, compromessi, armistizi, tregue e accordi tra Stati in dissenso su questioni territoriali, dinastiche, religiose o d'altro ordine che hanno punteggiato il corso della storia, né la sequela di conferenze, vertici e incontri bilaterali o multilaterali che ne ha preparato o permesso l'adozione. Discernere soggetti da indicare al pubblico interno o internazionale come fonte di pericolo è pratica corrente anche e soprattutto in periodi di pace: serve a riscuotere l'approvazione dei governati, a gettare le basi di alleanze, a giustificare gli atti che si dichiara di compiere a scopo di protezione dei propri interessi.

Consapevoli di questo dato di fatto, i dirigenti di tutte le comunità organizzate, quale che fosse la loro forma – dalle tribù agli Stati nazionali, dalle repubbliche agli imperi – hanno sempre dedicato alla definizione degli avversari e all'illustrazione dei motivi per cui

dovevano essere considerati tali un buon numero di risorse ed energie, fino al punto di accreditare l'esistenza di "nemici storici" e di suscitare sentimenti di persistente e diffusa ostilità nei loro confronti. Il ruolo degli intellettuali, in questo processo, è stato tutt'altro che secondario, come ci ricordano una serie di celebri campagne giornalistiche e una fitta produzione di opere artistiche – saggi, ma anche romanzi e perfino poesie, senza dimenticare i quadri, le sculture e le canzoni – volte alla denuncia dell'indole malvagia e dei comportamenti ignobili e crudeli dello Straniero invasore od oppressore. La sinergia fra uomini di potere e uomini d'intelletto si è dimostrata, su questo versante, di grande efficacia.

Chi pensasse che la situazione sin qui descritta dipinga un ciclo di vicende del passato ma si possa ormai considerare superata, data la dovizia di istituzioni, agenzie e organizzazioni sovranazionali di cui il mondo attuale dispone per diffondere ovunque possibile uno spirito di reciproca fiducia e cooperazione costruttiva fra i popoli e le nazioni, ha un ampio numero di esempi per ricredersi. Ed è proprio la più stretta attualità a fornirglieli.

La retorica largamente profusa a partire dal faticoso 1989' sulla conclusione della guerra fredda e sul conseguente avvio di una fase di distensione che l'immagine mitica di una imminente "fine della storia" ha fatto supporre destinata a prolungarsi *sine die* non è infatti sufficiente a mascherare la prosecuzione, e per certi versi il rafforzamento, di quella logica di irriducibile ostilità tra opposte potenze che ha per quasi mezzo secolo contraddistinto l'assetto bipolare del sistema internazionale. E non c'è da stupirsi, perché, se grazie a quella dinamica ognuno dei due superpoteri era riuscito a garantirsi un indiscusso predominio all'interno della propria sfera d'influenza, il suo venir meno non poteva che indurre il gigante rimasto solo e vincente sul campo a sostituirla nel più breve tempo possibile con un'altra equivalente, che fosse in grado non solo di lasciare immutato lo *status quo* in quella parte del mondo che già era sotto il suo controllo, ma anche di aprirgli la strada verso l'espansione della propria egemonia nel "cortile di casa" del rivale sconfitto e ancora oltre, in una prospettiva che è presto divenuta planetaria. Già il rifiuto di tener fede alla promessa di sciogliere la Nato, ufficialmente strumento militare di "contenimento" dell'Unione sovietica, una volta che fosse venuto meno il Patto di Varsavia, e la mossa contraria di potenziarne il ruolo affidandole una nuova missione strategica, che ne faceva più che mai il braccio operativo dei disegni statunitensi, avevano fornito il preavviso delle successive avventure belliche, inaugurate dall'invasione di Panama (una sorta di replica di quella di Grenada di sei anni prima) già nel dicembre 1989, intesa a mostrare i muscoli e a

far capire quale vento avrebbe dovuto tirare dopo la caduta del muro di Berlino, continuate con la prima guerra del Golfo, probabilmente preparata attirando Saddam Hussein in una trappola², e culminate prima con l'attacco via Nato alla Jugoslavia per la vicenda del Kosovo e poi con le aggressioni dirette all'Afghanistan e all'Iraq.

Proprio i controversi risultati delle campagne medio-orientali condotte da George W. Bush sotto l'insegna della guerra al terrore e al retrostante "asse del Male", frenando lo slancio conquistatore dell'autoproclamato gendarme planetario e suscitando perplessità in alcuni dei suoi alleati, hanno inceppato i meccanismi del processo che avrebbe dovuto condurre alla nascita di un ordine internazionale unipolare. E, sull'abbrivio, si è fatta strada l'ipotesi di una redistribuzione dei poli di potenza destinata non soltanto a riconoscere alla Cina, come era ormai inevitabile, il ruolo di primo piano che la sua crescita economica le aveva di fatto già garantito, ma anche a fare spazio ai Brics, i popolosi paesi in fase di accelerato sviluppo che, avendo cospicui interessi in comune – fra cui una sempre più accentuata autonomia dagli obiettivi strategici degli Usa –, sembravano avviati a varare forme intense di integrazione commerciale, monetaria e politica. A quel punto, la reazione della potenza che vedeva avvizzire parte dei suoi sogni imperiali era scontata. E passava, appunto, prima di tutto per una ricerca del Nemico adatto a ribadire la sua imprescindibilità nell'assicurazione dei presenti e futuri equilibri internazionali.

Accantonata rapidamente l'opzione cinese, per la necessità di mantenere buoni rapporti con chi ha in mano una consistente parte del debito pubblico statunitense, ed apparsa insufficiente ad interpretare il ruolo desiderato, dopo l'uso massiccio che ne era stato fatto a partire dal 2001, l'indebolita Al Qaeda, negli anni della presidenza Obama hanno preso progressivamente corpo nuovi spauracchi, non casualmente identificati in due vecchi pilastri della avversione statunitense: prima l'indimenticato Iran degli ayatollah e poi, dopo una breve parentesi di abbozzati migliori rapporti, l'intramontabile orso russo.

In entrambi i casi, la costruzione di una leggenda nera destinata a far colpo sull'opinione pubblica non presentava particolari difficoltà, potendosi basare su un sostrato di demonizzazione tuttora radicato nella memoria collettiva. Difficilmente l'americano medio poteva aver dimenticato la vicenda umiliante del lungo sequestro dei connazionali catturati nell'ambasciata a Teheran, le parole di Khomeyni sul "grande Satana" e il tragicomico fallimento del tentativo di liberazione via elicottero organizzato da Jimmy Carter. Bastava calcare la mano sulle immagini di folle fanatizzate aizzate dai pasdaran, aggiungere un Ahmadinejad che dava voce in un convegno ai critici della versione ufficiale dello sterminio ebraico e, soprattutto, calare l'asso dei timori di Israele per il possibile uso militare del piano di sviluppo dell'ener-

gia nucleare per riportare la tensione ai massimi livelli, sapendo di poter contare sull'allineamento dei vassalli d'oltre Atlantico. La più volte sfiorata esplosione di un conflitto che avrebbe potuto espandersi a macchia d'olio, la "guerra sporca" a suon di uccisioni di scienziati coinvolti nel progetto energetico iraniano e le continue evidenti ingerenze nelle vicende politiche interne della Repubblica islamica³ dimostrano quanta importanza abbia avuto, nella gestione del ruolo egemonico degli Usa, questo versante di conflitto, ed è difficile dire se nel recente raffreddamento dello scontro che ha portato ad un parziale ritiro delle sanzioni abbia avuto più peso una riflessione della Casa Bianca sui rischi della degenerazione di una situazione regionale già incandescente per la crescita del problema-Isis e la guerra in Yemen condotta dall'Arabia Saudita e dai paesi del Golfo o la rinrenza degli alleati europei ad imboccare una strada senza ritorno.

Ma se il fronte iraniano pare essersi stabilizzato, molti e continui passi avanti sta facendo l'altro versante dell'inimicizia curato con particolare attenzione da Washington⁴. E, scontata l'impossibilità – almeno in tempi brevi – di alimentarlo con gli atti di forza più volte minacciati contro Teheran, è sul *soft power* che si è scatenata l'offensiva, soprattutto da quando, con la fermezza dimostrata nelle vicende ucraine di fronte al vero e proprio colpo di Stato messo in atto dal fronte filo-occidentale, Mosca ha messo in chiaro di voler difendere e consolidare una zona-cuscinetto fra il proprio territorio e i paesi della Nato.

La costruzione dell'immagine della Russia come paese aggressivo, imperialista per mai sopita vocazione, corrotto, impegnato di violenza, subdolo, sottomesso ad un governo autoritario con alla testa un leader cinico, spietato, inaffidabile, megalomane, di una disumana freddezza e ai limiti della psicopatia, non ha conosciuto soste soprattutto dopo il rientro della Crimea alla madrepatria. E, al di là delle dichiarazioni pubbliche di Obama e dei suoi collaboratori, delle alzate di voce del segretario generale della Nato e dei conciliaboli con acclusa conferenza stampa finale con i partners del Vecchio continente, si è dispiacata attraverso una martellante campagna del citato *soft power*, che è quella che in questa sede più ci interessa, perché testimonia una volta di più come oggi, sia sul piano della conquista delle mentalità, e della loro omologazione allo spirito del tempo esistente, che si svolgono essenzialmente le partite che incidono sui destini del nostro mondo.

Lo schema generale entro cui l'operazione è stata ed è condotta è quello, ormai collaudato, dello scontro di civiltà – che ha avuto una propria lunga storia, è bene ricordarlo, ben prima che Samuel Huntington, da sempre descrittore e analista raffinato dei macroprocessi politici e non banale divulgatore di clichés propagandistici, come lo interpretano coloro che ne ignorano l'opera, gli desse un nome di successo e ne facesse uno strumento di prognosi dei tempi a

venire. Nel riportarlo in auge, in larga misura si è fatto ricorso alle coordinate della guerra fredda e al loro lascito, e anche i canali su cui intradarlo sono stati riproposti. Se un tempo, però, era essenzialmente al cinema e alla letteratura che si affidava il compito primario di suscitare suggestione, paura e voglia di rivalsa nel pubblico – in uno spettro di produzioni che va da *The Day After a Wargames a Rocky IV*, senza trascurare le metafore a sfondo fantascientifico di *Mars Attacks* o de *L'invasione degli ultracorpi* o le pellicole della serie spionistica dell'*agente 007* che prendevano in prestito il genio di un romanziere britannico per ribadire il carattere "occidentale" dello scontro in corso –, oggi il quadro si è allargato, facendo ricorso ad armi ancor più sottili.

Pur non essendo più utilizzabile il classico richiamo al contrasto con il comunismo, non si è comunque rinunciato a chiamare in causa l'elemento ideologico, rovesciandolo però di segno. Se a Stalin e ai suoi successori era impossibile imputare una connivenza con Mussolini e Hitler, si è pensato che nel caso di Putin, presentato come il «nuovo zar» proprio per sfruttare le risonanze autoritarie dell'appellativo, il tabù potesse essere infranto senza problemi, e non ci si è quindi negati il piacere di vedere nel numero uno del Cremlino nientemeno che il capofila di una ennesima internazionale nera, a cavallo fra populismo e estrema destra, il finanziere di Jobbik, del Front national, della Lega Nord e di altri movimenti che hanno il torto di criticare le politiche dell'Unione europea e degli Usa e di non condividere le impostazioni ruffosofobe del *mainstream* politico "euro-atlantico". Che gli interessati, a partire da Marine Le Pen, abbiano motivatamente respinto l'accusa, e che gli Usa abbiano irrorato di dollari per decenni i partiti a loro vicini, sono dettagli che gli ambienti da cui proviene l'accusa giudicano evidentemente non degni di nota. Ma l'offensiva non si è fermata qui.

La campagna di delegittimazione ha infatti investito, come è noto, un campo di grande presa emotiva di massa come quello sportivo, con l'accusa rivolta alla Russia di aver "oliato le ruote" del governo internazionale del calcio per ottenere l'assegnazione dei campionati europei e di aver manipolato i controlli sul doping nell'atletica leggera. Vicende di cui gli organi preposti forse accerteranno la fondatezza o la pretestuosità, ma che intanto accreditano l'immagine nefanda che si intende costruire. Anche le neuroscienze fanno peraltro capolino sullo scenario, con i reiterati interrogativi sulla salute mentale del presidente russo, di cui, qualche settimana addietro, si è persino indagata la tendenza a camminare tenendo rigido il braccio destro, chiedendosi se si trattasse della conseguenza di un ictus o dell'addestramento subito ai tempi del Kgb...

L'illustrazione dei metodi seguiti per raggiungere lo scopo di dipingere Putin e la sua Russia nelle vesti di nemici assoluti potrebbe proseguire a lungo, ma non è la loro varietà ad interessarci in questa sede.

Quel che ci preme sottolineare è che, oggi come tante altre volte in passato, l'uso del *soft power* propagandistico statunitense mira a consolidare un mai sconfessato progetto di egemonia presuntamente "protettiva" di cui l'Europa non è una beneficiaria, ma la principale vittima. Certo, la costruzione dell'immagine di Nemici assoluti non è l'unica via per conseguire questo scopo, al quale sono indirizzati una grande quantità di atti politici – si pensi in primo luogo al Trattato transatlantico per il commercio e gli investimenti, il più pericoloso cavallo di Troia mai ideato per annientare la residua autonomia europea –, ma presenta il vantaggio di conquistare alla causa una massa di comuni cittadini unilateralmente informati, strumentalizzati e ingannati, dando un'apparenza democratica alla manovra.

Opporsi a questa impresa di manipolazione, svelandone i veri moventi e documentandone le falsità, è un compito estremamente gravoso, che può suscitare scoraggiamento. Ma è, nel contempo, un dovere inaggrabile per chi abbia a cuore le sorti dell'Europa e dei suoi popoli. Ciò significa che, su tutti i piani, occorre recare il proprio individuale contributo alla costruzione di un contropotere culturale, che sappia far distinguere i nemici falsi dai nemici veri e gettare luce sui veri pericoli in campo. Far circolare idee e informazioni controcorrente – sulla Rete, sulla carta stampata, a voce – è l'unica via per vincere questa battaglia, che a nessuno di coloro che amano proclamarsi non conformisti è consentito disertare.

Marco Tarchi

NOTE

¹ Non è ozioso far notare la coincidenza dell'evento con il bicentenario della Rivoluzione francese. Chi ha vissuto quel periodo ricorderà come, nei circuiti comunicativi, il casuale sovrapporsi delle date abbia ispirato una grande quantità di commenti in cui si rimarcava che il ciclo inaugurato dal trionfo rivoluzionario degli ideali illuministi, che aveva portato con sé la prima affermazione del dogma universale dei diritti dell'Uomo, trovava un ideale compimento nell'apertura degli ex paesi di "socialismo reale" agli ideali del liberalismo, che all'Illuminismo si ricollegava più o meno strettamente. Questo proclamato connubio doveva inculcare nel pubblico la sensazione che "il vento della Storia" stesse più che mai soffiando in una direzione univoca.

² Dalle testimonianze di alcuni dei protagonisti della vicenda, pur in mezzo a residue reticenze, è emerso con sempre maggiore evidenza il sospetto che l'amministrazione di Washington avesse lasciato intendere a Saddam che, viste le benemerenze acquisite con la lunga e sanguinosa guerra combattuta contro l'Iran, sull'annessione del Kuwait sarebbe stato chiuso un occhio, limitandosi a proteste formali.

³ Non si contano, da questo punto di vista, i reportages giornalistici sulle condizioni oscurantiste e repressive in cui si svolgerebbe l'esistenza quotidiana degli iraniani e le insinuazioni sui brogli che avrebbero accompagnato ogni consultazione elettorale. Eloquente, dopo il successo di Rouhani, queste accuse sono cessate e sui siti internet di grandi quotidiani sono comparse gallerie fotografiche che testimoniano la vita gaudente e dissolutamente "occidentale" – feste all'insegna dell'alcool e dell'esibizione dei corpi femminili, corse su auto di gran lusso, musica rap e via dicendo – dei rampolli della società bene di Teheran, senza che si sia avuta notizia di reazioni punitive delle autorità...

⁴ Tralasciamo ogni riferimento al caso della Corea del Nord, perché presenta un'evidente simmetria negli atteggiamenti ostili e non riguarda quindi una specifica strategia di costruzione del Nemico, poiché questo esiste nei fatti. Anche se, come è noto, anche in questo caso sono stati messi in atto strumenti di *soft power* per sensibilizzare alla minaccia la pubblica opinione, il più noto dei quali è il film *The interview*.

LABORATORIO

LE OPINIONI DI ALAIN DE BENOIST

Valls, il sergente reclutatore di Sarkozy

«*Front national, un perdente che pesa molto*», titola «*Le Parisien*», mentre il deputato FN Gilbert Collard gioisce per una «*sconfitta vittoriosa*». Lei cosa pensa?

Il Front national, certo, non ha conquistato alcuna regione, ma non è questo l'importante. L'importante è che continua a progredire ad ogni elezione. Le regionali non hanno fatto eccezione. La soglia del 40% è stata sfondata in più regioni e il movimento di Marine Le Pen è ormai sicuro di avere oltre 350 consiglieri regionali (il che, sia detto en passant, risolve il problema delle attestazioni di sostegno per le presidenziali). Il fatto essenziale è che un partito che ha contro di sé la sinistra e la destra, tutti i grandi partiti di governo, tutti i grandi giornali, tutte le reti radiofoniche e televisive, senza dimenticare le leghe di virtù, lo show business, il Crif, il Medef e il Grande Oriente, Pierre Gattaz, Bernard-Henri Lévy e Dany Boon, sta comunque per raccogliere i voti di quasi un francese su due. Insomma, più si mettono in guardia i francesi contro il Front national, più costoro lo votano, il che dimostra che non credono più a niente di ciò che viene detto loro e quanto immensi siano in loro collera e disgusto. Il Front national risponde a una formidabile richiesta di identità collettiva, sovranità politica e sicurezza in materia sociale. I suoi due punti di forza sono i giovani e le classi popolari, assieme alle classi medie minacciate di declassamento o poste dinanzi alla crescente stagnazione delle posizioni sociali intergenerazionali. Le due molle del voto Fn sono la disoccupazione e i problemi legati all'immigrazione, che colpiscono innanzitutto gli stessi ambienti della Francia periferica, in particolare a Est della linea Le Havre-Marsiglia. Da un lato c'è chi profitta della globalizzazione, dall'altro chi ne è vittima. Da una parte la Francia protetta della borghesia globalizzata e della piccola borghesia che ne dipende, dall'altra la Francia fragile, precarizzata e umiliata, in condizioni di insicurezza e relativa pauperizzazione. Di qua le élites, di là il popolo. Lo ha colto Jacques Julliard, che scrive: «Il voto per il Front national rappresenta l'ideale sognato della sociologia bipolare del marxismo: l'alleanza fra il proletariato e le classi medie contro le classi dirigenti. Viceversa, la "resistenza repubblicana", come direbbe Jean-Cristophe Cambadélis, è costituita dai quadri medi e superiori, gli imprenditori, i bobos, gli intellettuali ad alto reddito [...] Il voto Fn è in parte crescente una risposta al disprezzo con cui oggi le élites considerano il popolo, e questo spartiacque è uno spartiacque di classe». Il dato nuovo è che la sinistra non esita più a fare harakiri, incitando a votare per un partito che ancora quattro settimane fa accusava di voler sorpassare il FN a "destra"! Ciò la dice lunga sul suo smarrimento e dimostra anche

che gli esorcismi non sono più in grado di "fare diga" contro l'ondata che sale. I sostenitori dell'antifascismo di confort e di postura, per dirla con Robert Redeker, per i quali il nemico interno ormai è il populismo, sono paralizzati perché constatano che tutte le strategie anti-FN utilizzate sinora (demonizzazione, banalizzazione, appropriazione) sono fallite e che le scomuniche somministrate dai devoti dell'Eterno Ritorno agli anni Trenta hanno smesso da un pezzo di essere ascoltate, quando addirittura non fanno ridere. Si è dunque dovuti passare a una velocità superiore, con il conseguente spettacolo surrealista in cui si è visto Manuel Valls uscire dal ruolo di primo ministro per trasformarsi in sergente reclutatore di Christian Estrosi (che Cambadélis accusava due settimane prima di essere «ben peggiore di Marion»), dei militanti Verdi distribuire volantini a favore di Xavier Bertrand invitando le vittime dell'austerità a votare per chi la mette in atto, e i dirigenti del P"s" chiedere agli iscritti di suicidarsi collettivamente scegliendo di disertare per sei anni i consigli regionali degli antichi feudi di Pierre Mauroy e Gaston Defferre. Il FN vedrà ovviamente in tutto ciò la prova eclatante che la destra e la sinistra di governo in definitiva non sono altro che due correnti in concorrenza dello stesso partito. Il sibilo del proiettile non è passato lontano, ma è l'intero sistema ad essere rimesso in discussione.

A proposito di queste elezioni, i media evocano un «tripartitismo», mentre Marine Le Pen parla di un nuovo «bipartitismo», Fn patriota contro Umps mondiale. Chi ha ragione?

L'attuale tripolarità (termine preferibile a tripartitismo) non può che essere provvisoria. Ma l'importante, lo abbiamo appena visto, è il riporto dei voti. La destra ha prevalso nel Nord e nella regione Paca solo perché ha ottenuto i voti della sinistra, e Marine Le Pen non ha saputo impedire questo riporto. Il vero problema è capire se il Fn sia capace di contenere questo riflesso, mostrando a un numero sostanzioso di elettori di sinistra che un voto al Fn corrisponde ai loro interessi più di un voto per la destra. La forza del Fn sta nel fatto di non prendere posizione rispetto allo spartiacque destra-sinistra – che, come la strategia suicida di Manuel Valls ha ancora una volta dimostrato, è tenuto assieme solo dalla colla. Se Marine Le Pen accederà al secondo turno dell'elezione presidenziale, come è possibile (ma nient'affatto certo), si troverà di fronte un avversario di sinistra o di destra. Nel primo caso, dovrà raccogliere elettori di destra; nel secondo, elettori di sinistra. Il che implica discorsi diversi. Comunque, contrariamente a ciò che accade nel 2002, sarà l'inizio di una trasformazione radicale della vita politica. Poiché una vittoria finale di Marine Le Pen non è pensabile, se la sinistra prevarrà assisteremo alla dislocazione della destra; se prevarrà la destra, alla decomposizione della sinistra. Avremo allora l'apertura di un nuovo ciclo politico.

(15 dicembre 2015)

Quando una misura eccezionale può diventare la norma

La Francia è in stato d'emergenza. Cosa vuol dire esattamente? È uno "stato normale" o uno "stato d'eccezione"?

Così come lo stato d'assedio (art. 36 della Costituzione) o i pieni poteri conferiti al capo dello Stato (art. 16), lo stato d'emergenza ha a che vedere con lo stato d'eccezione. Previsto da una legge del 3 aprile 1955, era stato decretato solo in due casi dopo la guerra d'Algeria: nel 1984 in Nuova Caledonia e nel 2005 per fronteggiare le sommosse delle periferie. La sua caratteristica principale è di sospendere, in nome del potere discrezionale dell'esecutivo, dunque senza il controllo di un giudice, un certo numero di libertà pubbliche: principio di sicurezza, diritto di soggiorno, intimità della vita privata, libertà di stampa e radiofonica, libertà di circolazione, libertà di espressione, libertà di associazione, di riunione, di manifestazione ecc. Insomma, è la messa in opera del principio di Montesquieu «Ci sono casi in cui occorre mettere, per un momento, un velo sulla libertà» (*De l'esprit des lois*). La necessità fa la legge.

Dietro lo "stato di emergenza", pare si stiano adottando altri provvedimenti, l'uno più liberticida dell'altro. Dobbiamo temere un "Patriot Act" alla francese?

Ovviamente, è il problema centrale. Nei suoi *Commentari sulla società dello spettacolo*, Guy Debord ha scritto: «Le popolazioni spettatrici non possono certo sapere tutto del terrorismo, ma possono sempre saperne abbastanza da essere persuasive che, rispetto a quel terrorismo, tutto il resto dovrà sembrar loro accettabile». L'esperienza mostra in effetti che l'opinione pubblica accetta volentieri la soppressione delle libertà quando le è presentata come il prezzo da pagare per avere più sicurezza: in caso di crisi, le posture marziali vengono plebiscitate. La ragione principale è che la maggior parte delle persone è convinta che le misure d'eccezione si applicheranno agli altri – quelli che combattiamo – ma non a loro. Convincenza in larga misura illusoria. In tempi normali, la giustizia penale qualifica un'azione passata e commina una pena per il futuro. Spostando la responsabilità verso l'intenzionalità o la "pericolosità" (concetti eminentemente vaghi), mettendo in piedi una giustizia che mira a sanzionare non più gli atti ma le intenzioni dei presunti sospetti, se non a sanzionare «ogni persona che cerchi di ostacolare, in qualsiasi maniera, l'azione dei pubblici poteri», il rischio non solo di criminalizzare i movimenti sociali, ma anche di accelerare il costituirsi di una società della sorveglianza che mette sotto controllo permanente l'insieme dei cittadini, onde premunire il potere esistente contro i possibili oppositori, è grande. La videosorveglianza, la schedatura delle popolazioni, lo spionaggio dei singoli, l'assimilazione dei comportamenti di protesta a una «minaccia», aprono pro-

spettive non rassicuranti. Le stesse disposizioni che prevedono la chiusura dei siti internet che «fanno apologia di terrorismo», ad esempio, potrebbero benissimo essere utilizzate per chiuderne altri del tutto diversi – a partire da *Boulevard Voltaire*. L'esperienza ci mostra, inoltre, che i testi votati in periodo di crisi tendono a diventare permanenti. Ci sono perciò buone probabilità che i provvedimenti assunti in nome dello stato d'emergenza vengano conservati quando la minaccia sarà scomparsa. L'eccezione diverrebbe la regola. Il governo, che ha già indicato che le misure prese nel quadro dello stato d'emergenza comporranno una «deroga a taluni diritti garantiti dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo», vuole del resto far inscrivere nella Costituzione il possibile prolungamento delle misure d'eccezione dopo la fine dello stato di emergenza. Così si offusca la distinzione tra situazione normale e situazione straordinaria e si favorisce l'instaurarsi di una dittatura legale permanente.

Ma fra la politica e il diritto, come si può collocare lo status dello stato di eccezione?

Nelle *Considerazioni sul governo di Polonia*, Rousseau afferma che «ogni Stato libero in cui le grandi crisi non sono state previste è, ad ogni temporale, in pericolo di perire». Ma nel *Contratto sociale* diceva anche che «sentire di non poter prevedere tutto è una preveggenza molto necessaria». Si può prevedere in teoria il caso di eccezione, ma non se ne può prevedere la forma. Per definizione, le norme si applicano soltanto allo stato normale. Lo stato di eccezione implica quindi la sospensione delle norme. Il paradosso sta nel fatto che lo si può definire come una sospensione del diritto prevista dal diritto. Ma cosa dire di un sistema giuridico che prevede la propria sospensione? Lo stato di eccezione può, dal punto di vista del diritto, ridursi a una situazione giuridicamente qualificata da norme di diritto? Sono questioni che continuano, da due secoli, a suscitare dibattiti appassionati fra i politologi e i giuristi. Il fatto che lo stato di eccezione implichi la sospensione delle norme impersonali dimostra infatti che il diritto non è di alcuna utilità per distinguere o qualificare preventivamente una situazione eccezionale. Dinanzi all'indeterminatezza della regola di diritto, spetta al potere politico decidere e creare le condizioni di applicazione del diritto. Il politico prevale così sul giuridico: contrariamente a quanto credono i sostenitori dello "Stato di diritto", il rapporto giuridico non può sempre sostituirsi al rapporto di forza. Carl Schmitt, del resto, fa dello stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) un criterio della sovranità: «Sovrano è chi decide della (o sulla) situazione di eccezione». Schmitt aggiunge che è a partire dall'eccezione che si deve pensare la regola, non l'inverso. Ciò apre squarci vertiginosi. (18 dicembre 2015)

Tutte le interviste di Alain de Benoist pubblicate in questa rubrica sono state rilasciate a Nicolas Gauthier per il sito Boulevard Voltaire.

Produttivismo e fine del riscaldamento globale: l'equazione impossibile

La COP21 [la conferenza internazionale sul clima che si è tenuta a Parigi dal 30 novembre al 12 dicembre 2015] si è chiusa con un accordo che ci è stato presentato come "storico". Lei, che non è "climato-scettico", come lo interpreta? Un semplice raduno mondano e globalista? O la presa di coscienza del fatto che i problemi planetari alla fine possono risolversi solo su scala planetaria?

