

MORTE E RINASCITA DELLA POLITICA

ALAIN DE BENOIST

I. La politica è ancora possibile?

Sia che lo facciano per gioirne sia che lo facciano per deplorarla, sono numerosi gli autori che parlano oggi di una «fine» del politico o del suo deperimento. Altri ritengono di poter constatare una «spoliticizzazione»¹. Questo lamento non è nuovo, ma da qualche tempo si esprime con maggiore vigore e sembra corrispondere più strettamente alla realtà. Come può essere pensata una simile eventualità e quali ne sono le modalità? La prima constatazione che occorre fare è che le ideologie oggi dominanti sono ideologie per le quali il politico non è consustanziale alla natura umana, ma è un elemento aggiuntivo, un artificio – cioè qualcosa di cui si potrebbe anche fare a meno.

Su questo punto, l'opinione dei Moderni differisce totalmente da quella degli Antichi. Ciò che vuol dire Aristotele quando definisce l'uomo come un «animale sociale e politico» è che il politico rappresenta una dimensione costitutiva del sociale, e più precisamente del sociale-storico o sociale umano. L'appetenza politica si colloca perciò nella natura dell'uomo. Per i teorici contrattualisti del XVII e del XVIII secolo, invece, la natura dell'uomo non è intrinsecamente sociale: allo «stato di natura» esistono solo individui, che «entrano in società» solo in un secondo tempo, attraverso un atto di volontà presunto razionale.

Per i Moderni, è la preoccupazione della sicurezza, della sopravvivenza o della conservazione di sé ciò che spiega il passaggio dallo «stato di natura» allo stato sociale. Secondo Hobbes, l'uomo entra in società per sfuggire alla «guerra di tutti contro tutti». Secondo Locke, vi entra affinché siano meglio garantiti alcuni diritti individuali di cui era già portatore allo stato di natura. L'uomo non è dunque politico per natura, ma lo diventa per necessità. La sua vera natura è nel contempo presociale e prepolitica; è quella di un individuo indipendente, non soggetto a legami. La *necessità*, legata alla paura o all'interesse, si sostituisce al *telos*, legato alla ricerca dell'eccellenza nel vivere insieme, alla ricerca del bene comune e dei valori condivisi. Scrive Myriam Revault d'Allonnes: «Si può dire che la modernità politica si instauri globalmente sulla base di questo rovesciamento: dall'orientamento verso la fine alla determinazione da parte dell'origine. Qual è allora il nome dato a tale origine? È l'*individuo* o più esattamente la molteplicità degli individui nel contempo collocati in posizione di fondamento – considerati autosufficienti – e abbandonati a se stessi e ai loro disordini sino a quando non intervenga la messa in ordine o la regolamentazione proveniente da un principio unificatore e contemporaneamente estrinseco: la società politica»².

Su questo punto si constata un'altra frattura, altrettanto fondamentale, tra gli Antichi e i Moderni. Questi ultimi, come abbiamo appena visto, collocano la necessità all'origine del politico. Fra i Greci accade esattamente il contrario: la sfera pubblica corrisponde per definizione a quella della libertà, mentre tutto ciò che nasce dalla necessità e dal bisogno, a partire dalle considerazioni economiche, viene ad essere costretto a ripiegarsi nella sfera privata.

Ne risulta una trasformazione radicale dello status attribuito alla libertà. Mentre nell'Antichità la libertà la si raggiungeva in primo luogo tramite la partecipazione attiva e costante dei cittadini alla vita pubblica, per i teorici moderni, e soprattutto per i teorici liberali, la libertà si definisce come ciò di cui si può veramente godere soltanto nella sfera privata. Ciò significa che la libertà non è più ciò che la politica consente, ma ciò che le è sottratto. In altri termini, la libertà risiede innanzitutto nella garanzia di poter sfuggire alla sfera pubblica, di poter liberarsi del politico. «La libertà comincia nel momento in cui finisce la politica [...] Non concerne più la finalità dell'esistenza politica – della città – ma la parte dell'esistenza che sfugge alla politica»³.

Questa concezione «sottrattiva» della libertà è sostenuta dall'idea che il potere politico sia soltanto un male necessario, che ogni potere rappresenti per natura un pericolo: sempre sospettato di voler estendersi, esso minaccia per forza la libertà, dal momento che quest'ultima si definisce come la parte di esistenza che gli sfugge. Secondo i classici, la ragion d'essere del politico consiste prima di tutto nel permettere e garantire agli individui l'assolvimento dei loro bisogni e il godimento delle loro soddisfazioni private. La questione fondamentale non è più quella del potere politico, ma quella della sua limitazione. L'individuo «privato» viene così ad essere non solo distanziato, ma anche virtualmente contrapposto, al cittadino. «Da una problematica dell'integrazione nella comunità naturale si passa dunque a una problematica della separazione

o della dissociazione», nota Revault d'Allonnes⁴, la quale aggiunge: «A partire dal momento in cui la libertà viene definita come la parte dell'esistenza individuale sottratta alla politica, non ci si deve stupire se una simile logica – logica della separazione e dell'indipendenza individuale contro il potere – reca in germe il conflitto tra l'individuo e il cittadino, tra il privato e il pubblico, nonché la preferenza per le soddisfazioni private»⁵.

La distinzione tra il pubblico e il privato assume nello stesso momento un nuovo significato. Mentre fra i Greci la sfera privata non poteva essere il luogo della libertà, giacché rappresentava fondamentalmente lo spazio della necessità e del bisogno, quella stessa sfera privata, ridefinita come «società civile», verrà a trovarsi globalmente contrapposta al pubblico, ambito del potere, della costrizione e del dominio. Il concetto di «società civile», che nasce quando la comunità politica non viene più vista come un fatto di natura, è quel concetto che, facendo del sociale il sinonimo del privato, contemporaneamente lo amputa della dimensione politica. La politica non è più una *dimensione del sociale*, ma un connotato della sfera pubblica.

Primato o autonomia del politico?

La ben nota risposta alla domanda posta da chi vuole capire che cosa, allora, consenta al sociale di esistere, dal momento che la comunità non è più un fatto di natura, chiama in causa la dialettica degli interessi egoistici e la moltiplicazione degli scambi: il legame sociale è istituito dal *contratto* e tenuto vivo dal *mercato*. Il ricorso a questi due concetti – che, come ha mostrato Hegel, discendono in fin dei conti dagli stessi presupposti astratti – permette di cogliere meglio l'antagonismo tra la società civile e la sfera pubblica. La società civile non può che venire prima, sia cronologicamente che per importanza, dato che gli interessi privati che accedono alla sfera pubblica attraverso gli scambi di cui essa è luogo. Nella prospettiva del contratto, il potere viene percepito come un meno peggio: esigendo di essere costantemente tenuto al guinzaglio, esso ha come unica funzione essenziale il garantire i diritti individuali e la possibilità per gli individui di cercare a massimizzare i loro interessi privati. Nella prospettiva del mercato, esso resta un ausiliario dell'economia (instaura uno spazio di mercato), tendenzialmente votato all'estinzione, giacché si suppone che con l'andar del tempo la semplice dialettica degli interessi realizzerà l'autoregolamentazione ottimale della società⁶.

L'idea da far propria è che la politica, essendo cominciata a un certo momento della storia umana, può anche finire: creata, secondo i teorici contrattualisti, da un atto di volontà, potrebbe benissimo scomparire per via di un altro atto di volontà; basterebbe che gli uomini non ne avessero più bisogno.

Alcuni parlano perciò della necessità di riaffermare il «primato del politico». Negando il carattere «naturale» della politica, facendone un pezzo aggiunto, i Moderni contestano in effetti questo primato. Ma che cosa si intende dire esattamente quando si parla del «primato del politico»? Della priorità del bene comune sugli interessi particolari? Della superiorità dei valori politici sui valori economici o mercantili – ma anche religiosi, estetici o guerrieri? Si vuole dire che il politico viene prima della cultura, o prima del sociale, di cui pure è solo una dimensione? L'espressione, come si vede, è rimasta equivoca⁷. Per questo, piuttosto che parlare di un «primato» del politico, è meglio affermarne l'*autonomia*.

«Ogni attività umana», scrive Julien Freund, «si sviluppa secondo la propria legge, secondo la sua *Eigengesetzlichkeit*, che è determinata dalla specificità della relazione del suo fine con i mezzi. Lo scopo dell'economia non è quello della politica o dell'arte, e di conseguenza neanche i mezzi per raggiungere lo scopo dell'economia sono quelli della politica o dell'arte. Ciascuna delle attività ha il suo obiettivo specifico, e di conseguenza i suoi mezzi specifici, il che significa che esse non sono tutte al servizio degli stessi valori [...] Ne consegue che i valori economici non si confondono con i valori politici o artistici. Il conflitto può nascere proprio dalla volontà di cercare di confonderli, oppure [di] ridurli a uno stesso metro di valore»⁸. Affermare l'autonomia del politico vuol dire affermare che essa non può, senza snaturarsi, essere costretta a ripiegare su un'altra forma o dimensione dell'attività umana, si tratti della scienza, della morale, dell'etica, dell'estetica, dell'economia, della metafisica o del diritto. La politica deve essere *politica*, il che significa che i suoi principi non possono essere derivati o considerati dipendenti da altri principi che, invece, non lo sarebbero. La legittimità politica, ad esempio, è essa stessa una nozione politica: andare in cerca del criterio di questa legittimità nella morale, nel diritto, nella religione e così via, è già un tradirne la natura. In questa sede non si parlerà di «primato del politico», bensì di primato di quel che, in politica, è politico in senso proprio su quel che è *impolitico*. Julien Freund definisce l'impolitico come «quel che contravviene alla

pertinenza nell'azione politica o che ferisce lo spirito e la vocazione della politica»⁹. Aggiungiamo che l'impolitico consiste anche nel fare politica senza capire che cos'è la politica.

La politica viene però oggi concepita nella maggior parte dei casi in maniera impolitica, non solo perché l'esatta natura del politico non è più percepita, ma anche perché la politica è sempre più minacciata dalle tendenze egemoniche dell'economia, del diritto, della morale e della tecnica. Dominio del mercato e dei valori mercantili, giuridicismo ipertrofico, visione del mondo moralistica, espertocrazia: queste sono le grandi figure contemporanee le cui crescenti pretese vanno affermandosi a detrimento del politico e così ne accelerano la desimbolizzazione.

L'ascendente più visibile è quello dell'economia. I Greci, come abbiamo visto, escludevano dal campo del politico tutto ciò che aveva a che fare con il sistema dei bisogni. Aristotele, ad esempio, sottolinea con forza che l'economia appartiene alla sfera domestica e privata (*oikos*) e che, in quanto tale, non riguarda la società politica. L'uomo libero realizza la propria libertà partecipando alla vita politica; l'essere liberi esige il sottrarsi alle costrizioni utilitarie e alla dinamica dei bisogni. Scrive Myriam Revault d'Allonnes: «La frontiera che separa l'ambito del privato e quello della *polis* non è solo il problema della filosofia, ma anche quello della pratica concreta, nella misura in cui questa passa all'interno dello stesso cittadino.

L'identificazione di sé con la vita politica – la costituzione di un'identità politica – presuppone che la sfera dell'appartenenza politica prevalga sulla sfera dell'appartenenza domestica, familiare, insomma su tutto ciò che dipende dai bisogni e dagli interessi privati»¹⁰.

L'Occidente è tuttavia l'unica civiltà in cui l'economia, un tempo "incastonata" nel sociale, se ne è prima emancipata, per poi riapplicarsi al sociale conformandolo ai propri valori e alle proprie leggi. Si sa che la promozione di questa «ideologia economica» è inseparabile dalla formazione dell'individuo inteso nel senso liberale borghese del termine¹¹. Il punto di arrivo di questo progetto è l'instaurazione della «società di mercato», cioè di quella società in cui non soltanto i valori mercantili primeggiano su tutti gli altri, ma il modello del mercato viene anche considerato il paradigma di tutti i fatti sociali.

L'azione politica assimilata alla gestione delle cose

Nella prospettiva dell'ideologia economica, la politica non può essere che un derivato o un residuo. Da un lato, si ritiene che la nascita della politica si spieghi sulla base di considerazioni che si rifanno alla necessità, cioè in ultima analisi di considerazioni economiche. Nell'essenza essa quindi avrebbe a che vedere solo con il calcolo degli interessi. Dall'altro lato, l'azione politica viene in larga misura assimilata alla gestione delle cose. Infine, secondo i teorici liberali, una società interamente sottomessa ai meccanismi del mercato vedrà realizzarsi spontaneamente l'armonia naturale degli interessi: grazie all'intervento della «mano invisibile», che fa accordare l'offerta e la domanda, la composizione degli interessi egoistici su un mercato definito nel contempo come il luogo generalizzato dello scambio e come l'operatore del sociale riuscirà miracolosamente a creare una situazione ottimale all'interno della società globale. A più o meno breve termine, la competenza politica sarà perciò soppiantata dall'effettività economica. «È la riduzione del sociale allo scambio generalizzato fra i produttori ciò che giunge all'eliminazione o all'estenuazione del politico»¹².

Karl Marx, invece, non è così ingenuo da credere all'armonia naturale degli interessi, e non gli è difficile accorgersi che questa tesi mira in effetti a legittimare un'alienazione economica caratteristica del modo di produzione capitalistico (da ciò la sua corroborante critica della reificazione dei rapporti sociali). Egli fa in compenso propria la definizione liberale dell'uomo come individuo produttore, il che lo porta a non capire, a sua volta, il senso del politico. Come scrive Myriam Revault d'Allonnes, «per Marx, la realizzazione dell'uomo avverrà all'interno di un'umanità completamente socializzata, affrancata dal politico: una società civile liberata dalla sottomissione alla produzione capitalista, dove gli scambi si svolgeranno fra liberi individui produttori e il lavoro sarà liberato. In altri termini, un'umanità socializzata autoregolata. In questa prospettiva si colloca l'orizzonte del "deperimento dello Stato" in cui qualcuno ha creduto, a buon diritto, di scorgere una sorta di simmetria rovesciata della problematica liberale»¹³.

La politica, in realtà, non può essere ridotta all'economia, in primo luogo perché il bene comune non è la semplice somma dei beni particolari, in secondo luogo perché le aspirazioni e i desideri divergenti non si aggiustano mai spontaneamente. Per questi motivi è ridicolo parlare di «mercato politico»; non perché non ci siano anche in politica un'offerta e una domanda, ma nel senso che gli equilibri politici, anche attraverso il voto, non si creano definitivamente da soli.

Il rigonfiamento dell'economia è oggi sfociato nella mercantilizazione generalizzata, ovvero nell'idea che tutto quel che appartiene all'ordine del desiderio e del bisogno può (e deve) essere negoziato – l'evidente contropartita consiste nel fatto che si producono solo i beni che si possono vendere, mentre quel che non ha prezzo viene ignorato. In quest'ottica, il cittadino è considerato prima di tutto un consumatore, e la politica viene amministrata sul modello dell'impresa privata. Il comportamento del negoziante sul mercato assurge a modello normativo. Parallelamente, i vincoli economici e finanziari restringono sempre più il margine di manovra dei governi, che sono severamente invitati ad inchinarsi, per "realismo", alle "leggi del mercato". Questa consacrazione della società di mercato, nota Marcel Gauchet, «rappresenta molto più che un fenomeno intellettuale. Ciò a cui stiamo assistendo è una vera e propria interiorizzazione del modello del mercato, un evento dalle conseguenze antropologiche incalcolabili, che si comincia appena ad intravedere [...] Essa contribuisce a rimodellare la costituzione intima delle persone»¹⁴. Marcel Hénaff constata invece che «ridurre il politico a un compito di gestione politica significa dimenticare la sua funzione sovrana di riconoscimento pubblico dei cittadini»¹⁵.