La questione del clima (o più esattamente dei climi, perché non c'è un solo ed unico clima terrestre) è estremamente complessa e personalmente fatico molto a prendere sul serio l'"opinione" di coloro che non hanno, in questo campo, dedicato almeno una decina di ore allo studio del dossier. In ogni caso, che questo riscaldamento sia o no di origine antropica, bisognerà pure fronteggiarlo. L'obiettivo, come sa, è mantenere sotto ai due gradi il livello di riscaldamento climatico riducendo le emissioni di gas ad effetto serra fino al 2020. I partecipanti alla COP21 hanno convenuto di giungervi «nei tempi migliori possibili», il che non vuol dire niente. Inoltre i 187 paesi rappresentati, i cui divergenti interessi si sono scontrati fino all'ultimo minuto, hanno accettato di firmare l'accordo finale soltanto a condizione che non sia giuridicamente vincolante. D'altronde, come potrebbe esserlo? Chi potrebbe imporre le decisioni prese agli Stati più forti e più inquinanti? Si pensa che possano esistere mezzi per costringere gli statunitensi o i cinesi a rispettare un accordo internazionale? Il testo dell'accordo è di fatto chiaramente schizofrenico. Da un lato i paesi firmatari vogliono reagire al riscaldamento climatico – preoccupazione lodevole. Dall'altro aderiscono, nell'immensa maggioranza, alle tesi degli economisti liberali che vogliono continuamente aumentare la produzione industriale e gli scambi commerciali, incoraggiare il turismo di massa, fondare le economie sui "vantaggi comparativi" di ogni paese e così via. In altri termini, sono convinti delle virtù di un capitalismo che tende a sopprimere ogni ostacolo suscettibile di rallentare la fuga in avanti nel produttivismo. Da un lato vogliono "salvare il pianeta" e dall'altro conservare ciò che lo distrugge. C'è di che rimanere scettici sui risultati che ci si può attendere da questa messa solenne dell'espertocrazia.

Durante la COP21, si è a lungo parlato del riscaldamento climatico ma non si è detta una parola sugli inquinamenti industriali, sull'agricoltura ai pesticidi, sulla deforestazione, sulla desertificazione e via dicendo. Abbiamo tralasciato poste in gioco fondamentali?

Non era quello l'argomento, ma Lei ha ragione a parlarne. Non si è parlato nemmeno della crescita demografica, che con ogni probabilità comporterà migrazioni di massa sempre più incontrollabili. Non una

parola neppure sui trasporti marittimi e aerei (tasare il cherosene nuocerebbe agli interessi dei fabbricanti di aerei), nessuna indicazione sui meccanismi di formazione del prezzo del carbonio ecc. Con ogni evidenza, quel che i partecipanti non riescono a fare proprio è il concetto di limite, l'idea che la natura impone dei limiti insuperabili allo sviluppo. Questo non fa parte della loro cultura perché aderiscono al «sempre di più» e lo confondono con il «sempre meglio». Non si rendono conto che la vera questione che si impone non è capire se il pianeta possa essere "salvato", ma se la civiltà possa sopravvivere all'incontro con i limiti che la natura le impone.

Allora Lei crede allo "sviluppo sostenibile"?

Lo "sviluppo sostenibile", che è diventato di moda dopo le conferenze di Stoccolma del 1972, di Rio del 1992 e di Copenaghen del 2009, è soltanto un ossimoro. È una postura mediatica destinata a rassicurarsi a buon mercato e che, nel migliore dei casi, non fa altro che ritardare le scadenze: si riduce la velocità senza cambiare direzione. Di solito lo si definisce come una «modalità di sviluppo che consente la soddisfazione dei bisogni presenti senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare i propri». Dicendolo chiaramente, si tratta di conciliare la preoccupazione ecologica con le esigenze della crescita, la protezione dell'ambiente con gli interessi dell'economia, ovvero la quadratura del cerchio, dal momento che la crescita è la principale fonte del deterioramento degli ecosistemi e dell'esaurimento delle riserve naturali. È in questo spirito, ad esempio, che è stato adottato il principio "inquinatore-pagatore", ispirato al teorema di Ronald Coase (1960), che consiste nell'instaurare un vero mercato del diritto di inquinare, del quale le imprese che sono in grado di pagare il prezzo del loro inquinamento sono le prime a beneficiare, mentre sono anche quelle che inquinano di più: esse si limitano ad integrare il costo degli inquinamenti nel prezzo di costo. Questi "permessi di inquinare" sono inoltre totalmente inadeguati per quanto concerne i rischi tecnologici inportanti o i danni irreversibili all'ambiente, perché non esiste capitale sostituibile per risorse non rinnovabili. Quanto poi alle energie rinnovabili, di cui si parla tanto, semplicemente non sono in grado di prendere il posto delle energie fossili. Nella realtà, non è possibile fronteggiare la crisi ecologica senza operare una rottura con l'ordine neoliberale mondiale, vale a dire con il liberoscambismo, con il superconsumo, con il produttivismo e con le delocalizzazioni. Il conseguimento di questo obiettivo passa attraverso la limitazione degli scambi a grande distanza, la rilocalizzazione della produzione di energia e di merci, la promozione della sobrietà energetica e di conseguenza la deglobalizzazione. Non è per domani.

(19 dicembre 2015)

I mezzi per esistere e le ragioni per vivere (e morire)

Il governo [francese] annuncia la creazione di un primo centro di «deradicalizzazione» destinato ai nostri giovani musulmani. Ci crede?

Già non mi piace granché il termine, perché la radicalità è tutt'altro che l'estremismo. Ma passi. Cosa si deve intendere con «deradicalizzazione»? Che ci si prenderà cura di giovani jihadisti per cercare di far loro capire che gli si è lavato il cervello e che non è davvero una bella cosa voler uccidere tutti quanti? Perché no, dato che in taluni paesi questo ha dato qualche risultato? Ma è chiaro che non ci si riuscirà con un programma unico, visto che i percorsi degli uni e degli altri possono essere stati molti diversi, e la rosa delle loro motivazioni è assai varia. Cosa c'è in comune tra il salafista «quietista» passato al jihadismo per ragioni di frustrazione e di declassamento sociale – si veda il bel film di Nabil Ayouch *Les chevaux de Dieu* (2012) – e il piccolo bandito di diritto comune «convertito» nell'incubatore carcerario, che ha deciso di partire per la Siria senza per questo rinunciare al gusto per le discoteche, le belle macchine, la vita facile e il whisky? Tra il giovane sociopatico entusiasta di trovare una legittimazione «sacra» ai suoi istinti di distruzione e chi, altrettanto sprovvisto di una formazione teologica, sogna solamente un'avventura guerriera che lo farà comparire in televisione? I termini utilizzati per presentare questo progetto sono già di per sé rivelatori. Vi si parla soltanto della solita melassa dei «valori repubblicani» e della urgenza di creare dei «luoghi di ricerca e di accompagnamento». Insomma, dei luoghi per «ricostruirsi», grazie a «cellule psicologiche» che sapranno porre il «dialogo cittadino» al servizio della normalizzazione. Per riuscirci si dovranno far intervenire degli psicologi o dei teologi, degli assistenti sociali o degli specialisti del crimine organizzato? Il fondo del problema, comunque, è altrove.

E qual è il fondo del problema?

Il fondo del problema è che una società che non è portatrice di alcun modello attraente, di alcuna forte convinzione, di alcun progetto collettivo, di alcun ideale è molto mal attrezzata per riportare sulla retta via degli individui che si richiamano ad un ideale, per quanto criminale e deviato. E che una società che fornisce soltanto dei mezzi per esistere è molto mal attrezzata di fronte a chi cerca ragioni per vivere, che ai suoi occhi sono un tutt'uno con le ragioni per morire. Questo è il vero contrasto. Che cosa abbiamo da proporre, in materia di «reinserimento», ai «folli di Dio» che vogliamo salvare da loro stessi? Di diventare onesti vigili o gentili addetti alle consegne di pizze, che guarderanno docilmente gli spettacoli televisivi di giochi delle otto di sera? E che cosa si spera di ottenere con dei «moduli di cittadinanza» che fanno ridere tutti, accompagnati da invocazioni rituali a una

«laicità» che si limita a proibire i presepi per rendere invisibile nella sfera pubblica ciò che tollera, per il momento, solo nella sfera privata? Talune delle reazioni, davvero infantili, agli attentati del 13 novembre sono state giustamente stigmatizzate, sul sito di «Le Point», da Gabriel Matzneff in un articolo («Tre piccoli porcellini») che ha fatto un certo rumore. Vi prendeva di mira chi immagina che la migliore risposta da dare ai terroristi islamisti sia continuare a divertirsi come niente fosse. «La mancanza di spiritualità, di coraggio e di profondità di questa presunta «generazione Bataclan» mi fa orrore», ha scritto, aggiungendo che nel cortile degli Invalides, luogo eminente della storia di Francia, non si sarebbero dovute ascoltare canzoni da varietà, bensì gli accenti solenni del *Dies irae*. Lo Stato liberale si gloria della sua neutralità in materia di «vita buona» e la società postmoderna ha come uniche parole d'ordine sghignazzare e consumare, guadagnare denaro e partire in vacanza senza «preoccuparsi del resto». Finché al dono di sé non si avrà altro da opporre che le preoccupazioni per sé, finché al sacrificio ed alla volontà di battersi non si avrà altro da opporre che il confort e il calcolo del maggiore interesse, non ci si deve stupire che taluni tentino di dare un senso alla loro vita gettandosi nelle più folli avventure. Lo dice anche, a modo suo, Christophe Geffroy, direttore della rivista cattolica «La Nef», nell'ultimo numero della pubblicazione: «Qual è il modo di vita che vogliamo difendere? Quello consumista, materialista, edonista che conduce diritto al nichilismo e non ha niente da offrire di esaltante e di alternativo ai futuri jihadisti dei nostri territori [...] C'è come un'incoerenza in certi cristiani nel pretendere di conservare il nostro modo di vita quando è proprio ciò che i papi ci esortano a rimettere in discussione».

Quale ruolo assegnare, allora, alla religione?

Régis Debray ha osservato recentemente che «sono proprio dei credenti quelli che, in Siria, combattono risolutamente Daesh sul terreno: i kurdi, in nome di una mistica nazionale, i combattenti di Hezbollah e le forze speciali iraniane in nome di una mistica sciita». Ma ha detto anche che due categorie di esseri umani minacciano il mondo attuale: quelli che hanno troppa religione e quelli che non ne hanno abbastanza. La «religione» va ovviamente presa in senso largo: credenze, convinzioni forti, filosofia dell'esistenza, concezione del mondo. Ma l'immagine è giusta: il troppo vuoto attira irresistibilmente il troppo pieno. Come potrebbe, una società che non vuole più affermare la propria identità né sapere da dove viene, che proibisce la valorizzazione della propria storia nazionale ma si sflora in pentimenti ed autoflagellazioni storiche, suscitare un desiderio di amare la Francia in coloro che la odiano? Normalmente, impegnarsi sarebbe il ruolo della scuola, ma ciò è impossibile, perché ormai al suo interno il «romanzo nazionale» è messo al bando.

(23 dicembre 2015)

Non serve a niente sopprimere l'Isis, se non si sa con cosa sostituirlo

François Hollande ha promesso agli Invalides di «fare di tutto per distruggere i fanatici dell'esercito di Daesh». Ci si sta incamminando su questa strada?

Si tratta di gesticolazioni. Dopo essersi rifiutato di bombardare le posizioni dello Stato islamico per più di un anno per concentrarsi sull'aiuto prestato agli oppositori a Bashar el-Assad, il capo dello Stato ha solamente deciso di intensificare gli attacchi. Ma i raid aerei non hanno mai permesso di vincere una guerra, soprattutto se realizzati da cacciabombardieri che fanno una gran fatica a colpire i bersagli mobili e nemici particolarmente capaci di disperdersi e di insinuarsi nelle popolazioni (non siamo così ingenui da credere che i nostri bombardamenti colpiscano soltanto i jihadisti!). Attualmente si contano da venti a trenta attacchi al giorno su un territorio grande come la Gran Bretagna, ossia circa 8.300 attacchi dall'inizio dei bombardamenti. I raid compiuti dagli aerei da combattimento francesi costituiscono solamente il 4% di questo totale e hanno consentito, tutt'al più, di distruggere l'1% degli effettivi armati dell'Isis. Siamo lontani dagli esiti attesi. Chi dice guerra dice sforzo di guerra. Ma da anni i bilanci militari sono i parenti poveri della spesa pubblica [francese]. Oltrepassata ormai la soglia di sofferenza, non permettono più di assicurare le nostre missioni da potenza di rango in un mondo che tuttavia diventa sempre più pericoloso. Contemporaneamente, migliaia di militari che potrebbero essere impiegati meglio altrove sono stati trasformati in vigili urbani (le operazioni Vigipirate e Sentinelle mobilitano l'equivalente di due brigate, e ne abbiamo soltanto dodici). Come ha detto il colonnello Michel Goya, «è sempre delicato giocare a braccio di ferro quando non si hanno più braccia».

Che cosa si dovrebbe fare?

Tutti sanno che non si potrà in eterno fare a meno di inviare truppe sul terreno, ma per adesso nessuno vuole assumere la decisione di farlo. Citando ancora il colonnello Goya, «Un combattimento cosiddetto asimmetrico e una resistenza spesso vittoriosa del "piccolo" sul "grande" esistono solo finché quest'ultimo teme di venire a battersi sul terreno del primo [...] Quando non si vogliono perdite, non si lanciano operazioni militari». Assicurarsi la chiusura stagna della frontiera [della Siria] con la Turchia, oggi inesistente, sarebbe uno dei primi obiettivi da raggiungere. La Turchia gioca, infatti, un gioco irresponsabile. Tutto quel che le interessa è nuocere a Bashar el-Assad ed impedire la nascita di uno stato curdo indipendente. Aiuta direttamente o indirettamente l'Isis e lo finanzia acquistandogli il petrolio. Non ha esitato ad abbattere un aereo russo perché questo bombardava dei convogli petroliferi e gli Stati Uniti le hanno offerto il loro sostegno in questa ag-

gressione di inaudita gravità, per il solo motivo che i turchi sono membri della Nato. Ciò pone il problema dei nostri rapporti con la Nato, a proposito della quale il generale Vincent Desportes non esita a dire che è diventata una «minaccia alla sicurezza degli europei» e uno «strumento di deresponsabilizzazione strategica» che «ci priva dei mezzi per vincere delle guerre e costituisce il miglior ostacolo all'edificazione di una difesa comune europea indipendente». Viceversa, questo dovrebbe condurci a collaborare senza riserve mentali con tutti i nemici dei nostri nemici, a cominciare dalla Russia, dalla Siria e dall'Iran. Ma non facciamo illusioni: tutti gli specialisti sanno che questa guerra non può essere che un'impresa di lungo termine, che durerà almeno dieci o vent'anni.

Supponendo che gli occidentali – termine impiegato di proposito – possiedano la capacità tecnologica di vincere la guerra contro il terrorismo, come si potrà poi ottenere una pace duratura?

Parlare di «guerra contro il terrorismo» (o «contro il fanatismo»), come fanno gli americani, è solo un modo distorto di non nominare il nemico. Il nostro nemico non è il terrorismo. I nostri nemici sono coloro che utilizzano il terrorismo contro di noi – e che sino ad oggi ci hanno terrorizzati più di quanto li abbiamo terrorizzati noi. Oggi si tende a presentare gli interventi militari come «operazioni di polizia», dimenticando che c'è una differenza essenziale tra le une e le altre, perché la guerra aspira alla pace attraverso la vittoria, mentre la polizia persegue una missione priva di finalità (non si fa la pace con i delinquenti). Rifiutare lo status di nemici a coloro contro i quali si combatte significa impegnarsi in ostilità che non finiranno mai. Lottare contro lo Stato islamico implica prendersela con le cause prime della sua forza, che non sono militari e neppure religiose, ma fondamentalmente politiche. Non serve a niente sopprimere lo Stato islamico se non si sa con cosa sostituirlo. Immaginare che le cose riprenderanno il loro corso normale una volta che si saranno fatti sparire i «fanatici» e gli «psicopatici» significa sognare da svegli. Ciò esige un'intensa attività diplomatica, nazionale e soprattutto regionale. Alla fine dei conti, risulterà necessaria una grande conferenza internazionale, che dovrà sicuramente prendere in considerazione un rimodellamento delle frontiere. Ma nell'immediato bisognerebbe già saperne di più sullo Stato islamico e chiedersi – il quesito è stato posto di recente da Xavier Raufer – come mai i suoi principali dirigenti non sono degli islamisti ma, nella maggior parte dei casi, ex ufficiali dell'esercito di Saddam Hussein. (28 dicembre 2015)

È ancora possibile procurarsi un notevole numero di fascicoli arretrati di DIORAMA e TRASGRESSIONI. Non perdetevi l'occasione di acquistare questi strumenti preziosi di decifrazione del movimento delle idee contemporanee. Verificate le condizioni nell'ultima pagina di copertina.

Francia e Germania: una storia piena di malintesi che non sono stati rimossi

Angela Merkel è stata eletta “personalità dell’anno” dalla rivista Time. Ma chi è davvero? L’incarnazione del capitalismo renano? Dei vecchi demoni pangermanici? O soltanto la castigamatti delle eleganze di bilancio?

Angela Merkel è l’immagine della Germania odierna: eccessivamente morale, grassottella e senza figli. Eletta cancelliera giusto dieci anni fa, si è imposta con il basso profilo, riuscendo ad avere ragione un po’ alla volta di tutti gli scetticismi fino a svolgere un ruolo di primo piano, come si è visto nella vicenda ucraina, nella crisi greca o, più di recente, nell’apertura delle frontiere ai migranti. Si è imposta in modo pacifico, da figura esemplare del Muttistaat, “lo Stato materno” che rassicura i tedeschi. «*Keine Experimente!*» [nessun esperimento], si diceva già negli anni Sessanta sull’altra sponda del Reno). Con la mano sudaticcia, le labbra strette e la palpebra pesante, incarna alla perfezione la donna senza qualità nel significato che Robert Musil dava a quell’espressione, che posa a volte a guardiana dell’ortodossia monetaria, a volte a vestale dell’accoglienza umanitaria. Liscia, opaca, schiva verso gli affetti, questa figlia di un pastore ha fatto oscillare ancora un po’ di più il suo paese verso i valori del protestantesimo. La Germania, da quando si è riunificata, conta più per il peso crescente che non per una reale volontà. Assume una leadership di cui non ha veramente voglia: è quella che il britannico William Paterson ha definito la «reluctant hegemony», l’egemonia esercitata contro voglia.

Con la vicenda dei migranti, la sua popolarità è comunque caduta?

È stata intaccata, perché, dopo una fase di euforia orchestrata, una parte del suo elettorato comincia a preoccuparsi seriamente dell’afflusso dei “rifugiati”: solamente il 16% dei tedeschi considera oggi i migranti un’“opportunità” per il proprio paese. Ciò è vero soprattutto nella ex Ddr, meno segnata dei Länder dell’Ovest dall’ideologia liberale e “occidentale”, ma anche nello «Stato libero di Baviera», oggi in prima linea di fronte al flusso dei migranti, il cui ministro degli Interni, Joachim Hoffmann, ha di recente annunciato (in un’intervista al «Welt am Sonntag» che è passata totalmente inosservata nella stampa francese) che assumerà di qui in avanti in prima persona il controllo delle proprie frontiere, una svolta che porta a mettere in discussione un aspetto essenziale del principio federale. Angela Merkel rimane ciononostante ad un livello di popolarità che molti altri capi di Stato o di governo, a cominciare dal nostro [Hollande] gli invidierebbero, dal momento che il 60% dei tedeschi pensa che nessun altro dirigente politico gestirebbe la situazione meglio di lei. Nessuno vede, peraltro, con chi sostituirla, a cominciare

da quelli che vengono imprudentemente presentati come i suoi concorrenti, si tratti del socialdemocratico Sigmar Gabriel, del ministro delle Finanze Wolfgang Schäuble o del presidente dei democristiani della Baviera Horst Seehofer.

E la famosa “coppia franco-tedesca”, che è sempre stata descritta come il motore dell’Europa, a che punto è?

La coppia franco-tedesca, frutto di un matrimonio di ragione, si basa su una serie di malintesi che niente ha potuto dissipare, tanto diverse sono la storia e la cultura politica dei due paesi da quando il trattato di Verdun dell’843 ha diviso in due l’antica Francia in una parte romanza e una tedesca. Da un lato uno Stato nazionale, in cui la politica risponde sempre a iniziative spettacolari assunte da grandi attori, dall’altro un paese di tradizione imperiale-federale, in cui non si è mai granché compreso quale sia l’essenza del politico (vi si predica la spolticizzazione per il tramite del diritto) e si ritiene che dopo la parentesi giacobina del Terzo Reich sia importante prima di tutto garantire il rispetto delle norme onde premunirsi contro ogni evento drammatico. Da un lato funzionari ed enarchi [gli alti funzionari dell’amministrazione formati nell’Ecole Nationale d’Administration, ENA], dall’altro parlamentari e giuristi. Non stupiamoci se la mentalità tedesca continua ad essere così incomprensibile per i francesi quanto lo sono le istituzioni politiche francesi per i tedeschi! Benché vicini, francesi e tedeschi si conoscono poco e faticano a capirsi. Quanto al trattato di amicizia franco-tedesco di cui il generale de Gaulle aveva preso l’iniziativa nel 1963, le sue disposizioni a favore di una migliore comprensione fra i due popoli sono rimaste lettera morta. La regola, vista in Francia come un limite e una costrizione, è percepita in Germania come un fattore di ordine e di libertà. Un francese è francese grazie allo Stato, un tedesco è tedesco grazie alla sua cultura. La Francia privilegia il suo mercato interno e il suo potere d’acquisto, la Germania la sua competitività e le sue esportazioni. La prima ha innanzitutto un presidente, la seconda un parlamento. Dell’Europa, l’una e l’altra si fanno idee opposte – l’una la utilizza come una leva per nascondere la propria debolezza, l’altra come una copertura per nascondere la propria forza –, il che spiega perché il sovranismo e il populismo non abbiano, in Germania, il successo che hanno in Francia. Insomma, il divorzio non è in vista ma la coppia sta perdendo colpi: nel treno europeo, la locomotiva è in panne. Quel che bisogna tenere presente è che lo squilibrio franco-tedesco non proviene da una Germania troppo forte, ma da una Francia troppo debole. La nuova germanofobia alla Mélenchon [leader del Front de Gauche], che vuole vedere nella Merkel la reincarnazione di Bismarck, da questo punto di vista fa un buco nell’acqua.

(5 gennaio 2016)

DOSSIER

IL COMUNITARISMO DIFFAMATO

*Pubblichiamo di seguito tutti i materiali inclusi nel dossier sul tema **Faut-il hair le communautarisme?** pubblicato nel numero 155 (aprile-giugno 2015) della rivista francese «*éléments*», a cui ci lega un quarantennale rapporto di collaborazione. Tutti i testi sono stati tradotti da Giuseppe Giaccio. Questa pubblicazione ci fornisce l'occasione di comunicare ai lettori, in attesa di poterlo fare in forma più estesa, che «*éléments*» di recente, con il numero 157, ha inaugurato una nuova e brillante formula: 96 pagine a colori, con un aumento degli articoli e delle interviste dedicati ai grandi dibattiti della attualità. La rivista può essere ordinata a «Diorama» e costa, con le spese di spedizione, 9 euro a fascicolo. Le richieste, i versamenti e i bonifici vanno indirizzati alla nostra redazione seguendo le coordinate postali e bancarie indicate in fondo all'ultima pagina di copertina di questo (e di ogni) fascicolo.*

Comunitarismo. Perché tanto odio?

C'è una sorprendente unanimità, in Francia, contro il comunitarismo. Alla sola enunciazione della parola, tratta dal lessico nordamericano, si materializza l'union sacrée, a destra come a sinistra. Comunità: tuonare contro. Questo vale per tutti, da Marine Le Pen a Jean-Luc Mélenchon passando per Nicolas Sarkozy. Gli uni in nome di un repubblicanesimo assimilatore, gli altri di un universalismo astratto, senza che ci si accorga di abbondare nel culto dell'individuo autosufficiente promosso dal liberalismo, di quell'individuo che oscilla, secondo la formula di Lukacs, fra l'onnipotenza astratta e l'impotenza concreta, in mancanza di un inquadramento comunitario. Dopo l'opera basilare di Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, del 1887, la sociologia ha gettato le fondamenta di una riscoperta del dato comunitario: Émile Durkheim, Karl Polanyi, fino a Louis Dumont. Non è vietato leggerli. Se lo si facesse, vi si vedrebbe come l'uomo non possa fare a meno di comunità. Di queste si potrebbe dire quel che Simone Weil ha detto del radicamento: «forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana».

Il dato comune

Il comune è il principio stesso di ogni vita in società, ma non è una cosa, una sostanza o una qualità, e neanche un fine cui si tende o che si ricerca. Non è nemmeno un sinonimo di universale, né di pubblico (in opposizione a privato). In origine, il comune è il godimento collettivo del *munus*. Il *munus* appartiene al vocabolario della reciprocità e del dono (munificenza, municipalità, mutualità, comunione), ed è un termine latino che va accostato al «mettere in comune» (*koinonein*) aristotelico che, annunciando già la distinzione tra la proprietà e l'uso, suppone un rapporto di reciprocità fra coloro che si riferiscono agli stessi valori e conducono la stessa modalità di esistenza. Il comune (*koinon*) designa ciò che appartie-

ne alla comunità (*koinonia*), ma a nessuno dei suoi membri in particolare. Il comune giova a tutti, ma non può essere ripartito o diviso. È inappropriabile per natura, per l'eccellente ragione che se ne può godere solo in comune. Inoltre, è indissociabile dall'attività pratica necessaria per istituirlo, il che significa che va pensato anzitutto come il risultato di una co-attività radicata nella *prassi* (l'uso comune del comune) e che in tal modo può diventare anche una forza sociale, nonché un principio politico di trasformazione del sociale.

In questa prospettiva, il bene comune non ha alcun altro significato al di fuori di quello di un bene che è stato istituito in comune. Nell'espressione «bene comune», il secondo termine conta d'altronde quanto il primo, perché il comune è di per sé già un bene. Il bene comune, distinto dal bene supremo del quale parla Aristotele (ma di cui Rousseau fa l'oggetto della «volontà generale»), si definisce allora come ciò di cui ciascuno può godere senza che se ne possa fare l'oggetto di una ripartizione. Il bene comune non deve essere fatto oggetto di proprietà per rispondere alla sua destinazione sociale.

L'individualismo liberale costituisce l'esatto opposto del comune. L'individualismo è la filosofia che considera l'individuo come l'unica realtà e lo assume come principio di ogni valutazione. Il liberalismo pone l'individuo e la sua libertà supposta «naturale» come le uniche istanze normative della vita in società, il che equivale a dire che esso fa dell'individuo l'unica fonte dei valori e delle finalità che si sceglie. Questo individuo è considerato in sé, prescindendo da ogni contesto sociale o culturale. Perciò, l'individualismo liberale non riconosce nessuno status di esistenza autonoma alle comunità, ai popoli, alle culture o alle nazioni. Si presume che venga per primo l'individuo, sia che lo si supponga anteriore al sociale in una rappresentazione mitica della «pre-istoria» (anteriorità dello stato di natura), sia che gli si attribuisca un semplice primato normativo (l'individuo è ciò che vale di più). In entrambi i casi, l'uomo può cogliersi come individuo autonomo senza dover pensare la sua relazione con altri uomini in seno a una socialità primaria o secondaria. La società non è altro che un semplice aggregato di atomi individuali.

Nel corso della storia, l'individualismo si è affermato innanzitutto in forma teologica. Il cristianesimo, del quale non si può tuttavia negare l'iniziale dimensione comunitaria (fondata sull'attesa di un'imminente fine dei tempi), pone l'uomo come individuo che, prima di ogni altra relazione, è in relazione interiore con Dio e può ormai sperare di salvarsi grazie alla sua trascendenza personale. È una religione della salvezza individuale, non è una religione della patria. L'individuo è peraltro, al pari di tutti gli altri uomini, titolare di un'anima individuale. Individualismo e universalismo sono legati: un Dio unico è per definizione il Dio di tutti gli uomini; il valore che l'anima individuale riceve dalla sua relazione filiale con Dio è

condiviso da tutta l'umanità. L'individualismo assume poi forma nel Medioevo con la teoria agostiniana del foro interiore, il nominalismo (non c'è altro essere oltre quello singolare) e la seconda Scolastica spagnola, che vede la nascita della teoria del valore soggettivo. Si sviluppa, infine, nelle sue forme profane, con l'ascesa della modernità.