Un'altra forma di impoliticità, che intrattiene un rapporto sottile (ma di rado notato) con l'«ideologia economica», è quella che consiste nel vedere nella società politica una prosecuzione o un *analogon* della cellula familiare. Comune soprattutto negli ambienti reazionari o conservatori, questo errore è stato propagato da innumerevoli autori che hanno regolarmente descritto il sovrano come il «padre» del suo popolo o paragonato il potere politico a quello del capofamiglia (si pensi al patriarcato di un Bossuet, quando afferma che «il primo impero fra gli uomini è l'impero paterno»).

Aristotele ha fortemente criticato questo paragone. «Coloro che credono che capo politico, capo regale, capofamiglia e padrone di schiavi siano un unico concetto», scrive, «si esprimono in maniera inesatta. Essi immaginano infatti che queste diverse forme di autorità differiscano solo per il numero più o meno grande degli individui che vi sono assoggettati, ma che non esista tra di esse alcuna differenza specifica»¹⁶. Orbene: la differenza esiste, e non è di grado ma di sostanza: la famiglia, non avendo carattere pubblico ma costituendo solamente un'unità economica e un luogo di relazioni affettive, interpersonali e intergenerazionali, non appartiene alla sfera del politico. Jean-Jacques Rousseau affermerà le stesse cose nella sua confutazione di Filmer: i cittadini non sono "bambini" e la potenza paterna è estranea alla potenza politica¹⁷. E così farà Carl Schmitt quando contesterà quel luogo comune della giustificazione del principio monarchico che è l'assimilazione del monarca a un padre: «Se il monarca è concepito come il padre di famiglia statale e se da ciò si deduce la nozione dinastica di una monarchia ereditaria, l'idea prevalente è quella della famiglia e non quella dello Stato»¹⁸.

L'ipertrofia del diritto a spese del politico è un'altra conseguenza dell'ascesa dell'ideologia liberale. Nello stesso momento in cui spiegavano la nascita della politica e della società con un atto di volontà contrattuale, i primi teorici liberali hanno infatti stabilito che l'individuo è titolare di diritti inerenti alla propria natura, cioè di diritti soggettivi precedenti a qualunque società (mentre il diritto oggettivo nascerebbe solo da convenzioni introdotte dal contratto sociale). L'ideologia dei diritti dell'uomo ha così sancito sin dall'inizio la superiorità e l'antiorità del diritto, aprendo con ciò la possibilità di una limitazione del politico da parte del giuridico.

Il risultato di questa scelta è stato una notevole trasformazione del concetto di eguaglianza. Da politica quale era per gli Antichi (tutti i cittadini godono di eguali prerogative politiche, giacché nessuno di loro potrebbe essere più o meno cittadino di un altro), l'eguaglianza diviene prima di tutto giuridica presso i Moderni. L'appartenenza alla società non conferisce più automaticamente l'eguaglianza politica – per questo la rifondazione moderna della politica non è legata all'instaurazione della democrazia – ma si esprime sotto forma di un'eguaglianza naturale dei diritti. Il diritto non viene più fondamentalmente definito come l'equità nella relazione, ma come un attributo intrinseco della natura umana, di cui il dovere non rappresenta più la contropartita. L'eguaglianza non consiste più nell'eguale possibilità di partecipare alla cosa pubblica o di detenere un potere politico, ma nel fatto di essere titolare dello stesso diritto degli altri, essendo questa qualità ciò che determina l'eguale dignità di tutti¹⁹. Il politico interviene solo a valle, per garantire tale eguaglianza di diritti.

Il problema è che, contrariamente a quanto la teoria liberale pretende, non è il diritto ma la politica a essere l'elemento fondante. Solamente quando un potere costituente ha realizzato un contesto al cui interno può prendere posto un sistema di norme positive, può esistere un'attività giuridica. (Per la stessa ragione, la legittimità non può essere ricondotta o dedotta interamente dalla legge). Inoltre, solo il politico può conferire

al diritto la sua validità empirica – altrimenti, come scrive Julien Freund, «come potrebbe il diritto, sprovvisto di forza, trionfare sulla forza?». Le finalità politiche, infine, non possono essere anticipate dalle norme giuridiche. Il diritto e la politica non sono dunque coestensivi, non foss'altro perché la ragione giuridica non è una ragione di potenza ma una ragione procedurale. E proprio perché non sono coestensivi, un conflitto tra di loro può sempre esplodere. Non si può quindi fare una teoria giuridica di ciò che sfugge al diritto.

La moda dell'ideologia dei diritti dell'uomo si traduce al giorno d'oggi in una proliferazione senza fine di "diritti" associati a rivendicazioni contraddittorie, che comportano a loro volta una moltiplicazione in continua crescita delle procedure giudiziarie. La giuridicizzazione della vita quotidiana progredisce a mano a mano che i consumatori di diritti si trasformano in altrettanti querelanti e attaccabrighe. Quel che un tempo aveva a che fare con la vita conviviale dipende ormai da regolamentazioni sempre più minuziose e associate a sanzioni.

Quando i giudici si pongono al di sopra dei politici

Spinti da questa ascesa del giuridico, i giudici si ergono ad autorità morali, che si pongono immediatamente al di sopra dei politici. Il sempre più accentratissimo ampliamento della regolamentazione giuridica a spese della volontà politica «è sostenuto dall'utopia antipolitica di un modo diretto di regolare i litigi fra le persone, che dovrebbe prendere vantaggiosamente il posto della riforma complessiva della collettività che li ingloba»²⁰.

Parallelamente, il diritto internazionale si trasforma per sostituire il proprio ascendente all'autorità dei poteri pubblici. Questo nuovo diritto internazionale, figlio naturale del matrimonio fra giuridico e morale, di cui il Tribunale penale internazionale è l'emblema, pretende di dettare la propria legge agli Stati senza la cui potenza le sue decisioni resterebbero però lettera morta. «Il potere giudiziario», scrive Xavier Darcos, «si fonda sempre più spesso non sulle leggi o sulla Costituzione di una nazione, ma su teorie superiori, come i diritti dell'uomo o i "principi superiori dell'umanità" inscritti in una "Carta dei diritti fondamentali" già convalidata dagli Stati europei. Di conseguenza, i giudici possono esercitare un potere quasi illimitato senza gli impicci delle formalità giudiziarie o legislative locali, e fondano la propria legittimità su testi tanto imperativi quanto evasivi»²¹.

L'intervento occidentale in Kosovo nel marzo 1999 ha costituito la svolta decisiva in virtù della quale il principio del «diritto di ingenerenza» ha prevalso sul diritto internazionale precedentemente esistente. Gli osservatori accorti non hanno avuto difficoltà nel mostrare la fondamentale ipocrisia di tale atteggiamento «umanitario», motivato in realtà da interessi di potenza²².