Fondandosi sull'individualismo, il liberalismo adotta subito una posizione antipolitica. Dal momento che la pietra angolare del politico è il comune, la nozione di «politica liberale» è apparsa molto spesso come una contraddizione in termini. Il politico esige il comune perché non c'è politica dei soli individui. C'è politica soltanto in riferimento al collettivo. Pertanto «la rivendicazione del comune è nata innanzitutto dalle lotte sociali e culturali contro l'ordine capitalistico» (Pierre Dardot e Christian Laval). Nel corso della storia europea, le grandi rivolte popolari hanno assunto la forma di una «comune» mirante all'auto-governo locale, a cominciare dalla grande Comune del 1871, di ispirazione socialista mutualista, federalista, patriottica e proudhoniana (la «federazione delle comuni di Francia»). Ma nel XIX secolo la logica del mercato trionfa in Inghilterra con la soppressione dei *commons* («beni comuni»), terre e pascoli utilizzati collettivamente in conformità al diritto consuetudinario, e l'istituzione delle *enclosures*, corrispondenti alla privatizzazione dei campi e dei prati. Furono così derubati uomini che godevano del comune senza essere proprietari, mentre si generalizzava un vasto movimento di espropriazione del valore di uso da parte del valore di scambio inaugurato sin dalla fine del Medioevo – la globalizzazione attuale rappresentando in qualche modo l'*enclosure* della totalità del mondo.

L'ascesa dell'individualismo è sfociata nel crollo dei «grandi racconti» portatori di progetti collettivi. Ma ha provocato anche una corruzione della democrazia. Se la democrazia è, nel suo fondo, un regime politico, lo è infatti innanzitutto perché permette una partecipazione di tutti i cittadini agli affari pubblici che equivale essa stessa a una messa in comune. «La democrazia», ha osservato Marcel Gauchet, «è l'esperienza o il momento di un accordo fondamentale: l'accordo di un individuo che si costruisce come cittadino con la collettività cui appartiene». Essa implica dunque che, andando oltre la sfera privata e cogliendosi come cittadino, l'individuo si identifichi con una causa collettiva, con un interesse generale non riducibile alla somma degli interessi particolari (di qui la distinzione introdotta da Rousseau tra la volontà generale e la «volontà di tutti», che non è altro che la somma delle volontà individuali). Il dispiegamento della logica capitalistica che, sullo sfondo della guerra economica generalizzata, ha l'unico scopo di conciliare la riproduzione della società e la riproduzione del capitale, corrisponde all'apogeo del non comune.

Alain de Benoist

Insostituibili comunità

Le comunità, siano esse antiche o recenti, di natura etnoculturale, linguistica, religiosa, sessuale o di altro tipo, sono dimensioni naturali di appartenenza. Nessun individuo può esistere senza un'appartenenza, anche solo per distanziarsene. L'io è sempre situato, ovvero sia incorporato in una storia – e quest'ultima non si riduce mai a uno *statu quo* e ancor meno al passato.

La comunità è una forma sociale che precede la società, così come precede l'uomo preso isolatamente. È presente prima della nascita dello Stato, prima di ogni istituzione. Riunisce i vicini, i simili, in seno a famiglie raggruppate in tribù, prima di esserlo in città. Il linguaggio stesso è un dato comunitario – che implica una comunità di locutori capaci di comprenderci vicendevolmente. Allo stesso modo, il *noi*, la «nostrità», precede ogni *io*. La comunità deriva dalla messa in comune e dal vissuto comune. «L'uomo è un essere di comunità», scrive Francis Cousin, «non in seguito a contingenze esteriori e ulteriori, ma a causa di una dialettica di necessità storica intima e presupposta. L'umano è *geneticamente* l'essere della mia comunità cosciente. In altri termini, non appena emerge l'uomo, la comunità del noi e la realtà dell'io appaiono come indissolubilmente unificate in una stessa totalità sintetica»¹.

La nozione di comunità è antica quanto la filosofia politica, poiché risale almeno ad Aristotele. Tradizionalmente, gli avversari dell'individualismo liberale hanno sempre aderito a una concezione del fatto sociale orientata nel senso della *comunità* piuttosto che in quello della *società*. La dicotomia comunità/società è stata studiata da numerosi autori, a cominciare da Ferdinand Tönnies che, nella sua celebre opera del 1887, presenta la comunità e la società come «due categorie fondamentali della sociologia pura» e interpreta la storia umana come quella di una progressiva sostituzione del modello comunitario da parte del modello societario². Anticipando i lavori di Louis Dumont sull'olismo e l'individualismo, Tönnies mostra che l'*individuo* non è un dato immediato rintracciabile in ogni organizzazione sociale, ma una nozione legata ad una forma sociale particolare, quella della *Gesellschaft* (società), la quale si oppone punto per punto alla *Gemeinschaft* (comunità).

La comunità definisce un modello di socialità organico, la società un tipo di relazioni «meccanico» fondato sulla preponderanza dell'individuo. La *Gemeinschaft* costituisce un tutto la cui portata oltrepassa quella delle sue parti: la solidarietà e la reciproca assistenza vi si sviluppano a partire dalla nozione di bene comune, che non è un bene che si distribuisce ugualmente tra tutti, ma un bene il cui godimento si situa subito a monte della divisione. Al contrario, nel modello della *Gesellschaft*, la cui idea è già in germe nella teoria del contratto sociale, gli uomini vivono insieme senza essere veramente solidali e uniti. La

società si definisce allora come una semplice somma di individui. All'epoca della Rivoluzione, l'abate Sièyès si richiama a questa concezione quando dichiara: «Non si comprenderà mai il meccanismo sociale se non ci si deciderà ad analizzare una società come una comune macchina, a considerarne separatamente ogni parte e ad unirle poi, nella mente, tutte, una dopo l'altra, per coglierne gli accordi e sentire l'armonia generale che deve risulterne»³.

Invece di derivare dall'effetto consensuale di una «volontà organica» (*Wesenwille*), il legame sociale dell'epoca moderna procede dalla «volontà razionale» (*Kürwille*): i soci decidono di vivere insieme non perché condividono gli stessi valori, ma perché vi trovano un reciproco interesse. Concretamente, i rapporti «sociali» si riducono al contratto giuridico o allo scambio commerciale. Tönnies scrive, a proposito della società: «In questo ambito, ognuno sta per conto proprio e in uno stato di tensione contro tutti gli altri. I campi di attività e di potenza sono nettamente delimitati tra loro, cosicché ognuno rifiuta all'altro contatti e ammissioni [...] Nessuno farà qualcosa per l'altro, se non in cambio di una prestazione o di una donazione reciproca che ritenga almeno pari alla sua [...] Mentre nella comunità gli uomini restano legati malgrado ogni separazione, nella società sono separati malgrado ogni legame». «La grande città e la società in generale», aggiunge, «rappresentano la corruzione e la morte del popolo».

Le tesi di Tönnies sono state talvolta tacciate di «romanticismo», ma bisogna pur capire che le nozioni che egli contrappone sotto ogni punto di vista sono tipi ideali nel senso di Max Weber. Non c'è una «pura comunità» né una «pura società»: ogni collettività possiede, ma in proporzioni variabili, tratti comunitari e tratti «societari». Ciò che bisogna in effetti dedurre dal concetto di comunità è il suo carattere più organico di quello della società, e questo organicismo non va assunto in senso strettamente biologico, ma metaforico: all'interno di un corpo, gli organi non sono identici, ma al contempo differenti e complementari⁴. In quanto fenomeno organico, la comunità implica l'applicazione a tutti i livelli di un principio di finalità (il bene comune) che non può ridursi alla causalità efficiente, e anche del principio di sussidiarietà così come è stato definito nel XVI secolo da Johannes Althusius. In opposizione alla sovranità statale come la definisce Jean Bodin (*La République*, 1576), che rende necessaria la dissociazione della società politica e della società civile nonché l'eliminazione dei corpi intermedi, Althusius definisce la *Res Publica* come una sovrapposizione di «comunità semplici e private» (famiglie, collegi e corporazioni) e di «comunità miste e pubbliche» (città e province) coronate da una «comunità politica superiore», con ogni livello che viene lasciato il più possibile libero di decidere da solo su ciò che lo concerne. Definita «simbiotica», la politica non è allora altro che l'arte di far vivere gli uomini in comunità, con la sovranità (*majestas*) che

viene distribuita a tutti i livelli del corpo sociale⁵. Perciò il modello comunitario si sposa così bene con il federalismo integrale, che riconosce uno spazio considerevole ai corpi intermedi e al principio di sussidiarietà. La nozione di «corpo intermedio» non rimanda evidentemente solo alle corporazioni dell'Antico Régime, la cui soppressione per opera della Rivoluzione ha lasciato gli individui soli di fronte allo Stato, mentre giustificava la proibizione delle coalizioni operaie e dei sindacati. «Una federazione tra comuni, popoli o attività di produzione è possibile», scrivono Pierre Dardot e Christian Laval, «solo sulla base della cooperazione. In altri termini, il principio federativo, inteso bene, implica una negazione delle basi del capitalismo»⁶.

Lo stesso federalismo deriva dal modello dell'Impero che è stato nel corso della storia la grande forma politica in concorrenza con quella dello Stato nazionale. La caratteristica dell'Impero, i cui più grandi teorici furono Marsilio da Padova, Dante e Nicola Cusano, è di tendere anzitutto all'articolazione delle differenze. La sovranità vi è ripartita, le particolarità etniche e culturali, religiose e consuetudinarie vi vengono giuridicamente riconosciute nella misura in cui non contraddicono la legge comune, l'applicazione del principio di sussidiarietà è la regola. Poiché la nazionalità non è il sinonimo di cittadinanza, il popolo politico (*demos*) non si confonde con il popolo etnico (*ethnos*), ma l'uno non ostacola l'altro. Si noterà che oggi i «repubblicani» riducono la nazionalità alla cittadinanza, mentre i fautori di una concezione etnica della nazione riducono la cittadinanza alla nazionalità, entrambi confluendo in uno stesso ideale di indistinzione dei due concetti.

Storicamente, la filosofia dei Lumi si è battuta anzitutto contro le comunità organiche, di cui denunciava il modo di vita come segnato da «superstizioni» irrazionali e «pregiudizi», per sostituirvi una società di individui. L'idea centrale era che l'individuo esiste non sulla base delle sue appartenenze, ma indipendentemente da esse, visione astratta di un soggetto «disimpegnato» o «liberato» (*unencumbered self*), anteriore ai suoi fini, che costituisca anche la base dell'ideologia dei diritti dell'uomo. Sostenuta da una visione profana dell'ideologia del Medesimo, si è così creata la teoria moderna che definisce l'umanità come sradicamento o estirpazione di ogni tradizione.

Il liberalismo considera gli uomini intercambiabili perché li concepisce solo in maniera generica, astratta, come esseri disconnessi, strappati da ogni comunità e staccati da ogni appartenenza, essendo tale rottura, ai suoi occhi, la condizione fondamentale della loro «emancipazione». Così come si preoccupa solo della «libertà delle scelte», non delle conseguenze empiriche di queste scelte (anche una scelta cattiva è sempre giustificata se è stata fatta liberamente). Per i liberali, il concetto di bene comune non ha senso perché non esiste alcuna entità in grado di beneficiarne: poiché una società si compone unicamente

di individui, non c'è un "bene" che possa essere comune a questi individui. Il «bene sociale», in altri termini, può essere inteso solo come semplice aggregato di beni individuali, risultato della scelta degli individui. In questo senso, Margaret Thatcher ha potuto dire che «la società non esiste»⁷.

Più in generale, tutta la modernità si è edificata sulla base di una teoria fondata su individui che potevano essere detti «liberi e aventi gli stessi diritti» soltanto perché erano considerati come slegati o separati da ogni appartenenza comunitaria. La filosofia dei Lumi continua a ripeterlo quando oppone la ragione alla tradizione, la civiltà alla natura, l'universalismo alle culture particolari, e assicura che la libertà e la capacità dell'individuo dipendono dal suo sradicamento da tutti i legami familiari, culturali o religiosi. Ancora in data recente, era esattamente questo il programma di Vincent Peillon, ministro dell'Istruzione [francese], quando dichiarava che il ruolo della scuola è di «sradicare l'alunno da tutti i determinismi, familiare, etnico, sociale, intellettuale».

Marx, secondo il quale l'uomo si definisce come l'insieme dei suoi rapporti sociali, concorda viceversa con Aristotele nel sostenere che l'uomo è innanzitutto un animale politico, sociale e comunitario (*zoon politikon*). Egli condivide così l'opinione di tutti coloro che, nella storia del pensiero, si sono opposti alla concezione liberale secondo cui l'uomo non è altro che un atomo isolato collegato agli altri solo tramite il gioco dei suoi interessi. Come scrive François Flahault, «l'interdipendenza sociale degli individui non è utilitaria ma ontologica»⁸. I rapporti giuridici e commerciali non bastano a fondare una società buona.

È in questo quadro, qui molto sommariamente abbozzato, che bisogna situare l'apparizione e lo sviluppo nei paesi anglosassoni, a partire dall'inizio degli anni Ottanta, della corrente *comunitarista*, i cui principali rappresentanti sono Alasdair McIntyre, Charles Taylor e Michael Sandel. Il fine di questa scuola di pensiero era enunciare una nuova teoria che combinasse strettamente filosofia morale e filosofia politica, elaborata all'inizio, da un lato, in riferimento alla particolare situazione degli Stati Uniti, segnata da una vera inflazione della «politica dei diritti», e dall'altro in reazione alla teoria politica liberale, riformulata nel corso del precedente decennio da autori come Ronald Dworkin, Bruce Ackerman e soprattutto John Rawls⁹.

Basandosi in particolare sulle opere di Tönnies, ma operando anche un salutare ritorno al pensiero di Aristotele, la scuola comunitarista si è sforzata di dimostrare il carattere fittizio dell'antropologia liberale, fondata su una teoria dei diritti soggettivi (i «diritti dell'uomo») e sull'idea di un individuo sempre antecedente ai suoi fini, ossia che determina razionalmente le sue scelte fuori da ogni contesto storico-sociale e si definisce come consumatore di utilità dai bisogni illimitati.

Il principale rimprovero che i comunitaristi rivolgono all'individualismo liberale è appunto di far sparire le

comunità, che sono un elemento fondamentale e insostituibile dell'esistenza umana. Il liberalismo svaluta la vita politica considerando l'associazione politica un semplice bene strumentale, senza accorgersi che la partecipazione dei cittadini alla comunità politica è un bene intrinsecamente costitutivo della vita buona. Di conseguenza, non è capace di rendere soddisfacentemente conto di un certo numero di obblighi e di impegni come quelli che non derivano da una scelta volontaria o da un impegno contrattuale, come gli obblighi familiari, la necessità di servire il proprio paese o di far passare l'interesse generale davanti all'interesse personale.

Esso diffonde una concezione erronea dell'io, rifiutandosi di ammettere che quest'ultimo è sempre "incastonato" in un contesto storico-sociale e, almeno in parte, costituito da valori e impegni che non sono né oggetti di una scelta, né revocabili a volontà. Suscita un'inflazione della politica dei diritti che non ha più granché da spartire con lo stesso diritto e contemporaneamente un nuovo tipo di sistema costituzionale, la «repubblica procedurale». Misconosce, infine, a causa del suo formalismo giuridico, il ruolo centrale svolto dalla lingua, dalla cultura, dai costumi, dalle prassi e dai valori condivisi, come basi di una vera «politica del riconoscimento» delle identità e dei diritti collettivi.

Per i comunitaristi, un'idea pre-sociale dell'io è semplicemente impensabile: l'individuo trova sempre la società *già lì* – ed è essa a disporre le sue preferenze, a costituire il suo modo di stare al mondo e a modellare i suoi intenti. L'idea fondamentale è che l'io è *scoperto* molto più che *scelto*, perché per definizione non si può scegliere ciò che è già dato. Di conseguenza, la comprensione di sé equivale a scoprire progressivamente in che cosa consistono la nostra natura e la nostra identità. Ne deriva che il modo di vita storico-sociale è inseparabile dall'identità, così come l'appartenenza a una comunità è inseparabile dalla conoscenza di sé. Le appartenenze fanno parte dell'identità degli individui. Il che significa non soltanto che è a partire da un dato modo di vita che gli individui possono operare delle scelte (comprese scelte opposte a questo modo di vita), ma altresì che è ancora questo modo di vita a costituire come valori o non valori quelli che gli individui considerano o no come validi.

Un'autentica comunità non è dunque una semplice riunione o somma di individui. I suoi membri hanno in quanto tali fini comuni, legati a valori o esperienze condivise, e non soltanto interessi privati più o meno congruenti. Questi fini sono fini tipici della comunità stessa e non obiettivi particolari che sarebbero gli stessi in tutti o nella maggior parte dei suoi membri. In una semplice associazione, gli individui considerano i propri interessi indipendenti e potenzialmente divergenti gli uni dagli altri. I rapporti esistenti tra questi interessi non costituiscono dunque un bene in sé, ma soltanto un mezzo per ottenere i beni particolari

ricercati da ciascuno di essi. La comunità, viceversa, costituisce un bene intrinseco per tutti coloro che ne fanno parte.

L'ideologia liberale ha generalmente interpretato il declino del fatto comunitario ponendolo in stretta relazione con l'emergere della modernità: più il mondo moderno si imponeva in quanto tale, più si pensava che i legami comunitari si allentassero a beneficio di modalità associative più volontarie e contrattuali, di modi di comportamento più individualisti e razionali. In quest'ottica, le comunità sembravano un fenomeno residuale, che le burocrazie istituzionali e i mercati globali erano destinati a sradicare o a dissolvere. In conclusione, si riteneva che si stesse delineando la prospettiva di un mondo unificato, ad immagine di quella «città celeste» di cui sant'Agostino diceva che «chiama cittadini da tutte le nazioni e raccoglie la società pellegrina fra tutte le lingue, senza badare a diversità di costumi, di leggi, di istituzioni»¹⁰.

Ma non è stato affatto così. Come scriveva Christopher Lasch, «lo sradicamento distrugge tutto, salvo il bisogno di radici»! La dissoluzione delle antiche comunità era stata accelerata dalla nascita dello Stato nazionale, fenomeno eminentemente *societario* – la società come perdita o disintegrazione dell'intimità comunitaria – che, non senza ragione, si è potuto mettere in relazione con l'emergere dell'individuo come valore. Significativamente, la crisi del modello statale-nazionale va oggi di pari passo col ricomparire di forme politiche che oltrepassano questo modello dall'alto (formazione di blocchi continentali destinati a svolgere un ruolo-chiave in un mondo multipolare) come dal basso (rivendicazioni localiste, moltiplicazione delle «comunità» e delle «tribù», rinascita dei radicamenti regionali e transnazionali).

Imponendosi come una delle possibili forme di superamento della modernità, la comunità perde nel contempo lo *status* «arcaico» a lungo attribuito dalla sociologia. Appare più come una forma permanente di associazione umana che, a seconda delle epoche, assume maggiore o minore importanza, che come uno «stadio» della storia che i tempi moderni avrebbero abolito. E assume anche forme nuove.

Ai giorni nostri, le comunità non associano più soltanto le persone sulla base di una origine comune. In un mondo in cui i flussi e le reti si moltiplicano, si presentano con volti molto diversificati. Ma sono sempre esse a permettere agli individui di non ritrovarsi più soli di fronte allo Stato.

È nota la teoria «maffesoliana» delle «tribù» postmoderne. La postmodernità, secondo Michel Maffesoli, consacra la fine dell'età del puro individualismo ed esprime una rinascita «dionisiaca» del bisogno di solidarietà di prossimità e di appartenenze comunitarie, sensibili ed emotive – tali comunità possono anche essere comunità scelte, «elettive e plurali», ma sono comunque efficaci, anche se di solito la loro durata è limitata. Per Maffesoli, l'«incantesimo anticomunitario finisce con l'approfondire un po' di più la

frattura tra il popolo e le *élites*»: «Al di là del narcisismo o dell'egoismo tipico di un individualismo dato per presupposto, è proprio un noi, quello della comunità, quello delle vibrazioni comuni, che, surrettiziamente, tende a diffondersi»¹¹.

Rifiutando con più nettezza l'approccio di Tönnies, Costanzo Preve ritiene, dal canto suo, che l'intera società debba essere trasformata in comunità. «La società capitalistica, ed in particolare capitalistica mondializzata», scrive, «non è in alcun modo una comunità [...] Una comunità è infatti una società umana, particolare o universale, definita non tanto dalla prossimità fisica dei membri di essa, quanto dall'esistenza di un costume (*ethos*) o, se si vuole, di costumi, al plurale (*Sitten*), ossia di una particolare etica sociale che prevale sui movimenti ciechi dell'economia, che sono retti dal nichilismo e dal relativismo»¹². Costanzo Preve si richiama qui, al contempo, ad Aristotele, Rousseau, Fichte, Hegel e Marx, affermando che in quest'ultimo la lotta di classe è soltanto un mezzo tattico per raggiungere l'obiettivo strategico della «comunità» (*Gemeinwesen*) in cui l'uomo potrà ritrovare il suo essere generico naturale (*Gattungswesen*)¹³. Preve si preoccupa anche di distinguere bene le comunità che permettono agli uomini di costruirsi e quelle che li rinchiudono in gerarchie obsolete. Denis Collin è dello stesso avviso quando dice che bisogna distinguere «tra le comunità che rinchiudono gli individui nell'obbedienza a gerarchie patriarcali o dispotiche e la comunità degli uomini liberi»¹⁴.

Ricordando il «ruolo filosofico assolutamente centrale che i primi socialisti accordavano ai concetti di mutua assistenza e comunità», Jean-Claude Michéa raccomanda similmente la «critica della mitologia repubblicana dell'«Universale» di cui lo Stato sarebbe il funzionario, almeno se per «universale» si intende l'universale astratto, pensato come separato dal particolare e opposto ad esso. L'idea, insomma, che le comunità di base dovrebbero rinunciare a tutto ciò che le particolarizza per entrare nella grande famiglia uniformata della nazione o del genere umano. Da buon hegeliano, penso, al contrario, che l'universale concreto sia sempre un risultato – per definizione provvisorio – e che integri la particolarità a titolo di momento essenziale, ossia non come un «male minore», ma come condizione *sine qua non* della sua reale effettività»¹⁵. È l'eterna dialettica dell'uno e del molteplice, dell'universale e del particolare.

Alain de Benoist

NOTE

¹ Francis Cousin, *L'être contre l'avoir*, Le Retour aux sources, Paris 2010, pag. 82. Sulla «comunità di habitus» o di disposizioni, cfr. anche Olivier Ducharme, *Michel Henry et le problème de la communauté*, L'Harmattan, Paris 2013.

² Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1979.

³ Sièyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, Société de l'histoire de la Révolution française, Paris 1888, pag. 65.

⁴ «L'organico ha un senso istitutivo nella misura in cui riposa su una visione strutturante del corpo sociale. In questo caso, serve a caratterizzare una società i cui membri sono collegati gli uni agli altri in

modo vivente, come gli organi del corpo umano, per cooperare in vista del bene comune del corpo intero», scrive Marie-Pauline Deswarte in un'opera che ha l'unico torto di idealizzare esageratamente l'ancien régime (**La République organique en France. Un patri-moine constitutionnel à restaurer**, Via Romana, Versailles 2014, pagg. 15-16).

⁵ Cfr. Alain de Benoist, **Johannes Althusius, 1557-1638**, in «Krisis», n. 22, marzo 1999, pagg. 2-34.

⁶ Pierre Dardot e Christian Laval, **Commun. Essai sur la révolution du XXI^{ème} siècle**, La Découverte, Paris 2014, pag. 461.

⁷ Al momento del referendum sull'indipendenza della Scozia (settembre 2014), Géraldine Vaughan, dell'Università di Rouen, spiegava la rivendicazione dei sostenitori dell'indipendenza con la loro ostilità all'individualismo liberale: «L'ideologia thatcheriana ha offeso valori scozzesi profondamente ancorati nell'idea di comunità. L'esaltazione dell'individualismo non è stata compresa e accettata. La politica neoliberale della Thatcher ha polverizzato lo Stato sociale e questo è stato vissuto come un attacco contro l'idea comunitaria. All'epoca, si è scavato un fossato ideologico e morale con gli scozzesi».

⁸ François Flahault, **Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme?**, Descartes & Cie, Paris 2003, pag. 92.

⁹ La parola inglese *communitarianism* è stata utilizzata per la prima volta nel 1841 da John Goodwyn Barmby, fondatore dell'Universal Communitarian Association.

¹⁰ **La città di Dio**, libro XIX, 17, Rusconi, Milano 1992, pag. 972.

¹¹ Michel Maffesoli/Hélène Strohl, **Les nouveaux bien-pensants**, Éditions du Moment, Paris 2013, pag. 13.

¹² Costanzo Preve, **Elogio del comunitarismo**, Controcorrente, Napoli 2006, pagg. 221-222.

¹³ *Ibidem*, pag. 6.

¹⁴ Denis Collin, **La forme achevée de la République est la République sociale**, in «Le Comptoir» (rivista telematica), 3 novembre 2014, pag. 4.

¹⁵ Jean-Claude Michéa, **On ne peut être politiquement orthodoxe**, testo *on line*, gennaio 2015.

Dagli al «comunitarismo»!

Nella maggior parte dei paesi, ogni discussione sull'immigrazione sfocia immediatamente in un dibattito a proposito del «multiculturalismo». In Inghilterra, negli Stati Uniti, in Germania, per citare solo questi tre paesi, se si è contro l'immigrazione, si è anche contro il multiculturalismo¹ – ed è vero anche l'inverso: in generale, è in nome del multiculturalismo che si legittima l'immigrazione. Quando si è all'estero, si fa molta fatica a far comprendere che la stessa simmetria non si ritrova in Francia: qui gli avversari dell'immigrazione sono certamente ostili anche al multiculturalismo, ma coloro che presentano l'immigrazione come una «possibilità» o una «necessità» non sono automaticamente sostenitori del multiculturalismo. Anzi, il più delle volte lo denunciano vigorosamente sotto il nome di «comunitarismo». In Francia, anche se il termine resta di uso relativamente corrente, il multiculturalismo, al quale si richiamano solo gruppi piuttosto marginali (Conseil Répresentatif des Associations Noires de France, Indigènes de la République, ecc.), non è al centro dei dibattiti. Olivier Roy ha così constatato recentemente la «fine del discorso multiculturalista in Francia»². La spiegazione sta in quella specificità francese che è l'ideologia «repubblicana» fondata sulla «laicità»³.

La parola «comunitarismo» è una nozione nuova, poiché appare nei dizionari solo nel 1997. Ma oggi è su tutte le labbra, anche se nessuno la rivendica: il comunitarista è sempre l'altro! Abbiamo dunque a che fare con una categoria polemica, tendente anzitutto a squalificare. Come ha notato Pierre-André Taguieff, il termine «comunitarismo» è subito diventato un termine peggiorativo, «utilizzato, soprattutto in lingua francese (dagli anni Ottanta), per designare con intenzione critica ogni forma di etnocentrismo o di sociocentrismo, ogni auto-centramento di gruppo, implicante una auto-valORIZZAZIONE e una tendenza alla chiusura su di sé»⁴.

Il «comunitarismo» nascerebbe da un attaccamento troppo intenso o troppo esclusivo a una «comunità», qualunque ne sia la natura (regionale, religiosa, culturale, etnica, sessuale, ecc.). Si manifesterebbe tramite una tendenza al «ripiegamento identitario» che può arrivare fino alla volontà di secessione, e una serie di rivendicazioni equivalenti a richieste di favoritismi che creano così un clima conflittuale del quale farebbe le spese l'unità nazionale. Socialmente inspiegabile, politicamente e moralmente inaccettabile, sarebbe sinonimo di asocialità, di odio settario, se non addirittura di guerra civile. Ma si osserva altresì che, in modo perfettamente contraddittorio, la volontà di «proselitismo» rientra nel campo del «comunitarismo» tanto quanto il gusto esagerato per l'isolamento. Regolarmente associato allo spettro dell'«integralismo religioso», della «radicalizzazione» fondamentalista o xenofoba, del jihadismo, ecc., il «comunitarismo» è in effetti percepito come una sorta di separatismo

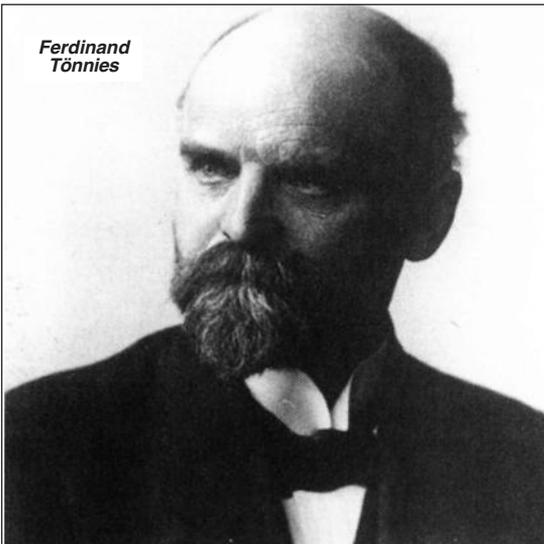


Herder, da molti considerato il padre della visione comunitaria.

tribale generatore di conflitti (la «libanizzazione»). I vecchi rimproveri di coltivare una «doppia fedeltà» e di voler costituire uno «Stato nello Stato» fanno parte della critica del «comunitarismo». Le comunità vengono presentate come strutture carcerarie che rinchiodano e non come legami che liberano. Il loro riconoscimento sarebbe sinonimo di «assegnazione identitaria» e di «reclusione comunitaria». In questa prospettiva, ogni riferimento a una differenza etno-culturale o a un «paese d'origine» è percepito come la prova lampante di un «deficit di integrazione».

Il rifiuto di questo «comunitarismo» reale o fantastico avviene in nome di un «modello repubblicano» che è convinto, in nome dell'universalismo civico – ma a rischio di cadere nel comunitarismo di Stato – di far passare i «legami civici» prima degli «attaccamenti comunitari». Al «comunitarismo» si contrappongono talvolta l'«unità nazionale», altre volte la «laicità», i «valori repubblicani», lo spirito «nazional-repubblicano» e via dicendo. L'idea generale è che le «comunità» sono incompatibili con una «Repubblica una e indivisibile»⁵.

Significativamente, questo rifiuto è condiviso da tutti gli ambienti politici, di destra e di sinistra, dai più estremisti ai più moderati. Marine Le Pen dichiara così di far propria la celebre apostrofe del conte di Clermont-Tonnerre: «Tutto per gli individui, niente per le comunità». Il programma del Front national dichiara d'altronde esplicitamente: «L'assimilazione, in particolare tramite la scuola, deve ridiventare la regola, e il comunitarismo bandito. La Francia iscriverà nella sua Costituzione: «La Repubblica non riconosce alcuna comunità»». «Una Francia forte, è una Francia che dice no al comunitarismo», rincara Nicolas Sarkozy, denunciando «i corpi intermedi che fanno da schermo tra lo Stato e il popolo». La sinistra non è da meno: il comunitarismo, ecco il nemico!



Ferdinand
Tönnies

Il «comunitarismo» condivide così con il «populismo» il privilegio di essere divenuto una parola-zimbello: tutti si sentono in dovere di denunciarlo come un pericolo minaccioso. Nel discorso pubblico, esiste soltanto come raffigurazione di ciò che bisogna respingere, ossia come operatore di delegittimazione. Ma pochi fanno lo sforzo di definire con precisione che cosa si debba intendere con questo termine. Questa indeterminatezza favorisce l'unanimità. Ora, in politica, l'unanimità è spesso sospetta. Cerchiamo di vederci più chiaro.

Per iniziare, constatiamo alcuni paradossi. Degno di nota è il fatto che la retorica anti-comunitarista di certi ambienti «di destra» prenda in prestito i suoi elementi di linguaggio direttamente dal discorso dei Lumi un tempo diretto contro le società tradizionali. All'epoca, si trattava di abbandonare le «credenze arcaiche», i «costumi medievali», i principi «di un'altra età», la «messa in soggezione delle donne», la preferenza dell'onore alla dignità ecc. A questi stessi argomenti, di cui ci si è serviti in passato per screditare al contempo la religione cattolica e i valori dell'ancien Régime, certi identitari – che diventano all'occorrenza critici della modernità e difensori, se non del cattolicesimo, almeno dell'ancien Régime – fanno spontaneamente ricorso quando si tratta di porre sotto accusa il «comunitarismo».

Una certa destra rimprovera perciò agli immigrati di restare fedeli a valori tradizionali. Rimprovera loro un modo di vita fondato sull'isolamento e l'endogamia, ma nel contempo critica spesso il meticcio. Denuncia il «ripiegamento identitario», nel mentre si richiama a una concezione identitaria della vita. Talvolta rimprovera perfino agli immigrati di «rifiutare il modo di vita occidentale», invece di dirsi che chi «non ama la Francia» forse la detesterebbe meno e sarebbe forse meno tentato di abbandonarla per andare a gettarsi a capofitto in imprese terroristiche o criminali se gli avessimo dato l'esempio di un rifiuto di questo modo di vita occidentale fondato sul materialismo, sul vuoto spirituale, sul crollo del legame sociale, sulla scomparsa dei punti di riferimento, sul primato del denaro, sulla prostituzione del commercio e sull'ossessione del consumo sottomesso.

Un discorso altrettanto schizofrenico si ritrova a sinistra quando quest'ultima si adopera per celebrare nel contempo la «diversità» e il «meticcio» (due nozioni che si presume «arricchiscano», mentre la seconda impoverisce inevitabilmente la prima), oppure la diversità culturale e la globalizzazione come processo di ibridazione generalizzata; o quando si affanna a richiamarsi simultaneamente all'ideale normativo del pluralismo e a quello del «mixismo», a volere la pari rappresentazione di gruppi etnici di cui nega peraltro l'esistenza, o a prendere atto del carattere «multi-etnico» delle società contemporanee, pur reagendo sempre più duramente ad ogni manifestazione di alterità.

Ma la denuncia del «comunitarismo», che mischia

critica delle minoranze etniche e critica del principio anti-individualista comunitario, non si pone soltanto in perfetta continuità con una filosofia che è stata la principale matrice dell'ideologia liberale. È anche ovvia nei sostenitori di un «repubblicanesimo» alla francese, erede di una modalità di costruzione della nazione in cui la formazione della nazione civica ha provocato una nazionalizzazione del legame sociale, a sua volta legata alla centralizzazione, all'assimilazione culturale e all'omogeneizzazione territoriale.

La Rivoluzione del 1789 si fissava apertamente l'obiettivo di «uniformare» la Francia per sostituire alle vestigia di un passato vilipeso i superiori artifici della ragione (creazione dei dipartimenti, ostentata volontà di «distruggere lo spirito provinciale» e di «annientare i dialetti»). Il popolo di Francia doveva diventare un popolo unico, formato da individui indistinti, sciolti da ogni forma di radicamento: «Il popolo è l'universalità dei cittadini francesi», proclama l'articolo 7 della Costituzione del 24 giugno 1793. Dalla Rivoluzione francese, organizzata intorno al fantasma dell'Uno, i «nazional-repubblicani» hanno ereditato l'idea che la nazione sia un tutto indivisibile, che deve essere diretto a partire da un centro potente che si tiene a uguale distanza da tutte le sue parti. Poiché nazionalità e cittadinanza sono sinonimi, ci deve essere una necessaria coincidenza tra l'unità politica e l'unità nazionale, il che implica la centralizzazione e la soppressione di tutto ciò che fa da ostacolo tra lo Stato e l'individuo, a cominciare dai corpi intermedi, le «comunità», le culture regionali, ecc. Il «repubblicanesimo» è qui un altro nome del giacobinismo, che affonda le sue radici nella tendenza, già presente sotto l'Ancien Régime, a centralizzare un potere la cui sovranità è anch'essa considerata, almeno a partire da Jean Bodin, una e indivisibile.

Questo modo di concepire la vita politica esclude la sovranità divisa (o ripartita) e il principio di sussidiarietà (o di competenza sufficiente). Facendo della «neutralità» il tratto principale dello spazio pubblico (ossia vietandosi per principio di statuire su quella che Aristotele definiva la «vita buona»), esclude il riconoscimento pubblico delle identità specifiche, delle lingue e dei costumi particolari, dei modi di vita e dei valori condivisi propri solo di una parte dei cittadini. Queste differenze, squalificate da un'istanza sovrastante unica, vengono nel migliore dei casi fatte ripiegare sulla sfera privata, cioè pregate di mostrarsi discrete, se non addirittura invisibili. La messa in stato d'accusa «repubblicana» del «comunitarismo» riduce l'appartenenza civica all'adesione a principi astratti. E l'equivalente del «patriottismo costituzionale» raccomandato da Jürgen Habermas sulla base della sua teoria della «ragione comunicazionale». Col pretesto di denunciare gruppi focalizzati su se stessi, viene così affermato l'etnocentrismo nazionale.

In tale ottica, l'integrazione degli immigrati è per forza sinonimo di assimilazione. La Repubblica non vuole conoscere «sotto-appartenenze», il che implica la

negazione, la relegazione o la delegittimazione delle comunità. Riconosce soltanto gli individui e li integra assimilandoli. Perciò rifiuta di «differenziare» (di fare una distinzione) tra i cittadini secondo criteri etnici, culturali o religiosi. L'articolo 2 della Costituzione del 1958 proscrive così ogni discriminazione – anche solo «positiva» – fondata sulle origini, la razza o la religione. Si presume che l'individuo paghi la sua assimilazione con l'oblio delle sue radici. Contemporaneamente, l'uguaglianza democratica viene intesa nel senso della medesimità, con la società che associa cittadini che sarebbero politicamente *uguali* solo perché antropologicamente *simili*.

L'attuale offensiva contro il «comunitarismo» è legata, come tutti sanno, ai problemi nati dall'afflusso rapido e mal controllato di una massa di immigrati di origine e cultura molto diverse da quelle del paese di accoglienza. Lo stesso accade per quanto riguarda le polemiche intorno alla «laicità», il cui principio viene riaffermato con sempre maggiore forza, dal momento che si pensa di potere, comportandosi in tal modo, scongiurare i rischi nati dalla presenza su un medesimo suolo di tradizioni, culture e modi di vita differenti. La Repubblica ritiene di potere, e di dovere, limitarsi nell'ambito etnoculturale alla stessa neutralità che adotta nell'ambito religioso. Vediamo pertanto che il principio repubblicano, antiliberalista nella misura in cui colloca lo Stato al di sopra dell'individuo, concorda invece pienamente con il liberalismo nell'affermare che lo Stato deve astenersi dal prendere posizione schierandosi a favore di una concezione particolare della vita buona, lasciando ai cittadini il diritto di scegliere quella che fa meglio al loro caso, a patto che essa si esprima esclusivamente nel contesto della sfera privata.

Il problema è che il modello dell'assimilazione non funziona più, globalmente parlando (perché ci sono sempre state eccezioni individuali), in primo luogo perché lo Stato oggi non è più produttore di socialità (i rapporti sociali si costruiscono al di fuori di esso), e poi perché l'immigrazione attuale, a causa del suo carattere e della sua ampiezza, non è più compatibile con quel modello.

L'assimilazione, che presuppone una progressiva armonizzazione dei comportamenti, è possibile solo quando si realizzano un certo numero di condizioni: occorre che l'immigrazione sia di un volume relativamente debole oppure molto diluita nel tempo, che la cultura degli immigrati sia abbastanza poco differente da quella della popolazione d'accoglienza, che i meccanismi istituzionali che permettono di assimilare gli individui siano efficaci e in grado di funzionare, che la popolazione autoctona non reagisca in modo eccessivamente negativo all'arrivo e alla presenza dei nuovi venuti, che gli stessi immigrati manifestino una reale volontà di integrarsi, e così via. Ebbene: oggi nessuna di queste condizioni è più assoluta. Dunque, l'assimilazione non può più funzionare, in particolare per le ragioni esposte dalla

demografa Michèle Tribalat⁷.

Ricordando che l'assimilazione è un processo «che consegue dalla buona volontà dei nuovi venuti e dall'impegno del corpo sociale con l'approvazione delle sue élites»⁸, Michèle Tribalat ritiene che l'assimilazione sia diventata impossibile a causa della crescente separazione tra popolazioni native e popolazioni immigrate. Per giustificare questa sua opinione, ella si basa in particolare sul rilancio del marcatore identitario religioso presso i discendenti di immigrati – giacché il differenziale di fecondità varia in funzione dell'affiliazione religiosa – e sul fatto che, contrariamente a ciò che ci si aspettava, l'endogamia religiosa resta in loro la regola. Peraltro, Tribalat osserva che per reazione le classi popolari francesi, prime vittime delle patologie sociali legate all'immigrazione, «fanno secessione e abitano, quando possono farlo, là dove sono in grado di proteggere il loro modo di vita».

Le comunità possono anche essere negate, ma sono qualcosa di evidente.

Alain de Benoist

NOTE

¹ Per una critica congiunta del multiculturalismo e dell'immigrazione, cfr. in particolare Frank Salter, **Welfare Ethnicity and Altruism**, Frank Cass, London 2004; **On Genetic Interests, Family, Ethnicity and Humanity in an Age of Mass Migration**, Transaction Publ., New Brunswick 2007.

² Olivier Roy, **C'est la fin du discours multiculturaliste en France**, in «Le Monde», 30 maggio 2014.

³ Il termine «laicità» è intraducibile in molte lingue. La parola inglese *secularism* ne rappresenta un equivalente molto approssimativo.

⁴ **Vous avez dit communautarisme?**, in «Le Figaro», 17 luglio 2003. Cfr. Pierre-André Taguieff, **La République élisée. Pluralisme, communautarisme et citoyenneté**, Éditions des Syrtes, Paris 2005.

Cfr. anche Laurent Lévy, **Le spectre du communautarisme**, Amsterdam, Paris 2005; Fabrice Dhume-Sonzogni, **Liberté, égalité, communauté. L'Etat français contre le communautarisme**, Homnisphères, Paris 2007.

⁵ Cfr. Dominique Schnapper, **La République face aux communautarismes**, in «Études», febbraio 2004, pagg. 177-188.

⁶ Cfr. Pierre Rosanvallon, **La société des égaux**, Seuil, Paris 2011.

⁷ Michèle Tribalat, **Les yeux grands fermés**, Denoël, Paris 2010; Idem, **Assimilation: la fin du modèle français**, Éditions du Toucan, Paris 2013.

⁸ Intervista in «Causeur», gennaio 2014, pag. 65.

Le ambiguità del «multiculturalismo»

In senso proprio, comunitarismo significa soltanto che «l'individuo non esiste indipendentemente dalle sue appartenenze, siano esse culturali, etniche, religiose o sociali»¹. Questa idea si ritrova nel multiculturalismo, che si interessa innanzitutto al modo nel quale le differenze tra i gruppi devono essere trattate dai poteri pubblici. Il suo postulato di base è che le identità culturali delle minoranze non debbono essere screditate o negate in nome dell'integrazione o della cittadinanza. Lungi dall'imprigionare necessariamente l'individuo, l'appartenenza culturale potrebbe essere anche uno strumento della sua emancipazione (un «legame che libera»), dal momento che l'isolamento permette anche di sfuggire alle assegnazioni identitarie eteronome.

I rappresentanti del multiculturalismo si dividono in diverse scuole o tendenze. Alcuni di loro, ad esempio, ritengono che il multiculturalismo implichi una separazione tra la nazione e la cittadinanza, che contraddice così la nozione di identità nazionale (e in questo concordano, anche se in senso inverso, con l'opinione di coloro che difendono l'unità nazionale contro il multiculturalismo), mentre altri pensano, al contrario, che le politiche di riconoscimento delle specificità culturali rafforzino l'unità nazionale invece di distruggerla².

Il termine «multiculturalismo» è emerso negli anni Sessanta e Settanta, principalmente nei paesi anglosassoni, dove ha conosciuto un successo immediato³. Ha poi dato luogo a vasti dibattiti ideologici di cui, in generale, il grande pubblico è informato solo molto imperfettamente⁴. Un errore molto comune, ad esempio, consiste nel credere che le critiche del multiculturalismo provengano unicamente dagli avversari ad oltranza dell'immigrazione, portati a non vedervi altro che una forma di «mondialismo» partecipe della decostruzione sovversiva degli immaginari nazionali.

Il multiculturalismo è in realtà un'ideologia piuttosto composita. A prima vista, dà l'impressione di essere un sottoprodotto del liberalismo. Spesso, infatti, i multiculturalisti trattano delle differenze culturali in termini di preferenze individuali. Concepiscono l'autonomia delle culture sul modello dei diritti dell'uomo, il pluralismo culturale sul modello del pluralismo dei valori, la diversità delle culture sul modello di quella delle concezioni della vita buona, ecc. Il principale portavoce del multiculturalismo liberale, Will Kymlicka, si sforza, ad esempio, di conciliare liberalismo e multiculturalismo interpretando quest'ultimo come un tentativo di ridurre la distanza tra l'universalismo astratto e l'iscrizione pratica in una cultura nazionale specifica⁵. Ma è interessante osservare che il multiculturalismo, benché prenda in prestito molti dei suoi tratti dalla dottrina liberale, è stato comunque spesso posto sotto accusa dagli autori liberali per il fatto che argomenta a partire dalla nozione di «cultura» e dunque di differenza culturale. Analizzando la società



a partire dai gruppi o dalle comunità, e non a partire dagli individui e dalla teoria dei diritti individuali, sostenendo che i gruppi culturali sono dotati di una forma autentica di identità che è legittimo difendere e proteggere, il multiculturalismo cadrebbe nel «culturalismo», se non addirittura nel relativismo culturale o nell'«essenzialismo», rimettendo così in discussione i fondamenti dell'universalismo.

Fondamentalmente, gli avversari liberali del multiculturalismo gli rimproverano di ragionare in termini di appartenenza, cioè di non considerare l'individuo come interamente libero nelle sue scelte, e di accordare un'importanza che non ha ragion d'essere alle comunità e ai gruppi culturali o etnici. Gli rimproverano altresì di violare il principio liberale secondo cui i poteri pubblici debbono adottare una posizione di neutralità in materia di origine etnica o di religione: raccomandare la presa in considerazione politica di minoranze culturali definite anzitutto in termini di eticità equivarrebbe a ignorare i principi liberali di distinzione tra identità pubblica e identità privata e di necessaria neutralità della sfera pubblica.

Un'altra critica consiste nel rimproverare ai sostenitori del multiculturalismo di trascurare il diritto degli individui a emanciparsi dai vincoli oppressivi tipici delle tradizioni culturali dei loro rispettivi gruppi di appartenenza. In nome della tolleranza, il multiculturalismo rafforzerebbe così l'intolleranza di gruppi le cui credenze o pratiche contraddicono i principi liberali. L'articolo 4 della Dichiarazione universale dell'Unesco precisa d'altronde che «nessuno può invocare la diversità culturale per attentare ai diritti dell'uomo»! Tali critiche sono state sviluppate in particolare da Derek L. Phillips, Susan Moller Okin, Anne Phillips, Anthony Kwame Appiah, Nancy Fraser, Stephen Holmes e molti altri⁶.

Recentemente, alcuni autori sono anche giunti a sostenere che il filosofo Johann Gottfried Herder (1744-1803), descritto come un deciso avversario del cosmopolitismo illuminista, è nel contempo il grande antenato del multiculturalismo e del populismo di destra – e persino che, in quanto «culturalista» non può essere considerato «di sinistra»⁷. Insomma, per una certa sinistra liberale, il multiculturalismo non sarebbe altro che un cavallo di Troia delle teorie identitarie ostili ai diritti degli individui.

La risposta dei fautori del multiculturalismo alle critiche liberali consiste in genere nell'affermare che «l'idea che la cittadinanza debba basarsi su "politiche della differenza", su "politiche del riconoscimento", o che debba divenire "multiculturale" non deriva da una logica comunitaria che mirerebbe a far passare i diritti del gruppo davanti a quelli degli individui [...] Al contrario, essa si iscrive in una riflessione critica sui limiti di un universalismo "cieco alle differenze" che denuncia i difetti della falsa astrazione senza rinunciare ai principi della libertà e dell'uguaglianza»⁸.

Per quanto concerne l'intolleranza di certi gruppi etnoculturali, i multiculturalisti si pronunciano inoltre

il più delle volte per dei «diritti di recesso» (*exit rights*) in caso di appartenenza a gruppi illiberali. Ma il problema rimane comunque sul tavolo: come può uno Stato multiculturale, acquisito al principio liberale di "neutralità", restare neutro di fronte alle concezioni della vita buona che minoranze illiberali intendono perpetuare? Le risposte dei multiculturalisti a questa domanda variano a seconda che diano la precedenza alla tolleranza delle prassi illiberali associata alla garanzia di «diritti di recesso» (William Galston) o all'autonomia degli individui (George Crowder)⁹.

Ritorniamo al fondo del problema. È innegabile che le società sono tanto più facilmente gestibili quanto più sono omogenee, dato che questa omogeneità favorisce la diffusione di valori condivisi, e che sono anche quelle in cui, in generale, le persone si sentono più a loro agio, perché hanno la sensazione che il panorama umano che le circonda sia a loro immagine, il che le rassicura confermandole in ciò che sono, mentre la situazione opposta dà loro, al contrario, l'impressione di diventare «stranieri in casa propria». Si ammette altresì che più una società è omogenea, più i suoi membri sono portati a concedersi reciprocamente fiducia, il che favorisce i comportamenti di altruismo e cooperazione¹⁰. Tali società, tuttavia, costituiscono ormai l'eccezione piuttosto che la regola, almeno nel mondo occidentale.

Viviamo in paesi che, in pochi decenni, sono diventati multietnici. Questa realtà impone di ripensare la nozione di pluralismo, che può essere intesa in modi molto diversi a seconda che ci si riferisca al pluralismo liberale, al pluralismo democratico, al pluralismo comunitario, al pluralismo dei valori o al pluralismo delle opinioni.

La politica si definisce, fra l'altro, come l'arte del possibile. La politica "ideale", organizzata esclusivamente intorno a principi astratti o pii desideri, è per definizione un'antipolitica. La grande qualità del politico è il realismo. Da questo punto di vista, la messa in stato d'accusa del "comunitarismo" rientra nel campo della cecità volontaria ogni volta che, utilizzando questo termine, si vogliono delegittimare le comunità. Si vuole fare come se le comunità non esistessero – o si decide di non vederle – mentre, semplicemente, esistono. La denuncia delle «statistiche etniche» da parte delle vergini spaventate dell'antirazzismo ufficiale dipende dalla stessa cecità volontaria, proprio come l'idea che il modo migliore di lottare contro il razzismo sia di negare l'esistenza delle razze: ci sono realtà sulle quali si devono chiudere gli occhi e non si devono nemmeno indicare col loro nome.

C'è, ovviamente, un "comunitarismo" insopportabile. Il "comunitarismo" che si pone come rifiuto della legge comune, come volontà di fare secessione all'interno della società, il "comunitarismo" che consiste nel porre su un piano di parità la cultura d'accoglienza e le culture d'origine, come se toccasse alla prima adattarsi alle seconde, o come se tutte le identità avessero valore tranne quella degli autoctoni (si accusa

il rifiuto degli altri di essere intollerabile, pur raccomandando implicitamente il rifiuto di sé), il “comunitarismo” che inasprisce alcuni tratti di una particolare identità culturale per opporsi alla cultura del paese di accoglienza, o che assegna in qualche modo al soggiorno obbligato tutti i membri di un gruppo, presentandosi sotto forma di *lobbies* desiderose di far prevalere i loro interessi o di far trionfare le loro esigenze a scapito della società globale – questo “comunitarismo” deve, beninteso, essere combattuto senza alcuna debolezza.

La legge comune è essa stessa indissociabile dal fatto che in ogni paese esiste una «cultura dominante» (*Leitkultur*) proveniente da una storia condivisa, cultura che può certo evolvere, come ha sempre fatto, ma ne costituisce comunque un referente centrale da cui non si può prescindere e di cui non si può esigere la soppressione. «L'assimilazione», scrive Michèle Tribalat, «non presuppone necessariamente la credenza secondo la quale la cultura autoctona è superiore a quella che gli immigrati portano con sé. È solo la cultura del paese nel quale hanno scelto di venire a vivere e, a questo titolo, è il referente culturale legittimo»¹¹. Allo stesso modo, non si può non concordare con Vincent Descombes quando dice che, «se si crede che l'esistenza di un corpo politico sia legittima, allora si pone la realtà della nazione in senso moderno, quella di una comunità politica dei cittadini. In questo caso, le identità comunitarie o religiose non possono che essere subordinate»¹². Non bisogna, tuttavia, gettare il bambino con l'acqua sporca. «Comunità» di ogni genere cercano oggi di affermarsi e di farsi riconoscere nella vita pubblica, ossia di uscire dalla sfera privata dove pretende di confinarle il formalismo repubblicano. Alcune possono, evidentemente, piacere più di altre, che si manifestano in maniera aggressiva o rientrano nell'ambito dell'«autismo gregario» (Jean-Claude Michéa). In un'epoca in cui, come diceva Victor Segalen, «il diverso decresce», questo ritorno delle differenze rimane comunque una buona cosa, a condizione, ovviamente, di essere controllato.

La domanda che bisogna porsi è questa: il “comunitarismo”, nei suoi peggiori aspetti, non è la conseguenza del rifiuto dei pubblici poteri di riconoscere l'esistenza delle comunità? Questo “comunitarismo” corrisponde peraltro a un fenomeno di “ripiegamento identitario” o a una crisi culturale? Rifiutarsi di riconoscere le differenze non può, infatti, non indurle ad affermarsi in modo convulsivo, quando non addirittura patologico. Oggi si spiega con il “comunitarismo” l'emergere di correnti islamiste radicali che arrivano fino al terrorismo. E se fosse, al contrario, il rifiuto di prendere in considerazione le comunità ad aver maggiormente contribuito a questa evoluzione? Si assicura, ugualmente, che il fatto di indossare l'*hijab* abbia logicamente provocato quello del *burqa*. E se fosse, al contrario, il divieto del *foulard* islamico ad avere, per reazione, favorito la comparsa del *burqa*?

In ogni caso, si pensa veramente di risolvere il problema del “comunitarismo” con l'istituzione di una polizia dei costumi?

L'integrazione implica che un immigrato debba abbandonare l'insieme delle componenti identitarie ereditate dalla famiglia o dal paese d'origine? Il rifiuto di staccarsi da questa parte della sua memoria collettiva è davvero in grado di impedirgli di inserirsi nel paese d'accoglienza? Il rispetto delle regole del vivere insieme è necessariamente correlato all'oblio delle radici (intimato da coloro che si vantano di non dimenticare le loro)? Come minimo, la risposta non è scontata. Ci si può invece chiedere se una simile esigenza non sia intrinsecamente legata al modello giacobino francese di una Repubblica «una e indivisibile»¹³.

A proposito degli immigrati, Fares Gillon scrive: «Ecco delle persone strappate alla loro terra (o che se ne sono strappate), che hanno abbandonato la loro cultura, hanno dimenticato la loro lingua e quindi non hanno più niente da trasmettere ai loro figli. Questi figli, cavie perfette della sperimentazione della libertà tramite lo sradicamento [...], sono i primi soggetti post-umani. Senza radici, e presto, dopo essere passati per la scuola repubblicana, senza un sapere e senza legami con la loro nuova terra. Separati dalle loro origini senza che si dia loro la possibilità di radicarsi in una civiltà che a sua volta sabota se stessa, incarnano al più alto grado il neo-umano senza legami, senza riferimenti, quello che sognano gli ideologi della post-modernità. Non è dunque in quanto estranei alla Francia che gli sradicati di periferia rappresentano un problema, ma in quanto sono i perfetti prodotti della nuova Francia, quella che rinnega le proprie convinzioni»¹⁴.

Il fatto di tenere in considerazione certe specificità culturali ostacola l'“integrazione” o, al contrario, la facilita? In effetti, si può benissimo ritenere che la fedeltà a certe tradizioni culturali sia necessaria allo sviluppo dell'autonomia individuale. E che l'“integrazione” possa realizzarsi meglio attraverso le istituzioni pubbliche e il diritto comune che attraverso l'assimilazione e il conformismo culturale.