In questa sede ci limiteremo ad osservare che nel momento stesso in cui la nozione di umanità si fa sempre più problematica, soprattutto in conseguenza dei progressi delle scienze della vita, si fanno intendere nel suo nome le esigenze e le richieste ingiuntive più esagerate. Per il tramite dei diritti dell'uomo e del «diritto di ingenerenza umanitaria», il dominio della morale si dà una dimensione planetaria. Si proibisce ai politici, di cui si dà per scontata la malvagità, di difendere le proprie prerogative di fronte ai pensieri pii che compongono il discorso del Bene. Un diluvio di moralismo moralizzatore sommerge gli ultimi punti di resistenza di un realismo invariabilmente descritto come cinico o perverso. Tuttavia, in queste invocazioni rituali ad una «umanità» astratta non è vietato scorgere l'esatto contrario: un'assoluta indifferenza verso gli esseri singoli. Già Rousseau denunciava ai suoi tempi «quei presunti cosmopoliti che [...] si vantano di amare tutti per avere il diritto di non amare nessuno»²³. Che cosa avrebbe detto dinanzi all'attuale dilagare dell'«umanitario» che mette sotto accusa, a seconda degli interessi degli uni o degli altri, tutti coloro che si presume facciano da ostacolo al regno del Bene?

L'umanitarismo contemporaneo è l'erede di quella «politica della pietà» che nel XVIII secolo divideva già il mondo in «sfortunati» e «fortunati»²⁴. Si fonda su sentimenti generosi, che priva però di ogni distanza critica. La generosità degenera così in una sensibilità astratta nutrita di voyeurismo, che porta a sentire a distanza più che a riflettere, un sentimentalismo che è diventato moneta corrente in televisione. «La televisione fornisce in un attimo le sostanze che mobilitano facilmente la pubblica opinione: l'indignazione, l'orrore, l'emozione, lo spettacolo del lutto o della sofferenza. Il pubblico, turbato nella sua buona coscienza, scopre i mali ai quali si sottrae e vede lo scandalo del proprio benessere. Allora, per rimediare al disagio, firma una petizione o se la cava con qualche dono, prima di dimenticare nuovamente l'ingiustizia universale e di riprendere le dispute

con i vicini o le questioni familiari»²⁵. Questa eterea filantropia, in cui si rivolgono professioni d'amore a tutti eccetto i propri vicini, è l'evidente contropartita dell'individualismo e della solitudine che produce. Una prima forma di ricorso alla morale come modo per ridurre lo spazio politico consiste nell'apparizione di «comitati etici», nel riconoscimento di «autorità morali», nella moda delle organizzazioni «caritatevoli». Lasciando intendere che i problemi sociali (disoccupazione, emarginazione, ecc.) siano problemi prima di tutto morali, l'ideologia dominante riduce la giustizia sociale a carità, disarmando le rivendicazioni. «Si tende sempre più a porre i problemi politici in termini morali», osserva Emmanuel Renault, «incitando così i protagonisti dei conflitti politici ad abbandonare il punto di vista ordinario delle loro sofferenze particolari per accedere all'orizzonte universale in cui sarà finalmente possibile l'accordo di tutti»²⁶.

Mentre il vecchio liberalismo era caratterizzato da una relativa disgiunzione tra politica e morale, questa ideologia morale pare gettare le basi di un nuovo senso comune. Vi è, in ciò, un certo paradosso. Da un lato, il liberalismo sostiene di guardarsi bene dallo statuire in materia di morale, intesa nel senso della «vita buona», che esso riduce alle norme destinate a guidare la vita privata, mentre la politica viene ricondotta alla gestione moralmente neutra degli affari pubblici, con il risultato che i membri della società si vedono dotati di una cittadinanza disincarnata, priva di legami con le loro identità o con le modalità della loro socializzazione. Da un altro lato, tuttavia, la morale opera un ritorno in forze nella sfera pubblica. Il paradosso si risolve quando ci si rende conto che questa morale non è ordinata al *bene*, ma al *giusto*. Anche la delusione ha svolto il suo ruolo. Essa spiega l'accodarsi di tanti ex rappresentanti del pensiero critico a questa nuova ondata di umanitarismo morale. Una larga parte della sinistra radicale, convertita al modello kantiano a cui fanno riferimento, in maggioranza, le teorie politiche contemporanee (Habermas, Rawls, Apel), non vede altro rimedio all'alienazione al di fuori del ricorso a norme morali. Afferma ancora Emmanuel Renault: «La morale come meno peggio: ecco cosa propone in pratica quella parte della generazione del '68 che si è convertita all'umanitarismo e al dovere di ingerenza»²⁷. Alla fine, non si può che essere d'accordo con Pierre-André Taguieff, quando scrive che «L'umanitarismo compassionevole, che vede l'umanità esclusivamente nella vittima, è oggi il peggior nemico del civismo [...] che, concependo l'uomo come un animale politico, presuppone che l'umanità dell'uomo si compia pienamente solo nella vita civica e attraverso di essa, in seno ad una particolare comunità politica»²⁸.

Ci sono però di fatto molti altri modi altrettanto impolitici di impostare i rapporti fra politica e morale, a seconda che si subordini la prima alla seconda, che le si confonda più o meno completamente o che si conferisca all'azione politica un carattere "etico" che le è estraneo.

La prima di queste posizioni è quella della Chiesa. L'insegnamento cattolico tradizionale non confonde politica e morale, poiché esse si distinguono sia per i fini (il bene comune temporale in un caso, il bene perfetto della persona nell'altro) sia per i mezzi, ma afferma che la prima deve costantemente rimanere assoggettata alla seconda, così come la legge civile deve essere assoggettata alla «legge naturale». In quest'ottica, la politica viene vista come una causa materiale della salvezza umana, la morale come la sua causa formale²⁹. In caso di conflitto, è sempre la morale che deve prevalere.

La confusione si aggrava nella filosofia kantiana. Nel 1796, nel suo *Progetto di pace perpetua*, Kant sostiene che la politica deve prendere a prestito i suoi principi dalla morale. L'azione politica consisterebbe nell'applicare i principi morali (il punto di vista che la coscienza morale adotta spontaneamente per giudicare un'azione) a quella realtà particolare che è la natura umana. È un punto di vista che sarà vigorosamente confutato da Hegel: alla morale formale di Kant, che parla di morale (*Moralität*) senza tener conto dell'eticità (*Sittlichkeit*), cioè senza prendere in considerazione le condizioni sociali e politiche della realizzazione di una vita morale, Hegel oppone un'etica dell'effettuazione della libertà, nella quale sono viceversa le condizioni politiche e sociali dell'esistenza a far sì che le norme morali possano acquisire un senso³⁰.

Un'altra fonte di confusione fra morale e politica è il calvinismo puritano, ben studiato da Michael Walzer ne *La rivoluzione dei santi*³¹, che aspira a una trasformazione radicale del mondo nel nome di Dio. La politica diventa opera santa e dogmatica della redenzione. Mira a rigenerare la storia, a far nascere un uomo nuovo. Una volta secolarizzata, questa aspirazione ispirerà tutte le rivoluzioni moderne.

Si vede subito che la morale di cui in questo caso si tratta non è un'esigenza che si rivolge fondamentalmente al comportamento individuale o che si limita all'etica personale. È prima di tutto una morale collettiva, legata alla nozione biblica di «giustizia», che esige l'avvento di una «politica morale»³². La politica avrebbe lo scopo di dar vita a una società «più giusta»; avrebbe insomma la vocazione di cambiare il mondo, di

“ripararlo”. Aspirazione che discende da quella «acosmia» che Hannah Arendt a ragione poneva sotto accusa, e che ovviamente nega ogni autonomia al politico³³.