Il solo criterio in materia deve essere l'ordine pubblico che implica il riconoscimento di una legge comune. Una legge comune è necessaria alla convivenza di tutti coloro che abitano lo stesso paese. Questo è un punto sul quale non si può transigere: è nella natura stessa del molteplice esigere un principio di unità, altrimenti si entra effettivamente in una spirale infinita di rivendicazioni di «diritti» e favoritismi equivalente alla «tirannia delle minoranze» temuta da Tocqueville. Ma la legge comune deve anche poter tenere in considerazione le particolarità, esaminare le rivendicazioni legate a tradizioni consuetudinarie, ammettere quelle che non attentano all'ordine pubblico e prevedere le disposizioni necessarie per consentire loro di esistere, secondo la regola triviale di quelli che in Canada si chiamano «ragionevoli acco-

modamenti». Un paese non diventa più coeso annientando le coesioni particolari. La natura sociale dell'uomo può essere pensata solo a partire dalle comunità che formano il tessuto della società. Solo così si potrà, forse, civilizzare la diversità.

A questo proposito, Daoud Boughezala non ha torto quando scrive: «Penso, assieme a Charles Taylor e Will Kymlicka, che il gruppo culturale possa essere uno strumento di emancipazione dell'individuo. All'espressa condizione che all'insieme dei cittadini si applichi un'unica legge. Gli accomodamenti ragionevoli valgono solo se sono realmente ragionevoli [...]. Che delle studentesse maggiorenni indossino il velo all'università non mi dà fastidio. Il *burqa*, invece, è irragionevole perché spersonalizzante e dunque deve restare vietato nello spazio pubblico»¹⁵.

Il diritto alla differenza è peraltro solo un diritto, ossia una libertà, non un obbligo. Riconoscere la differenza, significa dare la possibilità a coloro che lo desiderino di vivere un'appartenenza che considerano importante, non rinchiudervi o proibire loro di starsene in disparte. La differenza, del resto, non è un assoluto. Per definizione, non può che essere relativa: si differisce solo rispetto al differente. Lo stesso dicasi dell'identità: come l'individuo, un gruppo non può avere identità da solo. Ogni identità si costruisce in e attraverso una relazione. Ugualmente per le culture: ciascuna di esse costituisce un mondo di significati, ma questi mondi possono comunicare. Non sono delle quasi-specie, ma inevitabili modalità di espressione della natura umana. Stiamo attenti a non confondere qui l'universale e l'universalismo.

In questo contesto, si può porre (retrospettivamente) la questione del «*foulard* islamico» (*hijab*, ma non *burqa*), che ha già fatto scorrere fiumi di inchiostro e suscitato persino alcuni commenti deliranti¹⁶, dopo la sua proibizione negli istituti scolastici in applicazione del principio di laicità affermato dalla legge del 15 marzo 2004. Indossare questo *foulard* è davvero un attentato all'ordine pubblico (più del fatto di indossare la cornetta, il turbante o il basco)? Se è legittimo vietarlo alle insegnanti, tenute alla neutralità a causa del loro *status*, è legittimo vietarlo anche alle alunne? Alle studentesse universitarie? Alle madri di famiglia? La legge del 2004 è stata decretata in nome della lotta contro il «comunitarismo», col rischio di escludere dalla scuola pubblica ragazze che, lungi dal chiedere un insegnamento particolare in scuole particolari, intendevano, al contrario, restarci. La si è giustificata col fatto che indossare il velo costituiva un attentato all'autonomia delle ragazze e che per di più andava contro i «valori repubblicani», il che ha giustificato l'intervento paternalista¹⁷ dello Stato, mentre le interessate hanno visto nella sua proibizione un attentato alla libertà religiosa e/o alla loro dignità. In un'epoca che attribuisce tanta importanza alla libertà di scelta, una giovane musulmana avrebbe il diritto di scegliere di abortire, ma non quello di indossare il velo?

Siamo qui di fronte a un tipico esempio di conflitto di valori. Come nota Charles Taylor, «è molto difficile stabilire qual è la parte di identità o di abitudine e la parte di fede attiva quando si indossa il *foulard*, ma lo Stato ha scelto di codificarlo come atto religioso ostentato [...] Nel 2004, la commissione Stasi aveva stabilito che il valore soggettivo attribuito dall'individuo al segno che indossa è meno importante dell'interpretazione oggettiva che ne dava lo Stato. Orbene, questa interpretazione resta poco attendibile. Anzitutto, il fatto di indossare l'*hijab* è assimilato a un segno di oppressione femminile – indipendentemente dal valore soggettivo che la donna che indossa il velo attribuisce a questo gesto [...]. Indossare il velo sarebbe, poi, più una dichiarazione di ostilità contro la Repubblica francese e i suoi fondamenti laici che un segno di religiosità. Il termine “ostentato” deve, peraltro, a mio parere, essere inteso rispetto a questo argomento: è ostentato ciò che appare nello spazio pubblico come un messaggio di sfida contro i valori repubblicani [...]. Si tratta, allora, dal punto di vista della Repubblica, più di un segno “minaccioso” che “ostentato” [...]. A titolo personale, condanno il primato di questa interpretazione oggettiva. In uno Stato di diritto, una persona dovrebbe appunto avere il diritto di determinare il significato dei suoi atti»¹⁸.

Il riconoscimento delle differenze non implica evidentemente l'ingenuità. È chiaro che non determinerà la scomparsa dei conflitti. Ma come per la libertà, anche per la differenza o l'identità si può dire che il cattivo uso che se ne fa discredita l'uso, non il principio. Questa è la tesi che si può contrapporre ad Elisabeth Badinter, la quale, per giustificare il «diritto all'indifferenza», assicura che «ogni volta che si fanno prevalere le nostre differenze sulle nostre somiglianze, ci si va a cacciare in un processo conflittuale». In verità, la somiglianza non è meno polemogena della differenza: pensiamo alla «rivalità mimetica» analizzata così bene da René Girard.

«La mentalità comunitarista», scrive Michel Masson, «è qualcosa di diverso rispetto allo spirito comunitario [...]. I comunitarismi riproducono, sulla scala dei popoli, le caratteristiche dell'individualismo sulla scala delle comunità [...]. Anzi, lo spirito comunitario produce e perpetua gli spazi necessari al libero esercizio delle diverse attività umane. Le comunità sono il luogo dei legami sociali [...]. In queste condizioni, si comprende l'interesse che hanno gli apprendisti stregoni che vogliono gettare nella spazzatura della storia le comunità legate ai comunitarismi perché allora niente più può interporci tra il popolo e il potere politico, che può allora regnare senza ostacoli né divisioni»¹⁹. Si noti che la critica del “comunitarismo” si fonda il più delle volte su un modo erroneo di porre la questione identitaria: a partire dall'identità-*idem* e non dall'identità-*ipse* (Paul Ricœur). La propria identità non la si definisce tanto ricordando ciò che si è fatto in comune nel passato, quanto dicendo ciò che si desidera fare in comune in futuro.

Coloro che si auto-escludono dalla comunità nazionale non sono quelli che non hanno il privilegio di avere ricevuto l'eredità dei «nostri antenati Galli», ma quelli che, indifferenti o ostili al paese nel quale vivono, rifiutano di partecipare alla prosecuzione e alla costruzione della sua storia. Non è l'essere stati, ma il voler fare insieme che ci dice che cosa ne è oggi della nostra identità. Per questo, al di là della legge comune, soltanto un grande progetto comune può nutrire la volontà di vivere in comune e di dotarsi di un destino comune. In un'epoca che sembra più che mai lontana da ogni grande progetto collettivo, la domanda fondamentale resta questa: a quale grande progetto le comunità della Francia potrebbero domani ritrovarsi associate?

Alain de Benoist

NOTE

¹ Catherine Halpern, **Communautarisme, une notion univoque**, in «Sciences humaines», aprile 2004.

² Cfr. Tariq Modood, **Multiculturalisme civique et identité nationale**, in Sophie Guérard de Latour (a cura di), **Le multiculturalisme a-t-il un avenir?**, Hermann, Paris 2013, pagg. 243-276. Cfr. anche Bhikhu Parekh, **Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory**, Macmillan, Basingstoke 2000.

³ Cfr. Nathan Blazer, **We Are All Multiculturalists Now**, Harvard University Press, Harvard 1998.

⁴ Cfr. nondimeno Lukas Sosoe, **Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté**, L'Harmattan, Paris 2003; Charles Taylor, **Multiculturalisme. Différence et démocratie**, Flammarion-Champs, Paris 2009; Patrick Savidan, **Le multiculturalisme**, Puf-Que sais-je?, Paris 2009; Francesco Fistetti, **Théorie du multiculturalisme. Un parcours en philosophie et sciences sociales**, Découverte, Paris 2009; Sophie Guérard de Latour, **Vers la république des différences**, Presses universitaires du Mirail, Toulouse 2009; Sophie Guérard de Latour (a cura di), **Le multiculturalisme a-t-il un avenir?**, cit.

⁵ Cfr. Will Kymlicka, **Liberalism, Community and Culture**, Clarendon Press, Oxford 1989; **La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités**, Découverte, Paris 2001.

⁶ Derek L. Phillips, **Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought**, Princeton University Press, Princeton 1993; Susan Moller Okin, **Is Multiculturalism Bad for Women?**, Princeton University Press, Princeton 1999; Brian Barry, **Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism**, Harvard University Press, Harvard 2001; Anthony Kwame Appiah, **The Ethics of Identity**, Princeton University Press, Princeton 2004; Patrick West, **The Poverty of Multiculturalism**, Civitas, London 2005; Anne Phillips, **Multiculturalism Without Culture**, Princeton University Press, Princeton 2007; Jens-Martin Eriksen e Fredrik Stjernfelt, **Les pièges de la culture. Les contradictions démocratiques du multiculturalisme**, MétisPresses, Genève 2012.

⁷ Cfr. Göran Adamson, Aje Carlbom e Pernilla Ouis, **Johann Herder, Early Nineteenth-Century Counter-Enlightenment and the Common Roots of Multiculturalism and Right-Wing Populism**, in «Telos», 169, inverno 2014, pagg. 28-38.

⁸ Sophie Guérard de Latour, **Le multiculturalisme a-t-il un avenir?**, cit., pagg. 9-10.

⁹ Cfr. William Galston, **Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Liberal Theory and Practice**, Cambridge University Press, Cambridge 2002; George Crowder, **Liberalism and Value Pluralism**, Continuum, London 2002.

¹⁰ Cfr. Robert D. Putnam, **E Pluribus Unum. Diversity and Community in the Twenty-first Century**, in «Scandinavian Political Studies», giugno 2007, pagg. 137-174.

¹¹ Michèle Tribalat, **Chercheur en terrain miné**, in «Le Débat», marzo-aprile 2014, pag. 48.

¹² Vincent Descombes, **Les embarras de l'identité**, Gallimard, Paris 2013.

¹³ Cfr. Hugues Lagrange, **Le déni des cultures**, Seuil, Paris 2010.

¹⁴ Fares Gillon, **Le choc des non-civilisations**, in «Philitt. Philosophie, littérature et cinéma» [rivista telematica], 20 novembre 2014.

¹⁵ Daoud Bougezala, **Le choc des multiculturalismes**, in «Causeur», ottobre 2013, pag. 55. Cfr. anche Julien Rochedy, **Pour un discours communautariste**, testo on line, marzo 2015.

¹⁶ Evocando un recente assassinio perpetrato da un bambino originario della Francia per conto dello Stato islamico (Daesh), Yves de Kerdel scrive, ad esempio, che, «[fatte le debite proporzioni [sic], non c'è differenza [sic] tra questo bambino di 12 anni che parte dalla sua scuola di Tolosa per compiere esecuzioni a sangue freddo e le ragazze [musulmane] che rivendicano il diritto di indossare il velo all'Università» (**L'insupportable trahison des clercs**, in «Valeurs actuelles», 19 marzo 2015, pag. 6).

¹⁷ Il paternalismo consiste nel limitare per il suo bene la libertà di un individuo contro i suoi desideri o le sue credenze, o impedendogli di fare ciò che vuole, o costringendolo a fare ciò che non vuole.

¹⁸ Charles Taylor, **Vivre dans le pluralisme**, in «Esprit», ottobre 2014, pag. 24. Cfr. anche Cécile Laborde, **Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Theory**, Oxford University Press, Oxford 2008; Idem, **Republicanism critique et multiculturalisme libéral**, in Sophie Guérard de Latour (a cura di), **Le multiculturalisme a-t-il un avenir?**, cit., pagg. 227-242.

¹⁹ Michel Masson, **Communautarisme et communautés**, in «L'Écriture», marzo 2015, pagg. 2-6. In **Individu et communauté, une crise sans issue**, Edifa-Mame, Paris 2007, Thibaud Collin sostiene che «il comunitarismo è un fenomeno individualista».

Il ritorno in scena delle comunità è una buona notizia!

Alain de Benoist – *Dall'estrema destra all'estrema sinistra, passando per tutte le sfumature politiche intermedie, il «comunitarismo» sembra oggi avere tutti contro di sé, senza, d'altronde, che questo termine sia mai oggetto di una definizione rigorosa. Che cosa le ispira lo spettacolo di un tale consenso nell'esacrazione?*

Michel Maffesoli _ Sono, nel senso proprio del termine, scioccato da questo ottuso unanimità nella detestazione di quello che diversi esperti chiamano «comunitarismo». È chiaro che non sanno di cosa parlano. Il comunitarismo è un sistema politico che organizza la ripartizione dei poteri di una nazione in funzione delle appartenenze etniche o religiose, in ogni caso tradizionali, dei suoi membri. Se, fino al XX secolo, rimanevano in Francia alcuni frammenti di queste usanze, esse, in generale, hanno ormai solo un'esistenza folcloristica o festiva. È chiaro, invece, che «il rigurgito della parola comunitarismo» manifesta anzitutto la grande paura dei «nuovi benpensanti» davanti ad ogni rinascita della pulsione comunitaria. Come sempre, urlano tanto più forte quanto più sentono che le loro certezze universaliste sono scosse dall'evoluzione della società. I potenti, che hanno il potere di dire e di fare – uomini politici, accademici, giornalisti, decisori pubblici – hanno costruito la loro posizione su questo universalismo astratto. Il sistema politico democratico è fondato sull'idea che ogni cittadino è un individuo uguale agli altri individui, anzi equivalente, sciolto da ogni appartenenza comunitaria e che contrae liberamente, autonomamente, con altri. Questa autonomia ha per contrappeso il potere dello Stato, di uno Stato che «rappresenta» i cittadini, che impone il quadro del vivere insieme come equilibrio negoziato tra gli individui. Ora, che cosa constatiamo? Quella che ho chiamato tribalizzazione del mondo, o ritorno dell'ideale comunitario, in particolare nelle giovani generazioni. L'ideale non è più l'individualismo e il suo corollario, l'autonomia garantita da uno

Stato onnipotente, ma la, o piuttosto le, appartenenze comunitarie. Non mi definisco più come soggetto autonomo nella fortezza della mia coscienza, ma al contrario sono una persona definita dall'altro, dagli altri: il gruppo, la tribù, la comunità, tutti i raggruppamenti basati sull'affinità intorno a passioni, sensibilità comuni, musicali, artistiche, sportive, solidali, ecc. *Persona*, in greco, è la maschera. Ognuno, invece di definirsi come soggetto autonomo, adotta la maschera o l'abito (*l'habitus* di Tommaso d'Aquino) della sua o delle sue tribù. La differenza tra le società neo-tribali della postmodernità e le società comunitarie dell'ancien Régime, ad esempio, è che oggi ciascuno ha delle pluriappartenenze. Questo neotribalismo, questa aspirazione pluri-comunitaria, è forse ciò che indispettisce, se non addirittura spaventa, i nostri benpensanti, saldamente ancorati alla difesa di un universalismo astratto e superato.

A suo parere, la critica del comunitarismo si ispira alla tradizione giacobina francese, oppure ha radici più profonde in seno alla modernità?

Come altri analisti, definisco la nostra epoca postmoderna nel senso, semplicemente, che viene dopo la modernità. Forse le si darà un altro nome, così come la modernità è stata in un primo momento la post-medievalità. Comunque sia, la storia non avanza in maniera lineare, ma si sviluppa a spirale. Ogni anello di questa spirale è in qualche modo un'epoca, che riprende, piegandolo e metabolizzandolo, l'apporto del passato. La modernità è dunque il terzo momento di questi due millenni, iniziato nel XVII secolo con il cartesianesimo e conclusosi nel secolo scorso. Il giacobinismo, ovvero l'onnipotenza di uno Stato centrale, non è che una delle forme di questa modernità, che ne esprime la pulsione unitaria. La società medievale era costruita su una solidarietà organica, come molte società tradizionali in Asia o in Africa. Legami da uomo a uomo creavano un incastro fra le diverse comunità. La Rivoluzione francese (paradigma delle rivoluzioni borghesi, e poi socialiste) ha sostituito questa solidarietà, quella delle corporazioni, delle confraternite, delle combriccole di villaggio, con la solidarietà statale costruita sull'uguaglianza dei diritti degli individui. Il giacobinismo, che ha trionfato, seguito dal laicismo, è dunque il risultato di questa logica universalista e unitarista.

L'anti-comunitarismo potrebbe anche essere interpretato come un fenomeno rientrante nell'ambito di una sorta di monoteismo politico, al contrario di quello che Max Weber definiva «politeismo dei valori»?

Il sistema giacobino francese della Repubblica una e indivisibile ha perseguito lo sradicamento delle lingue regionali, delle consuetudini e delle feste locali. È la logica comitiana della *reductio ad unum*: un solo Dio, una sola lingua, un solo calendario delle feste e, in un certo senso, una sola religione tollerata nello spazio pubblico: l'assenza di religione! Il che sfocia

nel disincanto del mondo descritto da Max Weber. La concezione dell'uguaglianza alla francese è l'equivalenza generale o l'omogeneità. Questo monoteismo (Nietzsche diceva: monoteismo, monoidismo, monotonismo!) si iscrive in quella logica del terzo escluso che ha presieduto alla costruzione della modernità, e in particolare del nazionalismo. Il cittadino francese doveva rinviare nella penombra della sua vita privata ogni particolarismo territoriale o geografico, etnico, religioso, linguistico e forse anche culturale, per essere francese. Le giovani generazioni non aderiscono più a questa omogeneizzazione.

Oggi si mette sotto accusa il «comunitarismo» soprattutto perché costituirebbe il principale ostacolo all'integrazione degli immigrati in seno alla società. Che cosa ne pensa?

Io sono nato in un villaggio minerario del sud della Francia nel quale i quattro quinti della popolazione erano di origine straniera: spagnoli, italiani, polacchi e cechi. La scuola della Repubblica, ma anche la comunità solidale dei minatori, si sono fatte carico di un'assimilazione che ha avuto certamente dei successi. Bisognerebbe studiare in maniera antropologica questa assimilazione: forse le comunità di lavoro, la miniera, la fabbrica automobilistica, i grandi cantieri, hanno fornito quel calore comunitario senza il quale l'esilio non è altro che sradicamento. Ma ciò che ha potuto funzionare in una data epoca non funziona più. I giovani immigrati o i figli di genitori immigrati, che hanno dovuto abbandonare le loro usanze, la loro lingua e una parte della loro storia, non si possono radicare in quella comunità un po' astratta che è una nazione, nel senso politico del termine. Le istanze rappresentative non li rappresentano, le élites parlano un linguaggio che non comprendono. Questo è vero per gli immigrati e per i francesi di ceppo, come si dice – dato che entrambi mancano di radici. È in questo diniego del bisogno comunitario e della realtà tribale, che concerne in definitiva tutti – le élites come il popolo, ciascuno facendo valere molteplici reti, molteplici tribù – che vanno ad annidarsi discorsi di intolleranza.

In questo senso, la volontà di una riduzione all'Uno costituisce il principale ostacolo all'integrazione. L'integrazione è infatti la costruzione comune di un ordine interno a una società. Contrariamente a quella che è stata l'assimilazione nella modernità, non è la duplicazione di un modello unico di cittadino. Questo cittadino unico è stato il frutto della scuola di Jules Ferry, quella nella quale si punivano i bambini che parlavano in dialetto; quella nella quale tutti dovevano imparare la stessa cosa alla stessa ora, quali che fossero i loro desideri. Quella che costruiva una società gerarchizzata a seconda dei diplomi ottenuti e il tempo di studio occorso. Questa gerarchia era ammessa e riconosciuta, poiché ogni livello era, malgrado tutto, rispettato per il suo apporto al collettivo. La società postmoderna si costruisce diffe-

rentemente: bisogna riconoscere che l'educazione, ossia quel processo attraverso il quale il maestro, in posizione dominante, innalza fino al livello richiesto l'alunno, considerato come pasta da modellare, non funziona più. Alla verticalità dell'educazione è andata sostituendosi l'orizzontalità di quella che chiamerei l'iniziazione: si tratta di far accadere ciò che è, il talento di ciascuno, e questo in un processo di apprendimento comune o comunitario. Uno dei principali problemi della scuola è probabilmente quello della instaurazione e della appropriazione di una regola comune che consenta alla comunità scolastica (la classe, la scuola, il gruppo di apprendisti) di imparare insieme, direi anzi di sperimentare il sapere insieme. La scuola assimilazionista mette gli individui in competizione gli uni con gli altri, tenta di rompere il gruppo, la compagnia, dato che l'obiettivo è stabilire una gerarchia dei saperi e degli uomini. La scuola integrazionista sarebbe invece un luogo che fa legame, un luogo nel quale si imparano e si sperimentano i saperi insieme, tenendo conto delle diverse passioni comuni, perché non può esserci competenza senza appetenza. Quello che dico della scuola vale anche per il *management* postmoderno nell'impresa. Senza slancio comunitario non può esserci mobilitazione dei salariati. Lo stesso avviene quando si tratta della cosa politica: non è un caso che gli unici eletti ancora riconosciuti siano i sindacati, e più in generale i consiglieri locali, quando non sono cloni di gerarchi nazionali. L'integrazione si farà dunque più rendendo coerenti le diverse comunità, mobili o labili – piuttosto che tramite un processo di assimilazione omogeneizzante – in modo da permettere a tutti delle appartenenze molteplici. È quel che chiamo Repubblica mosaico.



Michel Maffesoli: un sociologo da sempre attento al tema del comunitarismo, di cui ha saputo cogliere alcune delle più interessanti manifestazioni contemporanee.

L'INTERVISTA

Proseguiamo nella pubblicazione di interviste rilasciate di recente da Marco Tarchi a giornali e siti internet su una serie di temi di attualità politica

Tanti rischi per il premier, più che rottamare medierà

Professor Marco Tarchi, politologo dell'Università di Firenze, la Leopolda è arrivata alla sesta edizione. Questo evento è ancora politicamente utile per il progetto di Renzi o rischia di aver stancato?

Di sicuro non ha più l'impatto mediatico di un tempo, e poiché Renzi non spreca nessuna delle molte occasioni di visibilità di cui dispone, può essere superfluo. A meno che non venga utilizzato per uno degli ormai non infrequenti annunci di nuove iniziative ad effetto.

Sarà una Leopolda d'attacco o di difesa?

La strategia di marketing di Renzi non prevede né difese né ripiegamenti né ripensamenti. Gli è indispensabile apparire sempre in prima linea.

Può dare un tasso di difficoltà per Renzi, tema per tema?

1 - Politica estera: come giudica la resistenza del premier ad usare la parola "guerra" nella battaglia contro Daesh?

Come un atto di prudenza ragionevole e destinato a non dispiacere a gran parte dei suoi elettori e neppure a molti di coloro che non lo hanno votato ma sanno bene quali disastri hanno provocato le avventure di "democratizzazione a mano armata" in Iraq e in Libia.

2 - Banche: secondo lei il governo ha sbagliato a fare il decreto che ha salvato i quattro istituti, pur facendo perdere milioni a centinaia di piccoli risparmiatori?

Non dò giudizi, ma è evidente, sentendo parlare di progetti di fondi speciali di solidarietà per taluni obbligazionisti, che il governo sa di essersi addentrato in un terreno che assomiglia a sabbie mobili. E la ormai famosa vicepresidenza di Banca Etruria del padre del ministro Boschi rende la faccenda ancor più spinosa.

3 - Candidature per le amministrative: Napoli, Roma, Milano, tre sfide chiave ma sui nomi il Pd è in alto mare. Allearsi o strappare con la sinistra, cercando partner alternativi a seconda dei casi?

Uno strappo netto, in una fase in cui il Pd non gode di buona salute elettorale, sarebbe rischioso. Ci sarà, immagino, un periodo di intense e laboriose mediazioni, che costringerà l'indole decisionista di Renzi a una pausa.

4 - *Fronte M5S: duello con i grillini sui carrozzoni pubblici, a partire da Livorno.*

Questione delicata, perché il Pd ha molto da temere se si aprisse una campagna massmediale sulle aziende partecipate dagli enti locali che amministra, vero e proprio serbatoio della partitocrazia e del voto di scambio. Il M5S qui ha molte frecce al suo arco.

5 - *Linea politica del Pd: il sindaco Dario Nardella nell'intervista al Corriere della Sera dice: «Basta destra e sinistra, facciamo il Partito della Nazione». Il Pd rischierebbe di sembrare la nuova Dc?*

Mi pare che Renzi abbia già abbondantemente dimostrato di non tenere, nei fatti, alcun conto della linea divisoria sinistra-destra. Solo gli inguaribili e romantici nostalgici dell'epopea Pci-Pds-Ds possono non essersene resi conto. O far finta di non saperlo. Un passo ulteriore in questa direzione non avrebbe niente di sorprendente.

6 - *Il rinnovamento del Paese: la rottamazione ha funzionato o no?*

Per ora, non mi sembra che si siano verificati quegli scenari palingenetici che erano stati previsti e promessi. Ma, per il mestiere che faccio, non trovo la cosa stupefacente. Anche nell'epoca in cui si celebra il *fact checking*, disattendere i programmi è la regola di tutti i partiti, non l'eccezione.

Uno dei pilastri delle Leopoldo renziane è stata la rivendicazione della meritocrazia. Il premier-segretario ha applicato questo principio, nelle nomine, una volta arrivato al potere?

Naturalmente no, o – per meglio dire – ha applicato le proprie esclusive categorie di accertamento dei meriti, e il primo di questi è certamente, ai suoi occhi, la fedeltà personale. Del resto, per poter conquistare dall'interno quel che restava dell'apparato partitico, a partire dai molti deputati e senatori che erano stati eletti sotto l'egida di Bersani, era necessario fare molte promesse e mantenerne almeno una parte. Le nomine degli amici, e degli amici degli amici, non si potevano evitare. E questo vale anche per gli sponsor esterni al Pd, che si aspettavano riconoscenza. Un leader nuovo ha bisogno di circondarsi di persone di fiducia.

Lei crede che il ministro Maria Elena Boschi possa essere il successore ideale di Matteo Renzi a Palazzo Chigi?

Dipenderà da come, quando e perché – non voglio aggiungere «se»... – Renzi lascerà Palazzo Chigi. Comunque, a questa ipotesi non hanno certo giovato, a prescindere dalle qualità del ministro in questione, la polemica di Mineo e la vicenda Banca Etruria. I pettegolezzi e le allusioni, in politica, sono un'arma velenosa e affilata.

(a cura di Claudio Bozza)

«Il Corriere fiorentino», 12 dicembre 2015

Verso un'egemonia populista in Europa?

Dall'Italia all'Europa, l'attualità sembra indicarci il populismo come nuova forma emergente della politica, in alcuni casi destinato a diventare egemone. È d'accordo? È possibile, nel caso, delineare i tratti europei dei nuovi populismi, comuni ai diversi Paesi?

Pronosticare un'egemonia del populismo mi pare, per il momento, azzardato. Non c'è dubbio, però, che alcuni aspetti di questa mentalità, e dello stile che ne discende, hanno impregnato in misura non trascurabile la politica di molti paesi europei, e che alcuni dei partiti che la incarnano stanno guadagnando quote sempre maggiori di consenso. Se questa progressione continuerà o conoscerà momenti di arresto o arretramento, dipenderà per un verso dalla loro capacità di mantenersi in sintonia con un certo numero di timori, stati d'animo e aspirazioni diffusi nell'opinione pubblica a cui i loro concorrenti non sanno, non possono o non vogliono dare ascolto o risposte convincenti, ma per un altro verso dalla capacità di autocorrezione di classi e istituzioni politiche che, negli anni recenti, hanno offerto prove tutt'altro che brillanti. I tratti comuni di questi "nuovi populismi", a mio parere, si riassumono in una mentalità caratteristica, che individua il popolo come una totalità organica artificiosamente divisa da forze ostili, gli attribuisce naturali qualità etiche, ne contrappone il realismo, la laboriosità e l'integrità all'ipocrisia, all'inefficienza e alla corruzione delle oligarchie politiche, economiche, sociali e culturali e ne rivendica il primato, come fonte di legittimazione del potere, al di sopra di ogni forma di rappresentanza e di mediazione. Di questa forma mentis si possono dare declinazioni diverse, così come se ne possono riscontrare gradi di intensità variabili. Podemos non è la Lega Nord, il Front national non è il Front de gauche e così via, ma certi tratti appaiono condivisi. La formula di maggiore successo è quella che un politologo francese, Dominique Reynié, ha battezzato «populismo patrimoniale»: una piattaforma programmatica che esprime la promessa di difendere simultaneamente due patrimoni popolari: uno materiale, il livello di vita, e uno immateriale, lo stile di vita (e l'identità e le tradizioni che gli sono connessi).

Siamo di fronte a una fase transitoria o a un passaggio storico? Ed è conciliabile la "questione populista" con l'arte del governo?

Anche in questo caso, non avanzo previsioni. Troppo spesso, in passato, le insorgenze populiste sono state liquidate come fuochi di paglia, salvo poi sorprenderci di fronte alla loro ricomparsa, magari in forme differenti. Sicuramente, sin qui il populismo ha mostrato un carattere ciclico, esprimendosi attraverso successi di un movimento o di un leader che sono durati per un periodo abbastanza limitato, momenti di apparente sparizione dalla scena e riviviscenze anche più marcate delle precedenti presenze. Ciò

accade perché un singolo soggetto può dimostrarsi non all'altezza delle speranze che vi sono state riposte, ma le motivazioni che ne avevano determinata l'ascesa permangono e attendono un nuovo punto di riferimento per riprendere a manifestarsi. Quanto alla possibilità di governare dei populistici, la loro diffidenza verso le alleanze con gli esponenti del detestato ceto dei politici di professione l'ha sinora limitata o danneggiata, ma dobbiamo attendere altre e più consistenti prove dei fatti per poter giudicare.

C'è un legame tra il populismo e la "disintermediazione sociale"? In altre parole: in una società sempre più individualistica e senza corpi intermedi, il rischio populismo è destinato ad aumentare? Cosa prevede per i prossimi anni? Di questo passo, come riscrivere nuovi modelli di comunità, sul territorio e non solo?

Diffido dell'ingegneria sociale, che pensa di poter delineare o, peggio, dettare, nuovi modelli di convivenza. In genere, questi tentativi si risolvono in un nulla di fatto o in peggioramenti delle situazioni esistenti. I corpi intermedi sono stati fortemente disgregati dal procedere di uno spirito del tempo, alimentato in larga misura dalle élites intellettuali, politiche ed economiche, che fa dell'elogio dell'individualismo il suo Leitmotiv. Il populismo, da questo punto di vista, è il veicolo di una reazione istintiva, e quindi per certi aspetti rozza, a questo quadro di progressiva dissoluzione di certezze e tradizioni ereditate nel corso di molte generazioni. La sua aspirazione a ricomporre una ipotetica perduta unità e compattezza del corpo sociale esprime il disagio di settori significativi delle odierne società nei confronti di vari fenomeni sentiti come gravi minacce al proprio modo di essere: la perdita di un'identità culturale, con i suoi referenti linguistici, religiosi e anche etnici, la subordinazione a poteri che si dimostrano sordi alle istanze di "chi sta in basso" e talvolta, come nel caso delle burocrazie, di istituzioni sovranazionali come l'Unione europea o dei grandi gruppi finanziari, non godono di una piena legittimazione democratica, o non ne hanno alcuna. Se questo panorama non cambierà, è possibile che per il populismo si possano preannunciare tempi ancora più rosei di quello attuale.

(a cura di Diego Motta)

rilasciata per un'inchiesta di «Avvenire», 19 gennaio 2016



Marine Le Pen e Geert Wilders.

Una nuova fase per la Lega Nord?

Nei prossimi mesi si chiarirà l'identità della Lega, magari con l'abolizione del riferimento all'autonomia padana nello Statuto. Salvini un po' tracchetta sul punto. Secondo Lei la Lega è pronta per la svolta nazionale?

Per rispondere correttamente, bisognerebbe sapere non solo se la svolta avverrà, ma come sarà concepita e attuata. Una ampliazione geografica del pubblico a cui la Lega si rivolge è già avvenuto; l'adeguamento della sua offerta programmatica e simbolica alla nuova situazione, quindi, non è che una conseguenza obbligata, ma ci sono vari modi possibili per realizzarlo. Riferirsi esplicitamente all'Italia senza rimarcare quantomeno l'aspirazione ad un vero federalismo mi parrebbe un passo azzardato; se il richiamo fosse più generico e/o condizionato, ci sarebbero minori rischi.

L'eventuale abbandono delle radici padane non creerebbe un problema identitario? Forse Salvini perdersi dovrebbe consensi nel suo elettorato storico.

Il pericolo c'è, ma è ridimensionato dal fatto che oggi la Lega attrae, in buona parte del territorio nazionale, i consensi di quella parte del pubblico che non vede rappresentate le proprie preoccupazioni o aspirazioni dai partiti concorrenti, specialmente da quelli di ciò che resta del centrodestra. All'elettore che teme conseguenze negative, se non addirittura devastanti, dall'immigrazione, detesta i politici di professione ed è legato a tradizioni e modi di vita che lo spirito del tempo ispirato da un progressismo sempre più accentratore va erodendo, quali alternative restano? Sino a quando il M5S dava l'impressione di replicare ciò che Grillo diceva e scriveva, quella poteva essere una sirena attraente, ma dal momento in cui su alcuni temi cruciali – immigrazione e ddl Cirinnà, ad esempio – se ne è smarcato, la scelta per taluni si prospetta secca: o Lega o astensione.

C'è la possibilità che Salvini "insegua" Grillo sul terreno della battaglia contro le élite e la casta per la nuova Lega che sta costruendo?

Mi pare che lo stia già facendo da un pezzo, ma ha un problema di minore credibilità, perché la Lega è sul campo da gioco da ormai un abbondante quarto di secolo e non emana più il fascino del "nuovo", su cui invece il M5S ha puntato molte delle sue carte, e per ora con successo. Resta il fatto che una Lega che si stacca dal suo originario retroterra politico e psicologico populista fallisce: l'esperienza della segreteria Maroni ne è stata una cartina al tornasole. Salvini lo ha capito ed è tornato sui sentieri battuti da Bossi, pur con i necessari adeguamenti ai tempi.

In che cosa la Lega potrebbe assomigliare al Front National?

La somiglianza c'è già, e non da ieri: nel corso delle mie ricerche, fra il 1997 e il 1998 ho incontrato un fun-

zionario leghista che si occupava dei contatti internazionali e mi sono sentito dire (con una richiesta, allora, di riservatezza) che Bossi lo aveva incaricato di sondare discretamente la delegazione del Front National al parlamento europeo per vedere se esistevano terreni su cui condurre iniziative comuni. Allora, però, dominava la paura di vedersi appiccicare addosso un'ulteriore dose di discredito, apparendo legati all'"uomo nero" Jean-Marie Le Pen. Oggi la situazione è molto diversa. Entrambi i partiti esprimono con forza la mentalità populista e hanno obiettivi polemici coincidenti, dall'immigrazione all'Ue alla casta politica. A tenerli distinti è la concezione dell'organizzazione statale, che in Marine Le Pen e collaboratori risente di una forte componente centralista e giacobina, che ovviamente alla Lega risulta indigeribile. Ma sul terreno tattico e strategico si può puntare più sulle convergenze che sulle divergenze, e mi pare sia quello che le due formazioni stiano già facendo, essendosi unite nello stesso eurogruppo.

(a cura di David Allegranti)

rilasciata per un'inchiesta su «Lettera 99», gennaio 2016

Le grigie prospettive della destra italiana

Professor Tarchi, la destra italiana sembra in crisi di identità e in balia degli eventi. Da una parte c'è il vento del populismo sempre più impetuoso anche e soprattutto in Europa. Dall'altra la fine della lunga leadership di Berlusconi. Che prospettive vede Lei?

Le vedo grigie. L'eccesso di personalizzazione della leadership causato e voluto da Berlusconi ha paralizzato ogni prospettiva di ricambio, e una consistente quota dell'elettorato più sensibile alla mentalità populista è stata intercettata dal messaggio di Grillo e dalla Lega, che non è organica al centrodestra ed è in grado di sfilarsene o di dettargli le proprie condizioni. Non vedo margini di recupero a breve.

La crisi è evidente anche a livello europeo. Quanto condiziona il dibattito italiano?

Prendersela con l'Unione europea è oggi una moda, e se ne è reso conto Renzi, che, facendo appello con i soliti toni forzati all'orgoglio nazionale contro la presunta arroganza di Juncker e Merkel, cerca di trovare diversivi alle difficoltà che incontra nel suo partito o nella coalizione di governo. È una tattica destinata a durare e dare frutti, perché sui problemi gravi come l'immigrazione o le crisi bancarie l'Ue appare impotente o incapace.

Non teme che i movimenti estremisti da quello di Marine Le Pen in giù nei vari paesi finiscano per cannibalizzare buona parte dell'elettorato moderato, se l'Europa non riuscirà a trovare una politica efficace per economia, sicurezza e immigrazione?

La distinzione moderatismo/estremismo è inadatta a comprendere le odierne vicende politiche. I movimen-

ti populistici che riscuotono successo in Europa non adottano comportamenti violenti e non incitano ad abbattere la democrazia; sono, piuttosto, in sintonia con preoccupazioni diffuse tra i cittadini comuni, che molti politici dai modi misurati non capiscono o guardano con fastidio.

Berlusconi è stato un leader di destra? E ha fatto bene o male alla cultura di destra?

Se si potesse dare una definizione concettualmente univoca della destra (e della sinistra), potrei rispondere in modo netto. Ma la ricerca di questa ipotetica essenza non porta da nessuna parte: anche usando il termine in modo meramente convenzionale, è chiaro che ci sono più destre, spesso inconciliabili. Berlusconi esprime un misto di liberismo economico e di qualunquismo, ma crede soprattutto nella propria infallibilità. La cosiddetta cultura di destra si è fatta male da sola, rifiutando una riflessione sulla modernità che le consentisse di costruire salde basi per affrontarla. La sua marginalità è il prodotto di pigrizie mentali, personalismi, miopia.

La Lega è un movimento collocabile nella destra? E Salvini può diventarne un leader?

Nel suo populismo, la Lega ha una natura trasversale rispetto allo spartiacque sinistra-destra e incorpora suggestioni dell'uno e dell'altro campo. Oggi, il suo spazio di espansione si colloca sul versante di centrodestra e Salvini lì può esercitare una forte attrazione, ma non gli converrebbe farsene fagocitare, anche perché molte delle sue opinioni sono indigeribili a una cospicua parte degli ex elettori di Berlusconi, che di fronte ad una alternativa secca sceglierebbero Renzi.

Meloni può diventare un leader della destra?

Se si intende del variegato arcipelago abitualmente racchiuso nella parola destra, ne dubito. Meloni è già leader di una delle sue componenti, che della esperienza del Msi e poi di Alleanza nazionale ha recuperato alcuni temi, primo fra tutto un marcato nazionalismo, ma non ha saputo né voluto rielaborarne criticamente l'eredità ideologica. Per questo Fratelli d'Italia è rinchiuso in una nicchia. Alzare la voce e caricare i toni polemici dei propri interventi è un buon modo per farsi notare in un talk show, oggi, ma non basta per essere credibili al di là della schiera dei propri seguaci.

La destra, quando ha governato il paese, è stata coerente con la sua natura politica?

Il paese lo ha governato il centrodestra, e quella che si definiva come destra, cioè Alleanza nazionale, per trovare uno spazio adeguato alle sue ambizioni ha cercato, con Fini, di avvicinarsi a posizioni sempre più progressiste, onde farsi legittimare dalla sinistra come alternativa rispettabile al berlusconismo. In quanto a coerenza, non c'è male...

In Italia è mai esistita un'autentica destra liberaldemocratica sul modello delle democrazie europee? Se no, si potranno mai creare le condizioni perché ciò si avveri?

Non esiste un'unica destra liberaldemocratica: i paesi europei ne mostrano declinazioni diverse, che vanno dal conservatorismo al confessionalismo, passando per il liberismo più stretto e il repubblicanesimo con accentuazioni sociali, senza trascurare le influenze populiste. Il liberalismo non ha mai esercitato in Italia un'attrattiva concentrata su un unico partito: ha sparso le sue idee un po' ovunque e non vedo possibilità di invertire la tendenza.

Quanto influisce la svolta di Renzi, che sta spostando il baricentro del Pd più verso il centro, sul consenso della destra?

Molto, in termini di sottrazione di consensi. Lo si è visto alle elezioni europee del 2014.

Quanto ancora l'eredità del fascismo condiziona la destra italiana?

Per molti, a partire dagli ex missini, è diventata un tabù. Per microscopiche frange, è un mito. Sul piano della prassi, non influisce minimamente.

Serve una destra in Italia? E perché?

Questo va chiesto a chi in quell'area si riconosce. Non a me, che considero l'asse sinistra-destra incapace di rappresentare i veri terreni di convergenza e di conflitto della politica e delle dinamiche sociali contemporanee.

(a cura di Francesco Angelini)

La provincia (di Como), 31 gennaio 2016



Gianfranco Fini in un'eloquente caricatura del quotidiano «Liberò», espressione di quella destra che in lui ha prima visto un provvidenziale Messia e poi un demone affossatore.

OPINIONI

LETTERA AL PAPA

Reverendissimo Santo Padre, chi Le scrive non può professarsi cattolico, né tantomeno cristiano, e quindi a rigore questa missiva non avrebbe ragione di esistere. Ma io non posso pensare me stesso se non come parte e frutto della storia europea, di cui il cristianesimo e il cattolicesimo sono un fatto non eludibile, almeno, e nonostante tutto, fino ad ora. Per quanto riguarda la mia vita, come tutti gli italiani che hanno passato il mezzo secolo, mi sono affacciato all'adolescenza frequentando il catechismo e l'oratorio, in un piccolo paese ai confini meridionali della Toscana, Celle sul Rigo, dove non posso fare a meno di tornare ogni anno, a Ferragosto, per la processione dell'Assunta, e dove ogni anno qualcosa di profondo mi tocca vedendo quella piccola comunità incamminarsi dietro la statua della Madonna, non per chiedere o ringraziare, ma semplicemente per confermare la propria esistenza: «Mira il tuo popolo / o bella Signora / che pien di giubilo / oggi ti onora...». Ci sono credenti, agnostici, atei, persone che non entrano nemmeno in chiesa ma aspettano la Madonna per la strada, mentre tutto il paese espone alle finestre i drappi della festa. Si può facilmente dire che non è fede, la fede cattolica e cristiana, ma è religione, una religione profonda e comunitaria, è un popolo che segue una sacra immagine che li abbraccia tutti. Quella Madonna ha le mani giunte e la testa reclinata sulla spalla sinistra, mentre guarda in alto, con una grazia e una dolcezza che a me sembrano, seppure sappia che non lo sono, di una bellezza assoluta, e io, in quell'abbraccio, mi sento più sicuro di esser vivo.

Lei viene «dalla fine del mondo», e da una Chiesa che, probabilmente, è un altro mondo rispetto a quella che noi abbiamo conosciuto. La Sua visione della Chiesa è schiettamente evangelica, improntata alla misericordia, al sostegno degli ultimi, e, nella sua vita interna, ad una sobrietà che ha marcati tratti di pauperismo. Non sono matto, o almeno non lo sono abbastanza da dare consigli al Papa o giudizi sul Papa (anche se apprezzerei di più le Sue parole se Lei fosse stato un amico di Monsignor Romero, e non di Leonardo Boff), ma mi lasci ricordare alcune cose che, forse, Lei non ha considerato abbastanza della Chiesa europea, quella che tutti noi abbiamo vissuto, con o senza fede.

Lei ha scelto di abitare in una piccola «suite» a Santa Marta, ma vive comunque in una Città che è il frutto del genio dei più grandi artisti della nostra civiltà, e ne custodisce alcuni tra i più grandi tesori. Tutto questo sfarzo a Lei sembra parere assurdo, tanto che di fronte all'Appartamento dei suoi Predecessori pare abbia esclamato: «Ma qui ci potrebbe vivere un sacco

di gente!», ed ha sicuramente detto che «le chiese chiuse sono musei», ed i musei custodiscono «cose morte». I musei, Santità, custodiscono quel particolare tipo di cose morte che sono le opere d'arte, e che morte non sono perché la loro bellezza ancora ci parla, e quando ci fermiamo a guardarle ci emozionano e ci fanno sentire di essere vivi, o almeno un po' più sicuri di essere vivi.

Lo ho studiato il greco e il latino, e se ho potuto farlo è stato perché la Chiesa, da San Benedetto in poi, ha tramandato un patrimonio di cultura che alle sue origini, quando era piena solo di cultura evangelica, aveva considerato ostile ed aveva tentato di distruggere, e che spesso, mentre ora lo tramandava, neppure comprendeva (in un commovente scolio di un manoscritto altomedievale, rigato dal sangue delle ragadi dell'amanuense, si legge: «Graecum est, intelligi non potest»: è greco, non si può capire).

L'amanuense non capiva, ma ricopiava quel testo al prezzo del freddo e del dolore. Ho visitato molte cattedrali, abbazie, conventi e monasteri, e moltissime chiese sparse per tutta (quasi) l'Europa, e ne ho sempre ricevuto un piacere, grande o piccolo ma sempre profondo, se non un autentico brivido, perché in ognuna di esse c'era un anelito a qualcosa di più grande dell'umano, che si esprimeva nella ricerca della bellezza, della giusta misura, del fare «a regola d'arte». E il Vaticano non è solo opera di Michelangelo, di Raffaello, di Bernini, ma anche di generazioni di artigiani (tagliatori, commettitori, ebanisti, stuccatori, doratori, orafi e argentieri, vetrai, tessitori, e infiniti altri) che ebbero, da quello che Lei considera semplicemente uno sfarzo ingiustificato, lavoro nel senso più alto della parola, rispetto per se stessi, pane per la famiglia e mestiere da tramandare, quel mestiere, quelle «regole d'arte», quelle tecniche, che poi rendevano meno insopportabili anche le case degli ultimi e dei derelitti. Le chiese di oggi non si distinguono dai magazzini, e non sono solo io a non provare alcun desiderio di entrarci.

Allo stesso modo, quando Lei rifiuta di viaggiare sulla Mercedes «istituzionale» targata SCV1, e ostenta l'uso di piccole utilitarie, è come se dicesse che il lavoro dei dipendenti della Mercedes non è degno di essere apprezzato, e quasi che ha un ché di peccaminoso (e non voglio pensare che Lei ritenga cosa migliore che non si vendano più Mercedes, e quei dipendenti vengano mandati a casa, per poi vivere delle provvidenze caritatevoli di qualcuno). Ma la ricchezza non fa danno quando si trasforma in lusso o sfarzo, che sono semplicemente una figura dell'eccellenza; è quando viene impiegata in investimenti finanziari che provoca disastri.

Nessuno ha mai rimproverato alla Chiesa la Sistina, le Stanze o le Logge, è sullo lor che si nutrono notevoli perplessità. E, proprio perché la cronaca dei nostri giorni è piena (molto spesso, peraltro, ad opera di cronisti di non specchiata innocenza e buona fede) di episodi di corruzione, malaffare, gozzoviglie,

meschinità e abiezione di prelati di varia condizione, di «sporczia nella Chiesa», vorrei che Lei riflettesse sul fatto che questo non ha niente a che fare con lo sfarzo di cui sto parlando, che è sfarzo e lusso pubblico, cose che restano nell'eredità esistenziale delle persone e delle comunità, in cui quelle persone e le loro discendenze si riconoscono.

Credo sia necessario una grande sforzo di inintelligenza per non cogliere la differenza tra la ristrutturazione di taluni attici vaticani e la Pietà, sforzo peraltro eroicamente compiuto dal giornalista olandese che Le ha proposto di vendere quella statua per sostenere i bisognosi (proposta da Lei facilmente rintuzzata, ma la figura del «cretino eroico», mirabilmente definito da Alfredo Oriani come colui che «messo davanti all'alternativa capire o morire, accetterebbe il martirio senza esitare», è immanente alla condizione umana di ogni tempo e di ogni luogo, e porre le questioni nei semplici termini di ricchezza/povertà, lusso/sobrietà, egoismo/bontà tende a spalancare davanti a tali figure sconfinite praterie in cui far correre i loro destrieri).

Lo sfarzo di cui parlo, dalla Pietà alle statue delle nostre piccole chiese, è, in senso stretto e proprio, manifestazione di una Chiesa di popolo, della fede del popolo; e se ogni popolo ha le sue proprie cattedrali così come ha la sua propria identità, io riconosco che questo non è propriamente evangelico, ma credo che Lei dovrebbe concedere che è autentica fede e trascendenza, e che comunque è questa la storia della Chiesa, almeno in questa parte del mondo. Né si può dire migliorata la condizione «evangelica» del clero da quando la Chiesa ha cominciato a mortificare la sua faccia pubblica. I preti non sono divenuti più solleciti del bene altrui, più soccorrevoli nei confronti dei miserabili e degli afflitti, o, per usare la parola a cui Lei sta dedicando un Giubileo, più «miser ricordiosi».

Non conosco abbastanza la vita interna della Chiesa per dire cosa essa sia adesso, e le vie della finanza sono per loro natura misteriose (oltre che, di regola, poco commendevoli), ma anche dall'esterno si percepisce che c'è molta più predisposizione a trasformare i sovrabbondanti spazi delle strutture religiose in esercizi alberghieri di vario tipo, che non ad usarli per accogliere quei migranti che Lei continuamente raccomanda al mondo. Personalmente, io preferirei ad entrambe queste soluzioni che quelle strutture, conventi, monasteri, abbazie, restassero chiuse e silenziose in attesa di tempi e di uomini più adatti a loro, ma Lei riconoscerà che, anche dal Suo punto di vista, sono molte di più le parole degli esempi.

Ora, la Chiesa non ha mai fatto quello che ha fatto con mezzi, per così dire, propri, per esempio con il patrimonio personale dei suoi preti, vescovi o cardinali. Ha sempre impiegato, per le sue opere, il denaro che le veniva dai fedeli, sotto forma di elemosine, lasciti, donazioni. Quei fedeli non erano sempre ricchi o benestanti, speculatori che lasciavano in eredità

alla Chiesa una parte delle loro sostanze per mondarci la coscienza ed aprirsi la via dei Cieli. Di regola, non lo erano, erano popolo, piccolo popolo molto spesso miserabile o quasi. E qui viene il punto fondamentale su cui voglio richiamare la Sua attenzione.

Lei pensa la Chiesa come un'istituzione (e il termine è usato nel senso più alto che gli si possa attribuire) che ha come compito di andare in soccorso degli ultimi, di portare loro il pane quotidiano. Tutto quello che La circonda, da Roma a tutta l'Europa cattolica, è invece la voce di molti popoli (e il termine indica qui soprattutto innumerevoli poveri e miserabili) che il pane se lo sono tolti di bocca per portare il loro obolo alla costruzione di chiese e cattedrali in cui riconoscersi, ad un trionfo di bellezza in cui pensarsi più grandi della propria condizione umana, in cui sentirsi più certi di essere vivi. Il Santo di cui Lei porta il nome rifiutò lo sfarzo, eppure lui e i suoi seguaci, nella più assoluta semplicità, non costruirono per il loro ricovero tuguri miserabili, ma luoghi di assoluto incanto. Se quella lezione non stesse per essere persa, anche Santa Marta sarebbe probabilmente un po' diversa.

Io so, per quel poco che so, che la Parola evangelica non si cura di questo, e basterebbe richiamare quella pietra angolare che ne è il Sermone della Montagna per mettere in nulla tutto quello che sono venuto dicendo. D'altronde, non voglio ricordare qui ciò che il Suo Predecessore (a tutt'oggi, la mente più alta del millennio, di cui non si dovrebbe consentire di infangare la figura allo sconsiderato segretario di un *servus Jesus* che ebbe valore inversamente proporzionale alla fama di cui ha goduto. Detta più chiaramente: è intollerabile che un segretario del Cardinal Martini, mi pare si chiami Fontana, affermi che fu il Martini medesimo a far eleggere Ratzinger, e che fu ancora lui a farlo dimettere) diceva a proposito della bellezza come verità. Ma pongo il problema: la Chiesa è un rimedio alle ingiustizie del mondo o è un luogo di trascendenza?

Sono sicuro, Santità, che la Sua fede è di quelle che non hanno bisogno che di se stesse per elevarsi, e che la Sua preghiera può essere altrettanto appassionata e profonda in qualunque luogo ed in qualunque circostanza, e che molti fedeli, di ogni rango e condizione, hanno una fede di questo tipo; io stesso ne conosco alcuni, tra i laici come tra i consacrati. Ma una delle grandezze di Santa Romana Chiesa, certo accanto alle tante turpitudini per le quali Lei non ha remora alcuna a chiedere perdono, e accanto a molti atti di bassezza non criminali ma comunque colpevoli, una di quelle grandezze, seppure del tutto al di fuori della Parola evangelica, è stata di dare anche a chi non ha quel tipo di fede, ed anche a chi non ne ha alcuna, un'occasione di trascendenza attraverso la magnificenza delle sue opere d'arte, e di custodire per la riflessione di tutti tesori di cultura che spesso non erano in alcun modo *monumenta fidei*, ed anzi con la fede si trovavano in contrasto.

C'è, insomma, un pane dell'anima e dello spirito, che la Chiesa ha copiosamente spezzato lungo i secoli della sua storia, di cui sembrano essere andate perdute tanto la memoria quanto la cognizione dell'urgenza e dell'importanza, per finire con il tutto ridurre alla questione del pane quotidiano, quel pane che allevia ma non solleva.

C'è una Chiesa martire oggi nel mondo, che vede il massacro dei suoi fedeli e dei suoi sacerdoti, e che ha visto nei decenni appena trascorsi eroiche figure di sacerdoti in quel continente «alla fine del mondo» da cui Lei proviene. Ma mancherebbe una grande occasione, Santo Padre, se non vedesse anche in ogni atto di magnificenza, ed anche di sfarzo, della nostra Chiesa e delle nostre chiese, quell'atto di quieto e tenace eroismo con cui interi popoli, nei secoli, hanno sacrificato il poco che avevano (ed era molto spesso meno di quanto hanno quelli a cui, con una sollecitudine che certo Le fa comunque onore, Lei chiede oggi che si venga in soccorso) per la erezione di simboli in cui riconoscersi, e sentirsi più vivi. Così come se non riconoscesse la grande saggezza dei prelati che commissionavano raffinatissime opere di oreficeria, o di tessitura, o di ebanisteria, e contribuivano a dare lavoro (cioè a sfamare famiglie) ed a creare un patrimonio di sapienza artigianale che è stato per secoli un sostegno alle vite di tutti, ed anche l'orgoglio di chi poteva essere fiero del proprio lavoro, e un tratto di grande ed autentica civiltà. Fermo restando, poi, che, da queste parti, un piatto di minestra per chi ne aveva bisogno lo si è sempre trovato.

In definitiva, Santità, la Chiesa dello sfarzo e della magnificenza ha contribuito certamente a vellicare la vanagloria, ed anche la cupidigia, di molti prelati ai quali meglio si sarebbe confatta la continenza, ma ha anche procurato il lavoro a tanti uomini che quel lavoro hanno cercato di fare sempre meglio, di far progredire lo "stato dell'arte", e in definitiva di realizzare qualcosa di cui potessero andare fieri. E che ancora oggi, se realizzarono una Madonna con la testa reclinata e rivolta verso l'alto, fanno sentire qualcuno un po' più vivo.

Ecco, Santo Padre, questo è quanto mi sentivo di dirLe, e non posso che ripetere che non sono così matto da voler riprendere o consigliare il Papa. Se in queste parole qualcosa può sembrare irraguardoso, è contro la mia intenzione; il rispetto che nutro per la tradizione della Chiesa mi fa riconoscere l'autorità della sua predicazione anche senza avere fede, e anche quando ne dissento. Se vuole, è il mio modo di accettarne il magistero. La Chiesa patisce molti mali, e d'altronde la storia della Chiesa è sempre stata di patire molti mali. Ma il modo per emendare i propri peccati non è solamente quello della penitenza. Anche nella magnificenza ci sono virtù profonde e inaspettate.

Mi creda sincero

Archimede Callaioli

IDEE

Alain de Benoist, **Il trattato transatlantico**, Arianna, Casalecchio 2015, pagg. 137, euro 9,80.