In una democrazia, l'identificazione della politica con la morale è di fatto tanto più inconsequente in quanto il pensiero democratico non può muoversi se non nell'immanenza; in mancanza di ciò, la sovranità popolare non è più rispettata. L'idea che la politica sia un'opera di salvezza non è altro che un'idea religiosa secolarizzata; non ha alcun rapporto con ciò che è veramente il politico, poiché lo scopo di quest'ultimo non è cambiare il mondo né correggerlo per renderlo conforme a un ideale morale, e meno che mai operare al fine dell'avvento di una città armoniosa definitiva, di una Gerusalemme terrestre la cui nascita coinciderebbe con la fine del divenire storico. Lo scopo del politico è di sistemare la società per renderla quanto più vivibile possibile al maggior numero possibile di membri di una determinata comunità. La politica non consiste nella ricerca di una società perfetta, non opera al fine dell'avvento di una forma collettiva ideale”; agisce qui e ora, con le cose così come sono, ponendo sempre il necessario sotto l'orizzonte del possibile.

Ogni politica “ideale” non è che un'impolitica

La concezione morale della politica la si trova, oggi, soprattutto a sinistra; ma ha anche il suo corrispettivo a destra – troppo poco spesso ci se ne rende conto – con una visione *etica* della politica che non è meno inappropriata. In questa visione, l'azione politica è prima di tutto ricondotta ad atteggiamenti etici “esemplari” e alla forte sincerità delle convinzioni, con sullo sfondo un'intransigente radicalità, che si esprime soprattutto in slogan: si sognano una «politica dell'ideale», una politica «eroica», «metafisica», «assoluta». I regimi totalitari hanno fatto un grande uso di questa retorica, per suscitare l'“entusiasmo” delle masse. La conseguenza di ciò è stata la guerra, il culto della violenza e alla fine l'autodistruzione. Questa visione misconosce non meno della precedenza la natura del politico. Ogni politica “ideale” non è che un'impolitica.

Un'altra forma di politica morale consiste nella volontà di instaurare un potere politico virtuoso. Si parla in tal caso di «moralizzare la politica». Una simile esigenza, che in genere si accompagna alla pretesa di un requisito di «trasparenza» e di «visibilità», si basa sull'erroneo postulato secondo cui è possibile far coincidere azione politica e idealismo morale. Essa è legata, in molti ambienti, all'intima convinzione che il potere politico implichi sempre la menzogna e l'inganno: un'idea che all'origine è stata propagata dai teorici liberali ma ha poi finito con lo spandersi dappertutto. L'esigenza di virtù viene in questo caso contrapposta sia all'opacità dell'azione politica, sempre interpretata come dissimulazione, sia al pragmatismo della *Realpolitik* o della «ragion di Stato».

Ovviamente, è preferibile che gli uomini politici siano onesti piuttosto che corrotti o veniali, così come è preferibile che si comportino secondo i principi a cui si richiamano. Purtroppo, né la loro onestà né le loro convinzioni sono una garanzia delle loro qualità di uomini politici. Per dirla in un altro modo, il fatto che un uomo politico sia onesto oppure no non ha *politicamente* alcuna importanza. Ciò che conta politicamente è in primo luogo che attui una buona politica e poi che *sembri* virtuoso, perché se apparisse disonesto o corrotto, ciò sarebbe un fattore di disordine sociale e politico. L'esemplarità dell'uomo politico si esercita, in altri termini, sul solo piano della visibilità pubblica; non ha da rendere conto della sua morale privata. In questa constatazione non vi è nessuna “ipocrisia”. Chi la contesta dimostra solamente di avere un approccio impolitico al politico. In politica conta solo l'*apparire*, per il semplice motivo che non esistono, nel campo degli affari pubblici, mezzi che consentano di distinguere l'essere dall'apparenza. Machiavelli lo dice in modo eloquente: gli affari pubblici non sono di competenza della confessione privata. Per questo, «se la condizione fondamentale della politica consiste nello svolgersi nell'apparenza, non dobbiamo porci il problema dello scarto esistente tra le profondità dell'essere nascosto e la visibilità dell'apparire [...] Tentare di “moralizzare” la politica assoggettandola alle norme dell'interiorità significa annientarla. Sottrarre la validità dell'azione politica alla sanzione delle motivazioni intime è la condizione stessa della sua esistenza e del suo esercizio»³⁴.

Julien Freund scrive che l'identificazione di morale e politica è «una delle fonti del dispotismo e delle dittature»³⁵. Tale identificazione porta infatti necessariamente a far uscire la politica dall'ambito degli affari pubblici, a farla eccedere dai suoi confini. Non è un caso che il giacobinismo francese si sia spinto più in là di ogni altro regime precedente nella volontà di identificare politica e morale. L'esigenza di «virtù» e, correlativamente, la lotta contro l'«ipocrisia», così come le concepivano Saint-Just e Robespierre – cioè fino

al punto di pretendere di estirpare dall'animo dei cittadini ogni pensiero malvagio, di voler sopprimere quell'intenzione di fare il male che nascerebbe nel foro interiore –, ha portato del tutto logicamente al Terrore.

Volendo assumere il controllo della sfera privata, anche i regimi totalitari del XX secolo hanno dimostrato il carattere morale, e quindi inquisitorio, della loro visione del mondo. E nel contempo hanno rivelato la loro natura *antipolitica*, nella misura in cui, abolendo la distinzione tra pubblico e privato, hanno abolito uno dei presupposti fondamentali del politico. Questo terrorismo del bene rispunta fuori oggi con la tematica «umanitaria», che porta automaticamente a mettere *fuori dell'umanità* coloro che vengono combattuti in nome dell'umanità. Myriam Revault d'Allonnes non ha dunque torto quando afferma che «ogni tentativo di realizzare “politicamente” la morale mette fuori gioco la dimensione stessa dell'istituzione politica» e che i sistemi totalitari sono stati «il tentativo più estremo che l'umanità abbia mai conosciuto [...] di *distruzione totale della politica*»³⁶. Quando «tutto è politica», si può ben dire anche che niente lo è più.

L'errore di tutte le visioni morali della politica è quello di separare il bene e il male nello stesso modo in cui lo fa la religione: credendo che il bene non possa generare che il bene e che il male non possa generare che il male. La realtà storica attesta il contrario. È quello che Max Weber chiama il paradosso delle conseguenze. A causa della complessità dell'azione storica, e dell'impossibilità di afferrarne tutti i parametri, una buona intenzione può avere conseguenze nefaste o disastrose, mentre un male può perfettamente creare le condizioni di un bene. L'etica della convinzione non sempre si oppone all'etica della responsabilità³⁷, ma quando porta ad assolvere le cattive conseguenze in nome della purezza primigenia, a valutare gli effetti solo con il metro delle intenzioni iniziali diventa irresponsabile. «Noi correggiamo il vizio del mezzo con la purezza del fine», scriveva già Pascal nelle sue *Provinciales*.

La politica non può essere assoggettata alla morale, e meno che mai confusa con essa, perché l'una e l'altra non appartengono al medesimo ordine. Un comando politico non ha niente di un dovere morale, di un «comandamento» (*Gebot*) inteso nel senso che gli assegna il Decalogo; è semplicemente un ordine (*Befehl*). Né l'azione politica ha a che vedere con la verità. Prendere una decisione politica, che ciò avvenga attraverso il suffragio o con un atto di governo, significa manifestare l'autorità che consente di creare le condizioni necessarie acciòché sia raggiunto un obiettivo concreto, non enunciare una verità. Infine, contrariamente a quanto pretendeva Socrate, morale e politica non possono identificarsi perché quel che è *moralmente giusto*, dal punto di vista personale e privato, non è necessariamente sinonimo di quel che è *politicamente buono*, dal punto di vista pubblico e della comunità. Una scelta politica volta al bene comune non può dunque essere effettuata sulla base dei principi della morale privata; è diversa dalla scelta morale che un individuo compie per il proprio bene personale. «Morale e politica non hanno affatto lo stesso scopo», scrive ancora Julien Freund. «La prima risponde a un'esigenza interiore e riguarda la rettitudine degli atti personali secondo le norme del dovere, in cui ciascuno si assume la piena responsabilità della propria condotta. La politica, al contrario, risponde a una necessità della vita sociale e chi imbocca questa via intende partecipare all'assunzione del destino di una collettività»³⁸.