Le ragioni di questo volume si colgono nella lettura degli argomenti portati autorevolmente da Alain de Benoist. Con questa pubblicazione, si porta a compimento una triade di titoli – **Sull'orlo del baratro, La fine della sovranità** e il libro in essere – che ha percorso l'intero svolgimento dell'attuale crisi economica e sociale, unita alla torsione epocale della globalizzazione e dell'occidentalizzazione del mondo. Il trattato sul commercio transatlantico, tema qui affrontato, non è la scontata conseguenza dell'ampliamento del libero mercato su scala mondiale, quale metastasi nella fibra più profonda delle società; questi accordi, di fatto, vedranno il venire meno della sovranità degli Stati a favore delle multinazionali e delle *corporations* internazionali. Il potere di citare in giudizio l'autorità statale fino a rovesciarne le leggi sovrane che regolamentano questioni di primaria importanza – come le relazioni nel mondo del lavoro, l'inquinamento, la sicurezza agroalimentare, gli organismi geneticamente modificati – renderanno norma la mercificazione dell'esistente. Non è un caso che i contenuti del mercato unico transatlantico e le sue motivazioni restino privi di trasparenza e discussione pubblica. Le tecnocratie sulle due sponde dell'Atlantico, in simbiosi con le lobbies del profitto, stanno codificando un modello di società a uso e consumo dell'avidità della speculazione finanziaria, nella connivenza della servile rappresentanza politica e della deliberata privazione della partecipazione e legittimazione popolare.

Molte voci si stanno alzando in controtendenza; in comune, hanno una dichiarata volontà di cambiamento, che per alcuni significa una fuga dal presente, che spaventa, per un ritorno a un passato in cui si vagheggia di ritrovare sicurezza e benessere, e per altri la trasformazione di una società diventata sempre più ingiusta, mettendo al centro la giustizia sociale, la solidarietà, il rifiuto del profitto come unico metro di valutazione. Il fatto è che ciò contro cui si concentrano gli oppositori costituisce gli effetti, e non la causa, della situazione in cui versa l'Europa intera; la crisi economica e sociale ne ha solo inasprito le conseguenze, che prima erano velate da un benessere effimero o dalle aspettative di raggiungerlo; il non capirlo condanna alla sterilità e a un sostanziale fallimento ogni tentativo di mutare le cose.

L'analisi di Alain de Benoist spicca su tutte le comuni argomentazioni in merito, in quanto colloca le dinamiche in atto in una prospettiva più profonda, cogliendo la modalità della *forma capitale* e dell'economicismo come epifenomeno nichilista della modernità. Vi sono cioè, per lui, tre livelli che caratterizzano l'uniformità indotta del mercato occidentale.

Il primo attiene all'inverarsi di un'economia priva del suo oggetto che, non dedicandosi al sostentamento di una comunità, viene meno all'obbligo della sostenibilità ambientale e nel suo mandato di giustizia sociale e dignità nel lavoro; sconquassa gli equilibri naturali e ci precipita nel dominio dell'autoreferenzialità techno-scientifica, ragion per cui una crescita illimitata concretizza la distopia della «notte del Mondo» – come direbbe Heidegger –, ossia la ridondanza dei mezzi, in una completa assenza di fini.

Il secondo livello si esplica nel venire meno del senso del *politico*, sussunto dalla dimensione amministrativa giuridico-economica dell'esistente. L'inanità e l'acquiescenza della classe dirigente ai processi in atto mostrano il divorzio tra idee e politica, tra giustizia e appartenenza comunitaria, tra Popolo e sovranità. Il terzo e ultimo livello attiene all'elemento che tutto racchiude, l'affermarsi di un modello unilaterale e indifferenziato di umanità edonistica, tanto più consumista quanto più disposta all'esito totalitario indotto dalla modernità: l'uniformità.

È noto che Carl Schmitt legge la storia dell'Europa moderna alla luce dell'opposizione fra *Landmächte* e *Seemächte*, ossia tra potenze basate sul primato della funzione politica o della funzione economica. In effetti, come ben coglie Fabio Falchi ne **Lo spazio interiore del mondo** (Anteo), anche se la modernità, rispetto alla civiltà europea classica e cristiana, si caratterizza per una serie di soluzioni di continuità – quali la rivoluzione spaziale del XVI secolo, la Riforma, la scienza galileiana, la rivoluzione inglese, l'Illuminismo, la Rivoluzione francese e soprattutto la rivoluzione industriale – non solo è rilevante, dal punto di vista geopolitico, la (relativa) continuità fra le tre talassocrazie moderne (in ordine cronologico, quella olandese, quella inglese e quella americana). Lo scontro tra potenze continentali e talassocrazie – a prescindere dalla natura ideologica dei conflitti del Novecento, un secolo di ferro e di fuoco, contrassegnato da aberrazioni e violenze di ogni genere – sembra allora essere anche indice di un modo di abitare la Terra incompatibile con quello dell'*homo oeconomicus* e con l'*american way of life*.

Proprio la salvaguardia di questa «radice terranea» antica quanto l'uomo sarà la posta in gioco nel XXI secolo, in cui tutto procede tanto rapidamente da far apparire il mondo occidentale di oggi del tutto diverso da quello di trent'anni fa, mentre si tratta dello stesso mondo, con la differenza che non vi è più alcun *katechon* geopolitico in grado di contrastarlo. Simone Weil, elogiando con grazia filosofica il radicamento, denunciò inequivocabilmente la scomparsa simultanea dell'ideale e del reale nel nichilismo, la perdita del senso concreto e dell'elemento metafisico come malattia dell'Europa, che coincide con la perdita del passato: «la perdita del passato è proprio la caduta nella servitù coloniale».

Senza volere andare troppo indietro nel tempo, l'Europa come oggi la conosciamo ha le sue radici nella

occasione persa nel 1989 per miopia e asservimento. Allora si era resa possibile la nascita di un soggetto politico europeo neutrale, non allineato, affrancato da condizionamenti e sudditanze. Con lo sgretolamento dell'Unione sovietica, la scomparsa del ricatto nucleare rendeva inutile la Nato e toglieva ragion d'essere alla subalternità alla volontà statunitense e a un modello unilaterale degli equilibri mondiali. La fine della "giustificazione" di tale sudditanza avrebbe potuto dare una spinta significativa a quell'aggregazione, costituendo una massa critica tale da non temere condizionamenti e amalgamando non solo la parte orientale del continente, ma anche il bacino del Mediterraneo. Ciò che accadde dopo è sotto gli occhi di tutti. L'euro si è dimostrato una valuta senza sovranità, funzionale alla colonizzazione economica del continente, di cui il trattato transatlantico è il suggello ultimo. Washington, che aveva visto con apprensione la scomparsa dei motivi della sua tutela geopolitica, ha pilotato un'aggregazione economico-militare che si dilata a dismisura in una irragionevole conquista dell'Est, a cui consegue l'innaturale accerchiamento strategico della Russia. Quando Berlino, sulla spinta della riunificazione, proiettò la sua sfera d'influenza sui paesi dell'Est, creando una partnership strategica con Mosca, Washington intervenne con tutti i mezzi disponibili per bloccare ogni afflato di indipendenza: la maturazione di un simile scenario avrebbe fatto sorgere una complementarità economica continentale, che avrebbe inevitabilmente assunto connotazioni politiche alternative alle potenze anglosassoni, che assoggettano il pianeta a un unilateralismo egemonico di fatto imperialistico.

La crisi che abbiamo importato da oltre Atlantico ha messo a nudo, d'altro canto, i limiti e l'inadeguatezza del sistema capitalista: un gruppo di paesi diversissimi, ingabbiati in meccanismi funzionali alla speculazione finanziaria internazionale e uniformati con drammatici costi culturali, ambientali, economici e sociali. Il resto è storia tanto nota quanto recente: la sanguinosa crisi ucraina, le sanzioni che nuociono agli europei ancor più che ai russi, in economie già provate da una crisi interminabile indotta dal debito. Per cambiare radicalmente questa Europa, non basta dunque criticarla per ciò che è divenuta, attaccarne semplicemente le regole economiche e, meno che mai, pensare di tornare indietro, a un passato superato e ormai lontano anni luce dalle dinamiche economiche e sociali postmoderne.

È, prima d'ogni cosa, necessario porre fine al condizionamento proveniente da oltre Atlantico, a una sudditanza che impedisce ogni dinamica politica, economica e sociale alternativa. Solo riacquistando un'indipendenza reale si potrà dare un'anima politica all'Europa, riunendone i paesi attorno a un progetto di sostenibilità economica, di federalismo e di sussidiarietà comunitaria che oltrepassi gli egoismi. Indicare strade diverse, che non mettono al centro questo presupposto geopolitico e culturale, è solo

velleitarismo, ed è condannare alla sterilità i moti di insofferenza della società reale.

Ciascuno dei tre livelli della critica sostanziale di de Benoist al trattato transatlantico si giustifica, se visto in coerenza con gli altri. Limitarsi alle rivendicazioni in forma di diritti individuali, privi di richiami a un'appartenenza comunitaria, e quindi a una sovranità politica, non metterà in grado di scardinare l'inerzia del meccanismo autoreferenziale della *forma capitale*. Il mutamento richiesto deve essere di paradigma e rimandare all'appropriatezza dell'essere e alla virtù del limite naturale contro la dissipazione di un modello di sviluppo tanto vorace quanto smisurato. Terra e mare, quindi: la polarità in gioco è tra la sobrietà del radicamento e la protervia dell'uniforme – del «medesimo», per dirla con Alain de Benoist –, tra l'armonia politeistica degli Dei e la protervia prometeica dell'avidità. Categorie metapolitiche quali Terra, Mare, Eurasia, Occidente, talassocrazia o ancora Grande spazio, rimandano al nostro "Essere-nel-Mondo" e vanno interpretate in chiave non solo geofilosofica, ma anche storico-geopolitica, se è vero che è destino degli uomini "Essere-insieme"; il che equivale a dire che l'uomo è innanzitutto un animale politico ed un essere simbolico.

È una connessione così stretta che *pax americana* e barbarie occidentale appaiono ormai come le due facce della medesima medaglia, a cui occorre contrapporre la forma politica nel suo principio metafisico: l'*Imperium*, inteso come dominio interiore. Un impero visto come grande spazio (nel senso attribuito a questo sintagma da Carl Schmitt), in cui possono convivere genti diverse ma unite da principi e valori comuni, e in cui i confini non separano, ma uniscono distinguendo, come membrana della vita cellulare di un organismo integro, non essendovi posto per l'etnocentrismo, il razzismo o la xenofobia, giacché la sovranità si configura in primo luogo come difesa del *bene comune* e dei legami comunitari.

L'impero, perciò, non soltanto è un tutto diverso dalle parti che lo compongono (di modo che, per certi versi, non può che essere superiore ad esse), ma è anche un grande spazio in cui i singoli individui, in virtù del senso di appartenenza a un determinato gruppo sociale e culturale, si possono riconoscere reciprocamente come persone con determinati diritti e doveri. Nondimeno, una volta riconosciuta la differenza tra un grande spazio continentale e il cosiddetto impero americano, non essendo quest'ultimo un autentico impero ma una talassocrazia che non riconosce alcun confine né altre "misure", oltre a quelle stabilite dalla propria "il-limitata" mercantile volontà di potenza, sarà possibile il riconoscimento del diverso nell'universale, di contro all'universalismo che disintegra ogni appartenenza. Questo è quindi un libro indispensabile nel rivolgimento epocale indotto dalla globalizzazione, che prometteva quiete ma semina tragicamente tempesta.

Eduardo Zarelli



Charles Robin,
La sinistra del capitale e dell'alta finanza, Controcorrente, Napoli 2015, pagg. 192, euro 20.

Sulla scia degli studi di Jean-Claude Michéa, ma con un gusto più accentuato per la realtà, la testimonianza e l'aneddoto, Charles Robin mette in luce, ne **La Gauche du capital**, la fondamentale solidarietà delle diverse forme di liberalismo, al di là delle loro differenze, e la funzionalità della sinistra, anche di quella più estrema, da cui Robin proviene, al discorso liberale. In tal modo essa ha rinunciato a ogni obiettivo di trasformazione profonda della società. «éléments» gli ha sottoposto un'intervista, che qui riproduciamo integralmente in occasione della edizione italiana del libro, che ne ha peraltro modificato il titolo, rendendolo sicuramente appetibile ad un pubblico più ampio ma rischiando di travisarne in parte il senso.

Nel Suo libro, Lei smonta letteralmente la posizione anticapitalista dell'estrema sinistra, a tal punto da scrivere che essa funziona presso un certo elettorato «come il più potente vettore dei valori e dei codici del capitalismo». Può spiegarci questo inquietante paradosso?

L'alleanza oggettiva tra l'estrema sinistra "libertaria" e la destra "padronale" perde qui la sua apparenza di semplice formula per divenire, davvero, la chiave per decrittare il potere politico contemporaneo. Infatti, a partire dal momento in cui il marcatore di "sinistra" non porta a nient'altro che a una stupida e incondizionata sottomissione ai totem ideologici dell'epoca (il Progresso, la Diversità, la Tolleranza, ecc.), non è difficile far passare ogni corrispondente nuova riforma liberale in favore della crescita e dell'oppressione dei popoli (le massicce delocalizzazioni, l'immigrazione da lavoro, la liberalizzazione della prostituzione e del lavoro dei minori) per splendide avanzate sul terreno dell'"abolizione delle frontiere" e della "rimozione dei tabù", sotto l'egida benevola della Libertà. Non occorre un grande acume per rendersi conto che esiste, dunque, in realtà, una formidabile impostura ideologica dell'estrema sinistra, una

impostura tanto più spiacevole, d'altronde, in quanto i suoi militanti vi prendono parte quasi sempre a loro insaputa, non ammettendo ancora che il capitalismo si esporta molto meglio sotto le bandiere multicolori di Benetton che sotto le uniformi dell'Esercito e della Tradizione.

Perché la sinistra radicale considera la regolarizzazione degli immigrati clandestini come il marcatore di sinistra per eccellenza, senza capire che serve oggettivamente il processo di dominio capitalista e mercantile?

Bisogna comprendere che, per una intelligenza di "sinistra" (o "liberale"), ogni difesa filosofica delle idee di «norma», di «limite» o di «frontiera» (siano esse geografiche, morali o persino affettive) viene automaticamente percepita come una scandalosa profanazione del recinto santificato del "diritto". Di un diritto liberale che abolisce il concetto di «norma storicamente istituita» – la frontiera che materializza, appunto, il limite del mio diritto – per sostituirle quelli di «etica personale», di «desiderio individuale» e di «pluralità», in conformità con il progetto liberale di atomizzazione degli individui. In quest'ottica, diventa impossibile stabilire una qualunque distinzione (compresa la più elementare di esse, e cioè la differenza sessuale) senza vedersi immediatamente rigettati nel limbo ideologico della "discriminazione" o della "xenofobia". Sebbene sia appunto nel riconoscimento fondatore dell'Altro (ossia di colui che non è me) che si radica la possibilità di una diversità reale e dell'autentico "rispetto" che ne deriva.

In che senso il «progetto di civiltà a vocazione universale di una società integralmente meticcia» è, come Lei scrive, «effettivamente totalitario»?

Dal momento che un'ideologia politica iscrive il suo dispiegarsi nel culto permanente di un modello identitario o etnico (si tratti della figura dell'"Ariano" o di quella, altrettanto falsa, del "Meticcio" – poiché questo termine non significa nient'altro, in definitiva, che il fatto di essere "mescolato"), non mi sembra inappropriato definire un tale progetto «a vocazione universale» come «totalitario». Personalmente, ho grandissime difficoltà a concepire che si possa stabilire un rapporto con l'altro fraterno e decente, in seno a una società, sulla base esclusiva di considerazioni etniche o di criteri melanodermici, cioè legati alla pigmentazione della pelle. Bisognerebbe, peraltro, che gli attivisti mediatici dell'"antirazzismo" ufficiale cominciassero a interrogarsi seriamente sulla fondatezza e il significato profondo di una lotta che mira a reintrodurre, attraverso il condotto "umanista", la questione razziale che, a quanto mi risulta, resta estranea alla problematica socialista di una "società senza classi" – e di cui tutti sanno bene al ritorno di quale "bestia immonda" può portare!

(a cura di Pascal Eysseric)
(traduzione di Giuseppe Giaccio)

STORIA

Ermanno Rea, **Il caso Piegari. Attualità di una vecchia sconfitta**, Feltrinelli, Milano 2014, pagg. 135, euro 11.

Se si è interessati alla cultura politica dei partiti italiani, non può non suscitare curiosità questo breve romanzo-inchiesta dello scrittore napoletano Ermanno Rea, incentrato sulla personalità enigmatica e sconosciuta di Guido Piegari, figura di spicco di una particolare espressione giovanile del Pci partenopeo, che nei primi anni Cinquanta animò il Gruppo Antonio Gramsci, una sorta di laboratorio politico-culturale, apprezzato anche in ambito universitario per la brillantezza e la levatura culturale dei suoi aderenti, su cui emergevano le «straordinarie capacità intellettuali», soprattutto in campo filosofico, di Piegari stesso, che del gruppo era l'indiscusso artefice.

Per meglio orientarsi tra le vicissitudini umane e politiche vissute dal protagonista del libro fino alla morte, avvenuta nel gennaio del 2007 sulla soglia degli ottant'anni, è utile leggere **Mistero napoletano**, un'opera di Rea pubblicata vent'anni prima del testo qui in esame, che ha il merito di aver alzato il velo sul soffocante clima politico, culturale e morale che si respirava all'interno del partito comunista napoletano nell'immediato dopoguerra, quando segretario provinciale era lo stalinista Salvatore Cacciapuoti, figura di provata fede togliattiana e *longa manus* del potente dirigente nazionale Giorgio Amendola, verso i cui metodi spregiudicati, applicati nei confronti di chiunque fosse percepito, nel partito o all'esterno, come una minaccia alla linea politica della corrente amendoliana, al cui interno si stavano facendo le ossa i giovani pupilli Giorgio Napolitano e Gerardo Chiaromonte, Rea prova ed esprime disprezzo.

Per stroncare l'insorgere di qualsiasi forma di autonomia intellettuale, il Pci locale faceva perno sulla funzione inquirente degli organi direttivi, sempre più immiseriti da un gretto provincialismo, per inscenare una grottesca caccia alle streghe, costruita sull'uso della calunnia e della denigrazione ai danni del perseguitato di turno. Il quale, per non rischiare l'allontanamento dal partito, che per alcuni significava una vera e propria morte civile, finiva per accettare l'umiliante pratica dell'autocritica pubblica, da svolgersi normalmente entro il perimetro di un congresso provinciale del partito, e sperare così di ottenere in cambio la definitiva o parziale «riabilitazione».

Questo aspetto è approfondito da Rea nelle pagine di **Mistero napoletano** con lucidità mista a sofferenza, attingendo dai numerosi ricordi personali di giovane cronista de «L'Unità», entrato in contatto con la vita politica cittadina e con i personaggi poi divenuti figure centrali dei suoi libri. Di solito, finiva sottoposto a censura chi risultava, secondo i para-

metri di giudizio del partito, troppo indipendente sia sul piano delle idee sia su quello del costume, come capitò a Francesca Spada e al suo compagno di vita Renzo Lapicciarella, coprotagonisti di **Mistero napoletano**, e ad una personalità di primo piano della cultura cittadina, il matematico Renato Caccioppoli, (a cui il regista Mario Martone, nel 1992, ha dedicato il film **Morte di un matematico napoletano**), che per la loro condotta non conformista si ritrovarono a condividere la poco piacevole condizione di reietti, per volere del partito nel quale, almeno i primi due, credevano con dedizione. La dirigenza del Pci vigilava infatti sul rispetto della dottrina ispirata dal segretario nazionale cercando di contrastare l'influenza di retaggi socio-culturali incrostatosi nella realtà napoletana che costituivano fonte di preoccupazione.

Nella città che aveva accolto e ospitato per alcuni anni nella seconda metà dell'Ottocento il rivoluzionario russo Mikhail Bakunin, che vi generò la madre di Caccioppoli, il bakuninismo, visto come un fenomeno infantile di cui i denigratori sospettavano una riviviscenza nell'eccentrica personalità del nipote, per un comunista ortodosso doveva circolare alla larga dalla classe operaia napoletana, già abbastanza esposta al declino industriale cittadino per rischiare di cadere nelle braccia di idee estremiste o persino in qualcosa di peggio.

Se Napoli per Bakunin aveva rappresentato un importante approdo lungo il suo peregrinare di rivoluzionario, ad Amedeo Bordiga, ex segretario del Pci espulso nel 1930, aveva dato i natali. Circostanza non trascurabile, dato l'elevato profilo politico di una personalità che continuava ancora a vivere nella sua città, opportunamente defilata ma nel contempo capace di suscitare attrazione in una parte della sinistra del Pci, ancora affascinata dal suo internazionalismo. Così, persino la frequentazione del tutto incidentale della figlia di un eretico isolato da parte di Lapicciarella era vista dal partito come un'escrabiile imprudenza. Infine, in una città affetta dal laurismo, aspetto che è trattato ampiamente in **Mistero napoletano**, il timore che il *Lumpenproletariat* «dei vicoli e degli straccioni che li abitavano» potesse finire attratto nell'orbita dell'acclamato sindaco, al Pci cittadino serviva a moltiplicare la dose «rispetto alla norma, di *vigilanza rivoluzionaria*, vale a dire di sospetto e di iattanza».

Ma l'accusa più odiosa e più subdola che si potesse muovere contro i dissenzienti più avveduti sul piano culturale era quella di *intellettualismo*, rivolta in termini che solo l'ufficio politico di un partito comunista affiliato al Kominform, erede del Komintern, poteva affibbiare in forme tanto sprezzanti.

Fu in questo clima che si consumò l'estromissione del Gruppo Gramsci dal Pci, culminata con l'espulsione «pretesa e ottenuta da Giorgio Amendola» di Piegari, che in seguito alla campagna di calunnie montata contro di lui lasciò Napoli, per farvi ritorno stabilmente solo negli ultimi anni della sua vita, provato moralmente e afflitto da disturbi psichici cicli-

ci, riconducibili a mania di persecuzione, di cui Rea non fornisce maggiori dettagli.

Piegari, proveniente da una famiglia rigidamente cattolica (suo padre era stato per un breve periodo senatore democristiano) si laureò in medicina, diventando anche un oncologo di valore, professione che esercitò, dopo l'espulsione, in modo discontinuo «collaborando, nei momenti di lucidità, con i più prestigiosi istituti di ricerca europei», un'esperienza che lo spinse a tagliare definitivamente i ponti col suo passato politico ed affettivo.

Prima di affrontare le ragioni del dissidio tra Amendola e il gruppo di Piegari, resta da capire perché Rea abbia atteso più di vent'anni per ritornare su una vicenda i cui sviluppi drammatici si trovano già abbozzati in **Mistero napoletano**. Quel libro, sebbene sia stato scritto per rendere conto della tragica sorte di Francesca Spada, uccisasi al termine di un processo psicologico di autocommiserazione su cui aveva influito il trattamento subito dai suoi compagni di partito – il medesimo riservato al suo amato amico Renato Cacciopoli, suicidatosi anch'egli due anni prima di Francesca –, fornisce infatti un quadro eloquente del brutale allontanamento di Piegari e dei suoi seguaci dal Pci, tanto da farne risultare un caso politico da trattare separatamente. Non persuade, perciò, la spiegazione che l'autore fornisce in merito a questo suo tardivo ritorno sui luoghi già esplorati in passato.

Rea giustifica la rottura del suo lungo silenzio sulla vicenda con lo stimolo ricevuto da un giovane studioso che, incuriosito da **Mistero napoletano**, gli avrebbe chiesto di incontrarlo. Riesaminando gli appunti servitigli per quel libro in vista dell'appuntamento, Rea sarebbe stato «scosso da fremiti di indignazione [...] per l'atroce destino del povero Piegari, reso folle dal suo stesso genio, ma soprattutto da quel comunismo napoletano che lo aveva condannato senza appello, senza concedergli la possibilità di un dibattito pubblico, di motivare compiutamente le sue analisi o, se si vuole, le sue accuse». Sono parole che risuonano come un risentimento esploso tardivamente, giunto in un momento storico ritenuto più opportuno per lanciare un *J'accuse* verso un mondo che aveva molto da farsi rimproverare.

Stando a questa ricostruzione, Rea, suggestionato dai suoi sensi di colpa, che sanno assai di *excusatio non petita*, decide di aggiungere una costola a **Mistero napoletano** scrivendo **Il caso Piegari**, venuto alla luce quando ormai i testimoni di quell'epoca erano pressoché scomparsi, a cominciare non solo da Piegari, ma anche da Enzo Oliveri, che del giovane fu il più devoto collaboratore, se non addirittura discepolo, al punto di seguirlo senza esitazione, finché poté farlo, nelle sue peregrinazioni attraverso l'Europa, abbandonando lavoro e affetti, e che, interpellato da Rea nel novembre del 1993 per la stesura di **Mistero napoletano**, ha reso possibile, con la sua testimonianza, colmare in parte i vuoti ancora

presenti in una biografia non facile da scrivere, rimasta chiusa per anni in un cassetto.

All'apparenza, il *casus belli* che nel 1954 infiamma il dibattito all'interno del Pci napoletano verte su una disputa ideologica, che, in virtù degli accenti culturali in essa contenuti, illude Piegari, nel momento più duro del contrasto, di trovarsi al suo fianco Togliatti, il quale, invece, interessato esclusivamente agli sviluppi politici della questione, preferisce abbandonare il giovane al suo destino, precludendogli qualsiasi prova d'appello.

Ancora agli inizi degli anni Cinquanta, il partito comunista era del resto alle prese con seri problemi di ordine organizzativo, collegati all'esigenza di integrare all'originaria concezione leninista del partito quella prospettata da Togliatti al suo rientro in Italia, concepita sull'idea di un modello di *partito nuovo*, che ridisegnasse il Pci uscito dalla clandestinità del periodo fascista facendone un partito di massa «nazionale e di governo». Era un progetto che faceva fatica a decollare a causa della rigidità ideologica di eminenti personalità del partito, che, a cominciare da Pietro Secchia, controllavano da vicino la macchina organizzativa e non intendevano separarsi dal modello già rodato del partito di quadri, per la sua natura più adatto all'azione pedagogico-rivoluzionaria di una formazione politica di origine bolscevica. Sul versante opposto a quello di Secchia stava assumendo maggiore rilevanza una corrente più propensa ad affermare l'idea di partito aperto, incline a stringere alleanze con forze politiche e sociali non necessariamente di derivazione comunista, che faceva capo all'ala meridionalista del partito, retta, oltre che da Giorgio Amendola, da Mario Alicata, storico direttore della rivista «Cronache meridionali», fondata dallo stesso Amendola. In tale ambito si fece spazio il «Movimento per la Rinascita», un'organizzazione ideata e sostenuta da Giorgio Amendola che, scrive Rea, «si proponeva come autonomo centro di coordinamento di tutte le lotte, le rivendicazioni, le proteste del Sud Italia, fin quasi ad assumerlo come territorio a parte rispetto al resto del paese, quasi un'entità politica alternativa».

Va ricordato, che l'osservanza assillante di Piegari e del suo gruppo rispetto all'orientamento seguito da Gramsci nel concepire la questione meridionale come «nodo nazionale» a cui corrispondesse «una profonda integrazione politica dell'Italia nel segno dell'egemonia della classe operaia alleata ai contadini e ai sottoproletari del Sud» finiva per svilire l'impostazione amendoliana a mero affare locale, utile a sedimentare sodalizi politici in seno alla società meridionale, alterando gravemente la vocazione *unitarista* del pensiero di Gramsci, che solo parzialmente era stata recepita dal suo partito di riferimento. E che per questo motivo, sostiene Rea, l'associazione creata da Amendola e dai suoi sodali meridionali era vista come «una sorta di organizzazione quasi concorrenziale, nella sua arrogante

autoreferenzialità, con il Pci nazionale».

Ancora una volta, il lessico di Rea assume qui una connotazione assai severa, dalla quale riecheggia il senso di recriminazione, a lungo inespresso, comune alla generazione di comunisti che, al pari di Rea ma anche del suo coetaneo Gerardo Marotta – un altro membro di primo piano dell'*entourage* di Piegari, dedito a raccogliere libri pregiati per l'Istituto italiano per gli studi filosofici da lui stesso fondato, caduto oggi in grave disarmo per l'insensibilità e la negligenza dei nostri governanti – addebita al Pci la responsabilità «di non aver saputo promuovere quell'unità nazionale» di cui l'Italia aveva «assoluta bisogno». È una ferita aperta, che rende attuale la vecchia sconfitta del comunismo togliattiano sollevata nel libro, e di cui Piegari, anche per la sua fragilità umana, fu vittima inerme.

Una parola definitiva sul senso dell'intera vicenda la offre lo stesso Marotta, che fornisce, non senza una buona dose di utopia e di comprensibile faziosità, una propria interpretazione sull'entità delle forze in campo nel contrasto tra Amendola e Piegari. «In sostanza», sostiene l'avvocato napoletano, «noi eravamo legati alla migliore tradizione europea, convinti che solo un movimento culturale esteso a tutta l'Italia in collegamento con l'Europa potesse far vincere la classe operaia, riscattare il paese, far trionfare la giustizia sociale. Dall'altra parte c'erano i salveminiiani, che volevano usare il Mezzogiorno come piattaforma per le loro carriere». Pertanto, «in estrema sintesi, la contrapposizione era questa: europeismo e larghe vedute da una parte, provincialismo e arrembaggio dall'altra».

Volendo metterla in termini meno aulici, lo scontro interessò un ambito più circoscritto del partito, caratterizzato dalla vivacità dialettica delle fazioni, in uno spazio dove si confrontavano due categorie di militanti, identificate ed analizzate dalla scienza politica contemporanea, separate da un ben diverso modo di intendere la partecipazione alla vita politica di un partito, che nel caso qui trattato si divideva tra i *credenti* del Gruppo Gramsci, maggiormente interessati «a incentivi collettivi di identità», per dirla con Angelo Panebianco, ed i *carrieristi* del Movimento per la Rinascita, che, essendo espressione di una corrente organizzata all'interno del Pci, con tanto di forte leadership in ascesa, mai avrebbe consentito ad un gruppetto di giovani, per quanto intellettualmente assai dotati, di sfidarla con questioni ritenute fin troppo fumose per trasformarsi in una fonte di autentica preoccupazione.

Il merito di Rea è di aver contribuito, con i suoi libri, a demistificare una vulgata di sinistra, diffusa anche in un certo mondo liberal-progressista, tendente a presentare il Pci come un partito moralmente superiore, al cui interno la lotta politica non sarebbe mai sfociata in episodi di prepotenza come quelli raccontati dallo scrittore napoletano.

Marco De Troia

LETTERATURA

Svetlana Aleksievič, **Ragazzi di zinco**, E/O, Roma 2015, pagg. 320, euro 14.

La recente attribuzione a Svetlana Aleksievič del premio Nobel di letteratura ha riportato in libreria le sue opere, e fra queste un libro di rara efficacia e capacità testimoniale qual è **Ragazzi di zinco**, ed è un ritorno in scena quantomai opportuno.

«Se è stato un errore, allora restituitemi le gambe...»: questa frase di un veterano mutilato della guerra afgana, un *afgancy*, sintetizza molto bene il senso di disperazione e di pietà che pervade questo libro e il ruolo che ha giocato la guerra condotta in Afghanistan nella perdita di potenza e di prestigio dell'Unione Sovietica. Non è facile collocare in un genere letterario questo testo: si tratta di un reportage narrativo che è nel contempo cronaca di una tragedia umana, una fonte di testimonianze su un conflitto che è già parte dei libri di storia, la confessione dolorosa degli errori del regime sovietico, una denuncia di carattere spirituale, umanitario, sociale e politico. Il libro uscì negli anni della dissoluzione dell'Urss, fu motivo di scandalo e costò all'autrice, bielorusca, un processo per diffamazione in quanto presentava il conflitto afgano dal punto di vista dei reduci, delle madri che avevano perso i figli, delle mogli senza più marito, dei mutilati nel fisico e nella mente.

L'opera è divisa in tre parti: una breve introduzione, il testo che raccoglie le testimonianze e le interviste e infine una postfazione di Sergio Rapetti, che inquadra il lavoro, presenta l'opera letteraria dell'autrice e descrive i momenti salienti del processo per diffamazione intentato contro di lei.

Il brutale conflitto afgano intrapreso dal potere sovietico nel 1979 e protrattosi fino al 1989 è descritto in queste pagine con crudo realismo, attraverso le testimonianze dei militari, delle loro madri e dei loro padri. Gli uomini, le donne, i ragazzi, la maggior parte dei quali poco più che diciottenni, che furono inviati in Afghanistan per sostenere «La Grande causa internazionalista» furono coinvolti in una brutale guerra mai dichiarata formalmente, quasi per nulla raccontata dal giornalismo sovietico e dalla televisione di Stato, e di conseguenza semiconosciuta al pubblico di quel paese. La popolazione dell'Unione sovietica cominciò a rendersi conto progressivamente della natura e dei costi umani di quel conflitto attraverso il passaparola, i racconti dei testimoni e delle famiglie coinvolte, le canzoni dei reduci, i funerali dei caduti sul fronte.

I morti, spesso ridotti in pezzi, venivano riportati in patria con un aereo da trasporto: era un carico speciale che atterrava di notte; l'intenzione era di farlo passare inosservato, per quanto possibile. L'omertà del potere sovietico e dei militari non resse però alla

continuazione della guerra non dichiarata, e alla fine, durante gli anni della presidenza di Gorbačëv, le autorità si videro costrette a riconoscere la gravità di quel conflitto e chiuderlo in qualche modo.

Il libro di Svetlana Aleksievic' arriva nelle librerie quando la tragedia collettiva è compiuta e la guerra finita. Per questo motivo ha la forza persuasiva del coro della tragedia greca e della confessione collettiva. I numeri, del resto, rendono perfettamente il carattere tragico della vicenda: 14.000 sono i morti, 50.000 i feriti e i mutilati, circa un milione i russi e gli altri cittadini sovietici di entrambi i sessi inviati a vario titolo in Afghanistan, mezzo milione gli afgani deceduti, tutto il paese asiatico devastato e distrutto.

L'insieme delle testimonianze che l'autrice presenta è estremamente composito: c'è l'ingegnere rimasto a casa che si sente colpevole per non aver mosso un dito durante gli anni del conflitto, c'è il maggiore che ha perso un polmone in guerra e viene cacciato dal cimitero da una madre di un caduto che gli rinfaccia di essere ancora vivo, ci sono le madri che cercano di dare una degna sepoltura ai corpi disfatti e macellati dei loro cari figlioli, ci sono le infermiere e le dottoresse disperate per le terribili condizioni di lavoro negli ospedali da campo, il soldato delle forze speciali, esperto in agguati all'arma bianca, che è rimasto cieco, i giovani trasformati in macchine da guerra pronte a uccidere dalla brutalità dell'addestramento e della guerra, le ragazze impaurite quando su una spiaggia vedono i veterani amputati strisciare sulla sabbia per arrivare a toccare il mare, anche perché il numero dei mutilati è superiore a quello delle gambe rimaste attaccate ai corpi. Fanno da contorno all'elenco di vite distrutte o devastate le storie di droga, di massacri, di mercato nero, di alcolismo, di contrabbando di merci e di tutto ciò che di criminale e criminogeno si porta dietro una guerra di guerriglia. Infine sono citati nei ricordi dei testimoni anche coloro che non parleranno mai più e non hanno mai avuto la possibilità di raccontarsi: i soldati senza nome abbandonati nei sanatori con lesioni o amputazioni irrecuperabili che non rivedranno, chi per scelta, chi per necessità, le loro famiglie o quelli di cui è rimasto, dopo l'esplosione di una mina, soltanto un secchio di carne e la cui salma è stata rimpatriata nella solita bara di zinco con l'ipocrita dicitura «morto in incidente stradale».

Ragazzi di zinco è dunque libro duro, che assolve di riflesso al compito universale di emettere un monito contro i retori e i propagandisti delle guerre giuste. La Aleksievic' chiude il coro del pentimento e del dolore per la guerra perduta riportando le parole di una madre il cui figlio è impazzito a causa del conflitto e, una volta tornato a casa, è finito in galera per aver ucciso e fatto a pezzi una persona con la mannaia di cucina: «Quando tacciono le armi la guerra ricomincia da capo. Bisogna ripensarla, riviverla. E fa ancora più paura...».

Iacopo Nappini

Massimo Zamboni, **L'eco di uno sparo**, Einaudi, Torino 2015, pagg. 186, euro 18,50.

Ho un cugino chitarrista, ma non ci siamo mai incontrati. Non sapevo che fosse un esponente di spicco della scena rock e punk, che non frequento. Ho scoperto invece uno scrittore originale e non retorico, che evita la creazione letteraria detta romanzo ma affida alla scrittura il racconto di alcuni fatti della piccola storia, che ha ancora influenza sulle nostre vite, trasformandoli in un'esperienza esistenziale universale. Sua nonna Odila, variante reggiana di Odilia, probabilmente dal francese *Odile*, essendo questi nomi «pura poesia dell'Emilia andata», era cugina prima di mio padre Renato, figli dei fratelli Massimo o Massimiliano (1871-1931) e Francesco (1877-1931). Odila e Renato riposano in pace nel «mausoleo più alto» del cimitero monumentale. I loro discendenti hanno attraversato il Novecento, ma c'è ancora un residuo di passione che arde, un sentimento di comunità che non si è completamente inaridito, un "noi" che torna a prendere il posto dell'"io". Il nostro cuore messo a nudo.

Zamboni racconta la piccola storia irrevocabile di due omicidi, quello del nonno Ulisse, rimosso e occultato con pudore dalla famiglia, e quello dell'ex partigiano «Muso», rimosso e occultato con imbarazzo dalla società politica reggiana. «Chi sa, parli!», chiedeva ancora nel 1990 l'ex partigiano Otello Montanari a proposito di un altro omicidio dell'immediato dopoguerra, quello del direttore delle Reggiane Arnaldo Vischi, che indirettamente avrebbe portato alla rovina l'ex partigiano Alfredo Càsoli («Robinson»). Il teorema proposto da Zamboni, sulla base di circostanze univoche e mai smentite, è che i due sparatori del 1944, che hanno fulminato Ulisse con un colpo alla schiena sullo stradello per Rivalta, alla Ca' di Rocco di San Pellegrino, si siano sparati tra di loro nel 1961. «Robinson ha ucciso Muso, un compagno ha sparato a un compagno». La notizia si sparge alla veloce. «Hanno ucciso un partigiano». «Hanno ucciso Muso».

Vi lascio immaginare il terrore che percorse l'ambiente neofascista reggiano alla notizia dell'agguato a Rino Soragni («Muso»). Scrisse a caldo don Wilson Pignagnoli: «Quando a Reggio Emilia si sparse in un baleno la voce che avevano sparato al "Muso", un momento di panico prese di colpo tutti gli anti-comunisti. Si temeva una "notte di S. Bartolomeo": si era detto subito, infatti, che non poteva essere stato altro che un fanatico fascista a compiere l'omicidio ai danni del grande capo rosso. E la città dei cinque morti del 7 luglio 1960 e dei disordini che li avevano preceduti, temette di dover passare una notte di terrore. Le cose cambiarono ben presto aspetto e fisionomia. A sparare al "Muso" era stato "Robinson": un conto fra compari, comunisti fra comunisti» (**Reggio: bandiera rossa**, Edizioni del Borghese, pag. 53).

Così anche Zamboni: «Sono un tempo duro, le ore che succedono all'uccisione del cooperatore Rino Soragni, da tutti conosciuto con il suo nome di partigiano: Muso, o il suo nome di comandante dei GAP: Athos. La ragione fascista del delitto è a tutti la più naturale, tanto che la Pubblica Sicurezza si affretta a presidiare la sede dell'MSI, il Movimento sociale – il «MIS», lo chiamavano in città – in via Roma. Ma il peggio arriva quando la verità prende a circolare, quasi da sola».

Quanti altri spari, prima e dopo! La striscia di sangue attraversa l'*inutile strage* della Grande Guerra, il biennio rosso, il podere di Campegine dei fratelli Cervi, le bombe sulla città, i rastrellamenti e le rapresaglie, Pippo ... Né si ferma nel 1945.

Il protagonista del libro è Ulisse, il nonno materno di Massimo Zamboni, classe 1895, Croce di Guerra, squadrista, Marcia su Roma, mediatore di bestiame, padre e padrone attivo e instancabile, dirigente politico e martire della Repubblica sociale italiana. Ma più interessante ancora di questa biografia, obiettivamente interessante, è il tabù che ha avvolto fino a oggi questa personalità, fin nell'intimità della sua famiglia. «Nulla sapevo di lui. Sono stato abituato a imparare – o, meglio, imparare a dimenticare – quell'uomo nel silenzio familiare, tramite rare foto, discorsi assenti. So come la non presenza abbia avuto un riflesso profondo nella mia educazione, quindi nella mia vita». La rimozione, l'oblio e il divieto d'amore sono diventati il più raffinato culto che si potesse offrire al defunto.

Questi silenzi, questo pudore, mi sono troppo familiari: che ne parliamo a fare? Siamo i figli dei padri muti, laconici, riservati. Abbiamo raccolto la loro eredità nonostante il loro silenzio, nonostante non avessero fatto nulla per trasmettercela; un'eredità che forse loro hanno vissuto in maniera più naturale e meno totalizzante di noi; che forse loro avrebbero preferito che si disperdesse sotto i colpi della sconfitta e non si ripresentasse nella loro carne, con domande urgenti che reclamavano risposte superiori alle loro forze. Ogni vita è la storia di uno scacco. Ma questa è un'anticipazione di come gli epigoni hanno attraversato il Novecento, io e Zamboni «in direzioni ostinate e contrarie».

La pietas di Zamboni restituisce l'onore a un uomo affascinante ma dimenticato. «Io non sapevo nulla del nome che avevo... Ora che qualcosa so, imparo che il sapere comporta il carico dei pesi». Ulisse nasce nella Bassa, a Lentignone di Brescello, vicino alla confluenza del Taro nel Po. Dopo tre anni di guerra, aderisce naturalmente al fascismo all'inizio del 1921: «si regala l'iscrizione» al Fascio di Combattimento di Pieve Modolena. Nel 1922 «è in marcia tra tutti gli uomini in nero, come per un suo cammino naturale ... Ha trascorso l'età giovane nel conflitto, ha rischiato la vita. Essere in marcia, oggi, vale come reclamo contro chi vorrebbe emarginarlo come reduce dal corso della storia, dopo averlo spremuto in

guerra». Come si può raccontare meglio un'educazione sentimentale?

La storia dei fratelli di Ulisse ha i toni della fiaba. Il mio preferito è Mario, per sua intima natura «non adatto alla fatica», con il suo carretto dei gelati barrattato con una bicicletta nera e una macchina da cucire Pfaff 31. Si ritrova tra le pallottole che uccidono il fratello e si lascia morire di stenti poco dopo a Brescia, dove è sfollato, abbandonato in un letto di ospedale.

Un altro protagonista del libro è il paesaggio reggiano, al quale Zamboni dedica un poema sinfonico che sgorga dal profondo del suo cuore. Gli animali, la natura, il cibo, i poderi, gli argini, il dialetto, la cooperazione, il carattere testardo e la bonomia della gente, le teste quadre, sono tessere di un mosaico assolutamente coerente e comprensibile, che si apre al lettore con la chiave della nostalgia. Natura e cultura, caratteri e istituzioni, usi e costumi, nomi, colori, sapori, odori di una città mitica sono resi con gusto sicuro e gesto artistico di gran classe.

Anch'io sono nato a Reggio, ma non conosco Reggio. Sono cresciuto a Milano e mi sento milanese, anche se da molti anni il caso (il destino?), molto più prosaicamente la necessità, mi ha portato a lavorare a Sassuolo e ad abitare il maggior tempo a Reggio. Come si sarà capito, Zamboni racconta la storia della mia famiglia. E dovunque mi muova tra i simboli arcani, qualunque pagina sfogli del libro, sempre mi ritrovo in famiglia, protetto e benedetto. Ho trovato per esempio in casa la fotocopia di una lettera *In memoria del caro zio Massimo*, il bisnonno di Massimo Zamboni, indirizzata *alla zia e alle cugine*; la lettera risale al 1931, è stesa in bella scrittura e firmata «I vostri nipoti e cugini»; porta anche la firma di un bambino di dieci anni, mio padre. Il 1931 è un anno fatale per la famiglia: in aprile muore Massimo o Massimiliano, in agosto i fratelli dividono la comunione in sette parti, in novembre muore Francesco, mio nonno. Seconda anticipazione di un fatto personale.

Dopo Ulisse o il divieto d'amore, dopo il paesaggio solenne e il colore profondo di Reggio, non resta che dare conto del terzo protagonista del libro di Massimo Zamboni: la vicenda e la personalità di Alfredo Casoli, il partigiano Robinson. Lo scrittore è troppo accorto per non sapere che è meglio non rivangare certi fatti, ragion per cui evita con cura l'indagine storica e giudiziaria. Preferisce raccontare con stile la deriva psicologica di Alfredo Casoli, a fianco di Togliatti nel 1945, espulso dal Pci nel 1951. La storia di un disadattato si dipana nell'immediato dopoguerra. Sono anni di pellegrinaggio «in terra inabitata», Milano e Sassuolo (!) le ultime stazioni prima del ritorno a Reggio nel 1957 e della resa dei conti del 1961. Un emarginato e un fallito, diventato il capro espiatorio di mille nefandezze. «La stima è un patrimonio irrecuperabile, comunque venga perduta». Il rispecchiamento di questa figura nel protagonista del celebre romanzo di Carlo Cassola **La ragazza**

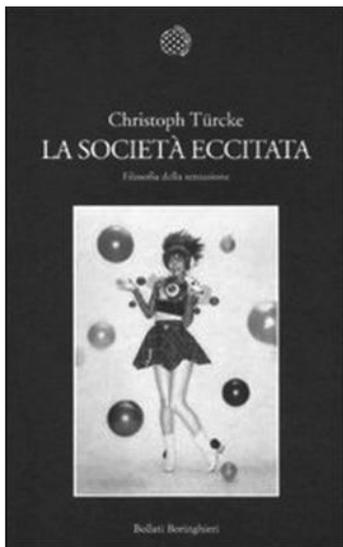
di Bube è impressionante. «Sono impressionanti le analogie tra i due combattenti partigiani di carne e di carta», anche se, nota puntualmente il romanziere, uno come Robinson «questi romanzi non li legge, li scrive piuttosto, in veste di protagonista». Pochi giorni prima dell'ultima uccisione, lo sentirono inveire contro i comunisti, proprio come Bube, che grida: «avvesse voluto la sorte che non fossero mai stati amici miei ... dico così perché sono stati loro a rovinarmi. Sì, loro; tutti quanti sono». Dopo l'agguato a Soragni e prima di consegnarsi ai carabinieri, Casoli si ferma in un caffè per bere qualcosa: un vermut, pare. Questa sospensione del tempo a me sembra pura poesia.

Sul finire di questo libro iniziatico, Zamboni accenna a come accadde che lui stesso sia diventato comunista, ma aggiunge *en passant* che forse non serve approfondire. Non serve approfondire? Io ho scritto esattamente per approfondire ...

Sicuramente hanno influito in negativo l'ambiente e l'educazione, oggetto di contestazione e rifiuto. In positivo, «una apertura istintiva verso tutto ciò che odorava di terra, di lavoro, di fatica, di spazio aperto, di speranza». Se cercassi di svolgere lo stesso tema per me, forse svilupperei concetti altrettanto lineari e banali, forse neanche di segno opposto; le ragioni del cuore sono sempre pure e innocenti. Le azioni e i comportamenti mettono in secondo piano le idee. In definitiva, ha ragione Massimo Zamboni: non serve approfondire.

Francesco Bergomi

SCIENZE UMANE



Christoph Türcke,
**La
società
eccitata**,
Bollati
Boringhieri,
Torino 2012,
pagg. 352,
euro 43.

La costante di quasi tutte le società contemporanee è l'incostanza. Il suo elemento immutabile è il mutamento. Non però al modo ontologico del flusso temporale di cui eventi e processi sono intessuti ma alla maniera psicologica e sociale di un'irrequietezza senza posa che costringe ciascuno e tutti ad *aggiornare* i propri istanti come si aggiorna lo schermo del computer, a stare in una plurale e pervasiva connessione con quante più informazioni e soggetti possibili, a praticare diverse azioni contemporaneamente mediante un *multitasking* che si è fatto davvero stile di vita. Ipersaturi di stimoli ne vogliamo ancora, e li vogliamo sempre freschi e rinnovati. Come già Debord aveva mostrato, i media devono quindi rendere rilevante qualunque evento e non semplicemente dare notizia degli eventi rilevanti. Del progetto di Türcke intende costituire una rielaborazione che osservi più da presso il presente, «anche se in modo tale che, in definitiva, del progetto originario non resta quasi nulla».

Spettacolo e capitalismo sono cresciuti insieme, «una coazione percettiva universale» vuole vedere *tutto* e vederlo *subito*; quanto più è inguardabile tanto più si desidera vederlo: «Presentare in diretta alla curiosità pubblica la morte mostrando i volti su cui essa si rispecchia, far sentire le voci di coloro che ne sono atterriti è uno degli eccessi più ripugnanti del sistema informativo moderno. Non si tratta però di incidenti di percorso, bensì dei suoi culmini», si tratta di *esserci* là dove accade qualcosa o dove qualcosa può essere presentato come un *evento* al quale non si può mancare: i grattacieli di New York che bruciano, una rapina con ostaggi, la finale del campionato del mondo di calcio, il festival della canzonetta. Non importa la natura e la qualità dei fatti, importa la loro interpretazione mediatica.

In questo mondo spettacolarmente eccitato, il *Da-sein* non è la struttura spaziotemporale consapevole di sé e del limite sempre aperto del proprio orizzonte ma è la presenza massmediatica che non tollera orizzonti; non è la fatica e la densità del qui e ora ma è la lotta continua per essere ovunque da parte dei grandi networks e quindi dei corpimente che delle loro notizie si nutrono; non è la corporeità isotropa che da se stessa fila i significati percettivi, pragmatici e linguistici ma è l'isotropia virtuale della notizia che non si può non *conoscere* se si vuole ancora *essere*.

La sensazione diventa così «una necessità vitale. Uno deve fare sensazione e aver sensazione se vuole *esserci*, se vuole avere un'esistenza sia in senso letterale, sia in senso metaforico». La filosofia della *sensazione* è in realtà una filosofia del *sensazionale*. Questo infatti è da molto tempo il significato principale del tedesco *Sensation*, uno slittamento semantico che è andato «dalla percezione più comune alla percezione dell'inconsueto, per designare, da ultimo, l'inconsueto stesso». Il significato di base – sensazione come processo fisiologico del perce-

pire – tuttavia permane e addirittura diventa totale: come voleva Berkeley, ma in un senso a lui certo inaccessibile, *Esse est percipi*, esistere significa essere noti a qualcuno, transitare nell'essere mediatico, diventare notizia, immagine, pixel, video, trasformarsi in qualcosa di sensazionale, non importa per quanto tempo.

È questa la ragione profonda per la quale le persone vogliono apparire alla televisione, in qualunque ruolo, condizione, circostanza. Perché ciò che appare è, e l'essere coincide con l'apparire. Non apparire equivale a non esserci, ad essere non soltanto morti ma anche, il che è ancora peggio, dimenticati. È questa un'equazione che si dispiega in una varietà assai grande di modi: dal «Grande Fratello» inteso quale «prova di scena per giochi gladiatori ancora imprevedibili» alla riduzione facebookiana dell'amicizia a strumento mercantile; dalla memoria virtuale e collettiva della Rete all'improvviso divenir famoso di qualcuno per le ragioni più bizzarre¹; dallo spam pubblicitario come cuore e sostanza dell'informazione all'essere diventato il computer molto di più che uno strumento tra gli altri, trasformandosi in «un punto tecnico nodale, un punto di incontro sociale e un punto nervoso individuale».

Una simile potenza crea naturalmente dei fenomeni di astinenza pari a quelli provocati da qualunque altra sostanza stupefacente. Non è un caso che della sensazione faccia parte la *Sucht*, una parola che in tedesco indica insieme «malattia, tossicodipendenza, desiderio struggente, passione». Presente in quasi tutte le società, l'utilizzo delle droghe è diventato una tossicodipendenza soltanto quando l'ebbrezza è stata separata dalla festa collettiva per diventare esperienza del singolo e quindi una sua personale debolezza. L'ebbrezza provocata dalle immagini audiovisive si mostra oggi come il collante più forte dell'identità individuale e collettiva. Come tutte le droghe – dal vino all'amore, dal fumo alla televisione – lo stupefacente mediatico non serve per conseguire un piacere ma per evitare un dispiacere. In questo caso si tratta dell'angoscia di essere tagliati fuori, di non esserci, di non esistere. Il tempo libero prodotto dal capitalismo come tempo vuoto del lavoro diventa il luogo spaziotemporale nel quale si viene afferrati dal vuoto del non essere percepiti. Il tempo lento e difficile della scrittura permane, ma non può competere con il tempo facile, veloce e rutilante delle immagini, poiché «ogni shock prodotto da immagini fa impallidire l'inchiostro della scrittura che gli compare accanto».

Di fronte a fenomeni così pervasivi non si può, a parere di Türcke, invitare all'astinenza, ma occorre piuttosto praticare un atteggiamento da «freno d'emergenza», per citare il Walter Benjamin che alla rivoluzione vista come la «locomotiva della storia universale» da Karl Marx contrapponeva le rivoluzioni come – appunto – freno d'emergenza del genere umano, che sul treno della storia è obbligato a viag-

giare²: «Sulle strade, nei centri commerciali, negli alberghi, nelle banche, nei luoghi di lavoro, ovunque uno, se vuole continuare a pensare con la propria testa, deve tentare di tirar su le paratie contro l'imperversare di imbonimenti e stimolazioni», sostiene Türcke. E ancora: «Qualcosa di così poco importante come la decisione di tollerare o meno la musica di sfondo in un ristorante può diventare improvvisamente una questione di principio, una cartina di tornasole del coraggio civile. [...] Il ricopiare testi e formule, che un tempo era il contrassegno del tutto comune della scuola repressiva, nelle condizioni dell'universale irruotezza degli schermi, da cui anche le classi scolastiche sono sempre meno risparmiate, può diventare inaspettatamente una misura di concentrazione motoria, affettiva e mentale, di ingresso nella propria interiorità. [...] Insegnanti che prestano seriamente attenzione affinché non ci sia qui un sottodosaggio operano resistenza, per quanto in base alla terminologia politica tradizionale possono passare per conservatori. Dove ogni concessione al solletticamento mediatico dei sensi porta avanti l'autoespropriazione estetico-neurologica, là il tirare su delle paratie contro l'ininterrotta radiazione audiovisiva, equivale a prendere partito per la sensibilità dei sensi».

Tutto ciò che nell'arte contemporanea – figurativa, letteraria o musicale che sia – appare ascetico, al di fuori dalla possibilità di godimento e di immediata comprensione è non soltanto, come pensa giustamente Theodor L. Adorno, il segno della sua qualità e del rifiuto dell'omologazione ai canoni falsamente popolari e realmente commerciali dell'industria culturale, ma è anche l'unico elemento che ancora oggi può «preservare la percezione dalla regressione a mero meccanismo di reazione agli stimoli», può fare della sensazione una esperienza di ricchezza sensibile, intellettuale ed esistenziale non appiattita ad un dato sensazionale che è tanto più stordente quanto più psichedelico. La sensazione è lo stesso stare al mondo. Non è soltanto il televisivo oppio del popolo.

Alberto Giovanni Biuso

NOTE

¹ Come dimostra il caso della «Signora *Maschendrahtzaun*»: «Piazzare gente davanti alla telecamera in modo tale che nessuno possa più essere sicuro se lo si sta facendo diventare una star o se lo si mette alla gogna. Quali possibilità si aprano in tal modo si capisce bene pensando al caso di quella pensionata che, intervistata dalla televisione locale per via della bizzarra lite su chi tra lei e il vicino dovesse provvedere a tagliare le piante da giardino che sporgevano da una rete metallica sui loro terreni confinanti, pronunciò con tali effetti comici, alla sassone, la parola *Maschendrahtzaun* [sieve su rete metallica] che il conduttore di uno show la fece comparire in video presentandola come la signora *Maschendrahtzaun*. Con una risonanza strepitosa. Il termine pronunciato con forte accento sassone venne inciso insieme a brani musicali su un CD, l'incisione del CD venne filmata e quando migliaia di curiosi si misero in viaggio per vedere la casa con la sieve su rete metallica, assediandola e devastandone i dintorni campeggiando in modo selvaggio, la signora atterrita fu trasferita in aereo in un hotel parigino di lusso. Ciò è accaduto ancor prima del *Grande Fratello*».

² Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1977, pag. 101.