Ciò vuol dire che la politica ignora qualunque preoccupazione “morale”? Certamente no. Al contrario: ha un suo *ethos*, ma un *ethos* che le è proprio. La politica realizza il bene nella misura in cui rimane ordinata al suo scopo: servire il bene comune, consentire a ciascuno di realizzare la propria libertà partecipando agli affari pubblici³⁹. Bisogna essere però piuttosto ingenui per credere che questa morale civica, fondata sull'amore della cosa pubblica, non contraddica mai la morale *tout court*. Machiavelli, che già nella sua critica di Savonarola aveva mostrato che l'instaurazione del regno della virtù morale equivarrebbe a un'abolizione del politico, riferisce significativamente, a proposito di un conflitto sopravvenuto tra Firenze e il papato, che i fiorentini hanno «preferito la grandezza della loro città alla salvezza della loro anima». Montesquieu esprime qualcosa di simile quando scrive, nell'avvertenza de *L'esprit des lois*: «Quella che io chiamo virtù nella repubblica [...] non è affatto una virtù morale, né una virtù cristiana; è la virtù politica».

L'ultima delle minacce che pesano sulla politica è rappresentata dall'ascesa dell'espertocrazia. In una società la cui complessità interna non fa che crescere, e in cui lo Stato si fraziona in una molteplicità di istanze politico-amministrative operanti a più livelli, il ruolo dei tecnocrati cresce inevitabilmente. I politici, dal canto loro, si trincerano dietro l'opinione degli esperti, che non mancano di evidenziare la complessità dei loro dossiers, cosicché, in caso di fallimento, più nessuno è responsabile o colpevole.

Scendendo più in profondità, la spoliticizzazione deriva in questo caso dall'idea che per ogni problema politico o sociali alla fine esista un'unica soluzione tecnica possibile, e che spetti agli esperti determinare

razionalmente quella soluzione ottimale⁴⁰. La conseguenza è l'esercizio sempre più razionalizzato e burocratico del dominio e la dimenticanza, da parte dei politici, del fatto che spetta a loro decidere le finalità dell'azione pubblica, con in filigrana l'idea che la democrazia è una cosa troppo fragile per essere affidata al popolo e che, per rimanere "governabile", essa deve per quanto possibile essere sottratta alla partecipazione e alla deliberazione pubblica.

Così come l'ideologia economica tende ad allineare il governo degli uomini all'amministrazione delle cose, l'espertocrazia considera la politica un'attività fabbricata, dipendente unicamente dal dominio razionale, e fa pensare che la politica appartenga all'ordine del fare – già Hobbes preconizzava un «agire nello stile del fare» – e che questo fare obbedisca alle leggi della ragione. L'espertocrazia è l'erede di quei teorici dell'Illuminismo i quali credevano, basandosi sul modello delle scienze esatte, di poter trasformare l'azione politica in una scienza applicata fondata sulle norme della fisica o della *mathesis*. L'obiettivo, sopprimendo la pluralità delle scelte, è eliminare l'alea, l'incertezza, l'indeterminatezza e la precarietà, nonché il conflitto, per definizione produttore di incertezza. La speranza, sempre delusa, è quella di far coincidere il razionale e il reale, forgiando un avvenire "scientificamente" prevedibile.

Ridurre la politica all'*expertise* significa dunque espropriare il cittadino delle sue prerogative, riducendo il gioco politico all'esercizio di una razionalità universale. Aristotele, quando richiama la nozione di saggezza pratica (*phronésis*), mostra tuttavia efficacemente la differenza esistente tra il razionale e il ragionevole. Contestando con forza l'ipotesi che la politica possa essere una scienza, mette in guardia «contro l'idea che si possa giungere allo stesso grado di rigore e di precisione nell'ordine delle cose umane, variabili e soggette alla decisione, che esiste ad esempio nelle scienze matematiche»⁴¹. La conclusione che se ne deve trarre è che gli esperti non possono avere che un ruolo subordinato. La competenza politica non dipende dalla competenza tecnica, poiché non spetta agli esperti determinare le finalità dell'azione pubblica. Il popolo assemblato nella sua diversità riunisce competenze delle quali nessun individuo può disporre isolatamente. Il cittadino non ha bisogno di essere un esperto per partecipare alla deliberazione ed esprimere le sue preferenze o le sue scelte.

Secondo Julien Freund, «lo sgomento del politico è in gran parte imputabile agli sconvolgimenti che la tecnica ha introdotto nel nostro mondo»⁴². Diciamo più esattamente che l'evoluzione delle tecniche ha, nell'arco di qualche decennio, fatto di più per trasformare in profondità la vita delle società di quanto nessun governo avrebbe mai potuto sperare di fare. In questo senso si può dire, con Massimo Cacciari, che «l'affermazione dell'immanenza tecnica è la spoliticizzazione globale»⁴³.

Il «governo degli esperti», il «governo dei giudici» o il «governo dei mercati finanziari» non sono altro che formule per evocare il modo in cui lo spazio del politico pare oggi restringersi come una pelle di zigrino. Il problema consiste nel capire come questo spazio possa recuperare le sue prerogative, e soprattutto come possa essere rimodellato.

II. La politica rinasce sotto altre forme

Dalla fine degli anni Ottanta, il panorama politico europeo è profondamente cambiato. Ripresasi sia dalle proclamazioni utopiche sia della delusione, la maggior parte della sinistra ha compreso, dopo la caduta del Muro di Berlino e il crollo del sistema sovietico, che quel che vi era di realizzabile nel «socialismo» poteva essere senz'altro fatto proprio dallo Stato assistenziale, o addirittura dallo Stato liberale, nel momento in cui la frontiera tra liberalismo e socialdemocrazia iniziava a frantumarsi, dando vita a una forma nuova: lo «Stato spettacolare integrato» di Guy Debord, il «capital-parlamentarismo» di Alain Badiou. Abbandonando ogni posizione critica, essa si è allineata all'economia di mercato, sforzandosi nel contempo di rianimare un «antifascismo» che, nelle condizioni dell'epoca, non poteva essere altro che una forma di sentimentalismo moralistico. La destra, avendo perso il suo avversario naturale, si è trovata nello stesso momento immersa in una seria crisi d'identità. Si è sempre più aperta alle posizioni culturali "di sinistra", soprattutto in materia di costumi o questioni sociali, mentre la sinistra si allineava più o meno sulle sue posizioni in materia economica. Sullo sfondo generale dell'idolatria della merce, i «diritti dell'uomo» sono parsi costituire la base di un nuovo accordo generale e un surrogato di pensiero politico, quando invece non erano altro che l'espressione di un discorso morale su basi giuridiche.

Il rimescolamento dei programmi risultante da questa evoluzione ha rapidamente condotto l'elettorato a pensare, non senza ragione, che ormai non esistesse più alcuna differenza fondamentale tra la sinistra e la destra, e nel contempo a cercare di collocarsi al di là di quell'obsoleto spartiacque.

In Francia, il fenomeno della coabitazione, trasformatosi in un elemento di lunga durata sebbene si pensasse che potesse prodursi solo eccezionalmente, ha contribuito a confondere ulteriormente le frontiere e a cancellare i contrasti. Gli studi di opinione testimoniano, in proposito, uno scivolamento continuo. Nel 2002, i sondaggi rivelavano che sei francesi su dieci, di ogni categoria sociale, ritenevano la contrapposizione tra destra e sinistra superata⁴⁴ e che la proporzione di coloro che non si classificavano più «né a destra né a sinistra» era balzata dal 19% del 1999 al 45%⁴⁵.

Le conseguenze di questa cancellazione dello spartiacque destra-sinistra sono note: aumento costante del tasso di astensione elezione dopo elezione, sparpagliamento dei voti su candidati sempre più numerosi, crescita di un voto di protesta che giova soprattutto alle estreme. A ciò si aggiunge la scomparsa dei tradizionali elettorati stabili, a base sociologica, professionale o religiosa. Mentre nel periodo fra le due guerre ogni famiglia politica (comunisti, socialisti, liberalconservatori, nazionalisti) aveva ancora la propria cultura, e persino il suo linguaggio e il suo modo di vita particolare, l'omogeneizzazione crescente dei modi di vita, accelerata dal consumismo e dal sistema dei media, si è tradotta in una crescente indifferenziazione dei comportamenti elettorali, ma anche, paradossalmente, in una sorta di atomizzazione dell'elettorato. Gli individui, che oggi sono sempre più consapevoli di appartenere simultaneamente a diversi gruppi sociali, e che sono sempre meno influenzati dalle idee generali e mobilitati dalle rappresentazioni collettive, votano di volta in volta per i candidati più diversi. Non cercano più un partito in grado di rispondere globalmente al loro modo di vedere le cose, ma viaggiano da un partito all'altro in funzione degli interessi del momento. Anche l'offerta politica è sempre più sbriciolata. Gli uomini politici, il cui discorso è continuamente influenzato dalla pressione massmediale, ottengono ormai maggioranze contingenti, che variano a seconda dei temi. Gli elettori non devono più scegliere fra rappresentanti che incarnano concezioni conflittuali dell'interesse generale, ma fra squadre di professionisti e di esperti che si sono votati a difendere una somma di interessi particolari. La fragilità della pubblica opinione e l'incertezza delle competenze producono una politica fundamentalmente esitante, sprovvista di punti di riferimento e soprattutto produttrice di indecisioni. «Ciò induce una maniera di governare scotomizzata dall'eterogeneità delle domande, come si è visto in questi ultimi mesi con l'afflusso delle rivendicazioni di categoria e le risposte caso per caso», sottolinea Marc Abélès⁴⁶.

Si è sviluppata una crisi della rappresentanza, la cui causa principale è l'aumento della complessità dei conflitti di legittimità, che non producono più decisioni su base "gerarchica", come accadeva nell'epoca in cui una legittimità prevaleva del tutto naturalmente su un'altra. Posti di fronte a questa crisi, gli uomini politici si rimettono ai risultati dei sondaggi, che consultano ossessivamente così come i patrizi romani un tempo consultavano gli aruspici. Ma gli stessi istituti di sondaggio, che spesso sbagliano, sono prima di tutto formati per realizzare studi di mercato. Valutando le intenzioni di voto sulla base di «panels rappresentativi» di elettori che dispongono di un determinato potere di acquisto, ottengono solo risposte alle domande che pongono, il che permette loro di ignorare le domande che si pongono gli elettori. La democrazia politica si trasforma in democrazia di opinione e l'azione politica in «mera gestione dei vincoli economici e delle domande sociali» (Alain Finkielkraut). Questa opinione pubblica non ha evidentemente più niente a che vedere con la volontà generale.

Mentre gli uomini politici devono continuamente riguadagnare la fiducia degli elettori, si è scavato un fossato tra i cittadini e una classe politica che sembra non avere più altra ambizione all'infuori di quella di riprodursi in modo identico. Questo fossato si allarga ulteriormente a causa dello scarto esistente tra le sfide dell'epoca e la risposta delle istituzioni, tra i costumi e la legge, i progressi della tecnoscienza e il loro trattamento da parte del legislatore.

Il potere confiscato da una classe specializzata

In Francia, al primo turno delle elezioni presidenziali del 2002, i "partiti di governo" di destra e di sinistra hanno perso qualcosa come sei milioni di voti, che si sono suddivisi fra astensionisti e candidati che non avevano alcuna probabilità di essere eletti. In totale, quella che Christopher Lasch chiamava la «Nuova Classe» oggi raccoglie soltanto a malapena i suffragi di un terzo dell'elettorato.

«Al di là dei grandi obiettivi proclamati», scrive Werner Olles, «è evidente che gli uomini politici costituiscono una classe omogenea che cerca prima di tutto il proprio interesse. Il discredito, perciò, colpisce sia gli uomini, a causa della loro ipocrisia, sia sulle idee che costoro veicolano, perché esse appaiono sempre più chiaramente un volgare alibi. I grandi concetti di sovranità popolare e rappresentanza perdono la loro brillantezza e appaiono bruscamente alla stregua di concetti vuoti, che mirano a mascherare la confisca del potere da parte di una classe specializzata»⁴⁷.

Il tempo degli intellettuali è peraltro passato. Ci sono sempre discorsi intellettuali, ma non hanno più alcuna articolazione o proiezione politica. L'intellettuale ha cessato di essere quella potenza morale (la coscienza del suo tempo) o quella potenza sociale (il portavoce dei senza voce) che era un tempo. Squalificato dall'ascesa degli esperti e dall'agitazione dei media, non gli si chiede più di produrre senso, ma giusto un po' di intelligibilità. Marcel Gauchet constata che «la cultura delle élites intellettuali è ridiventata indecifrabile per la maggioranza dei francesi, così come è accaduto nel contempo al gioco politico classico»⁴⁸. Gli intellettuali quindi non hanno altra scelta che ripiegare in centri di ricerca universitaria e in cenacoli specializzati oppure accettare di diventare oggetti "coltivati" dello spettacolo massmediale, con il rischio di essere obbligati a rincorrere senza posa un'attualità che proibisce loro di anticipare la propria epoca. Mentre la televisione, diventata il «luogo centrale della produzione e della diffusione dei costumi e della cultura, tende [anch'essa] a staccarsi dall'influenza del politico»⁴⁹, la vita pubblica subisce ancora l'effetto del "presentismo", che potrebbe essere definito come l'alleanza fra la velocità e il movimento che tende all'immobilità, ovvero quello che Pierre-André Taguieff chiama «*bougisme*» o movimentismo⁵⁰. Gli uomini politici sono i primi a preoccuparsi soltanto del breve periodo, che è in generale quello che li separa dalle successive elezioni, il che non li spinge ad occuparsi di ciò che verrà dopo. Ma che cos'è un'azione politica che non si colloca in una prospettiva di durata? L'azione pubblica è tanto più vulnerabile in quanto ormai si trova ad essere indicizzata sulla congiuntura immediata.

Zaki Laïdi ha efficacemente mostrato come questa tendenza a privilegiare il breve periodo sia legata all'uso di due parole chiave del vocabolario attuale: l'«urgenza» (nell'ambito temporale) e la «prossimità» (nell'ambito spaziale): «Gli uomini politici consumano questi termini senza moderazione. In realtà, se non le si colloca nella giusta prospettiva, queste parole possono distruggere la politica»⁵¹.

Laïdi fa vedere come questo passaggio da una «politica dell'offerta» a una «politica della domanda» in materia di azione politica equivalga a una straordinaria perdita di dimensione simbolica: «“Conoscere al meglio e più da vicino quel che vuole la gente”: ecco il nuovo orizzonte del politico, la sua ultima utopia. L'ideale del politico viene quindi ad essere il processo di riduzione di ogni distanza simbolica fra le attese dei cittadini e coloro che li rappresentano. Naturalmente non c'è, a priori, niente da ridire su questo ideale di buon senso. Niente da ridire, se non che esso fa parte della distruzione inesorabile della rappresentazione del politico e della sua accelerata desimbolizzazione. Perché? Perché a partire dal momento in cui l'azione politica viene vista da un'angolatura esclusivamente strumentale, essa viene ad essere fortemente svalutata. L'azione politica si trova ridotta a una società di servizi, il che ovviamente porta ad esasperare le domande individuali e di categoria, a detrimento del bene comune [...] Il culto eccessivo della prossimità distrugge l'interesse generale, poiché rinchiude simbolicamente i cittadini in uno spazio rappresentativo sempre più stretto [...] Di fatto, continuando ad usare a vanvera senza alcuna distanza critica il termine prossimità, facendone l'alfa e l'omega della propria legittimità, il politico incita il cittadino a pensare che quel che egli vuole e si aspetta individualmente sia l'orizzonte insuperabile della vita associata. In tal modo, [il politico] rafforza la tendenza crescente degli individui a pensarsi secondo le modalità di un immediato rapporto con se stessi»⁵².

È interessante constatare che più questo tema della «prossimità» si diffonde nella classe politica, più i cittadini volgono le spalle ai loro rappresentanti, prova che la domanda che rivolgono loro è prima di tutto una richiesta di prospettiva, addossata a una volontà di essere messi in condizione di regolare da soli i propri problemi. «In realtà, ciò che si profila dietro tutto ciò è la distruzione delle distanze simboliche all'interno delle nostre società, a profitto della possibilità di cogliere immediatamente una realtà che sfugge e si complica a mano a mano che si pretende di coglierla meglio»⁵³.

Desimbolizzazione, sparizione delle poste in gioco e dei conflitti, ascesa delle figure sostitutive del politico, apatia dell'elettorato: così come è ormai praticata, la politica sembra operare al proprio deperimento. Le "frasette" sostituiscono i discorsi, le opinioni e le credenze non strutturano più lo spazio pubblico, non ispirano più alcuna rappresentazione collettiva, e il dibattito sulle finalità è scomparso. Non ci sono più

cittadini, concetto eminentemente politico, ma – il mutamento dal sostantivo all’aggettivo è rivelatore dello slittamento verificatosi – «attività cittadine» connesse alla morale a distanza, e soprattutto a un incitamento permanente a indossare gli abiti nuovi del conformismo del momento.

Il modo in cui si sta costruendo un’Europa nel contempo economicamente forte e politicamente debole contribuisce ulteriormente a questa apparente spoliticizzazione: tutto avviene come se si credesse che soltanto un processo d’integrazione spoliticizzato possa garantirne la prosecuzione e il completamento. Massimo Cacciari chiama perciò in causa un «processo di integrazione [europea] come definitivo declino della necessità di ricorrere a *decisioni politiche* nel senso proprio del termine»⁵⁴. L’unica ambizione dell’Europa di Maastricht sembra essere quella di porre fine ai conflitti politici così come, in passato, lo Stato nazionale aveva posto fine alle guerre di religione.

«Siamo proprio in presenza di un’ondata di spoliticizzazione del politico», scrive Pierre-André Taguieff, «se non di un impegno per negare tutto ciò che costituisce la specificità sia del politico sia, più in particolare, della democrazia»⁵⁵. La democrazia è infatti il regime che, per definizione, consente o dovrebbe consentire la più ampia partecipazione alla vita politica: «Non vi è democrazia senza cittadini che formino una comunità politica in riferimento a principi e finalità comuni. E non vi è democrazia in senso moderno che possa fare a meno della sovranità del popolo»⁵⁶. Il deficit di politica in democrazia è correlativo al deficit di democrazia in politica.

Ma si deve davvero parlare di spoliticizzazione? Non è affatto certo. Innanzitutto, se si ammette che la politica rappresenta fundamentalmente una dimensione del sociale, che fa in un certo senso parte della natura sociale dell’uomo, c’è qualche ragione per essere scettici sull’annuncio della sua scomparsa. D’altro canto, anche se l’economico, il giuridico o l’“umanitario” sembrano oggi restringere lo spazio del politico – e innegabilmente lo fanno –, bisogna altresì riconoscere che, nella misura stessa in cui si sostituiscono al politico, essi diventano a loro volta politici. L’economico non contiene solo scambio e produzione ma anche conflittualità; l’umanitario maschera regolarmente interessi di potenza, e la stessa morale ha effetti che debordano dalla sfera che le è propria. È quel che constata Carl Schmitt quando, sostenendo che il politico si definisce prima di tutto come un criterio di intensità all’interno di una relazione attinente all’ambito pubblico, afferma che «ogni settore pensabile dell’attività umana è virtualmente politico, e diventa politico non appena in quel settore si producono i conflitti decisivi e le questioni decisive»⁵⁷.

Julien Freund esprime un punto di vista abbastanza paragonabile a questo quando scrive: «Lo slogan attualmente in voga “l’avvenire appartiene all’economia e non più al politico” non significa affatto un declino del politico. Indica, al contrario, che il potere passa nelle mani delle potenze economiche e che la distinzione tra l’amico e il nemico si effettua su una base economica, così come un tempo si è effettuata su una base religiosa»⁵⁸. Piuttosto che di «spoliticizzazione», si dovrebbe quindi parlare in questo caso di una politica che non si confessa tale, o che si esprime in un’altra lingua.

Il problema può comunque essere affrontato da un’angolazione ancora diversa. L’ipotesi che si potrebbe avanzare è che oggi stiamo semplicemente assistendo al crollo della figura, o della forma, *moderna* della politica. In altri termini: non è la politica a scomparire, bensì una maniera di considerarla che è stata tipica della modernità.

Nell’epoca moderna, la politica si è organizzata essenzialmente attorno allo Stato nazionale, che era nel contempo il centro motore del dispositivo amministrativo e istituzionale nonché un agente produttore di socialità. I grandi concetti ai quali era associato, a cominciare dalla nozione di sovranità, erano essenzialmente concetti teologici secolarizzati. Questo modello normativo, che era sembrato imporsi definitivamente nel XVIII e nel XIX secolo, è progressivamente entrato in crisi a seguito dell’irruzione nello spazio pubblico di attori politici esterni allo Stato o di attori sociali che esigevano di vedersi riconoscere uno status politico all’interno di quello spazio. Più recentemente, lo Stato nazionale ha visto inoltre il suo margine di manovra restringersi o essere eroso sempre di più dal dispiegarsi su scala planetaria di un certo numero di vincoli transnazionali sui quali non ha più presa. Il suo discredito si è allora accentuato, a mano a mano che crescevano la sua impotenza e la sua sclerosi. Oggi, come nota Alain Bertho, «lo Stato non istituisce più il sociale, lo disorganizza. Lo Stato corre allora il rischio di non essere più lo spazio naturale di espressione della sovranità popolare, ma il suo vero e proprio spauracchio»⁵⁹.

La politica come teologia secolarizzata sta scomparendo

Statale e politico, come è noto, non sono mai stati totalmente sinonimi. La politica è esistita prima dello Stato, così come esisterà dopo di esso. Per il momento, si può solo constatare che la rimessa in discussione del monopolio statale sulla vita pubblica ha portato alla dissociazione quasi completa di questi due concetti. Quel che scompare non è né la politica né lo Stato, ma l'identificazione tra lo Stato e la politica⁶⁰. Nello stesso momento, si esce dall'epoca in cui i partiti politici rappresentavano altrettante mediazioni "naturali" fra la società e lo Stato, altrettanti vettori privilegiati di una politicizzazione delle poste sociali in gioco, elevate al livello di poste di potere. Il risultato è che, in un momento nel quale la decisione è sempre più frequentemente assunta da dei nominati o dei cooptati piuttosto che da degli eletti, la presa del potere da parte di un partito non appare più l'obiettivo principale della lotta politica né la condizione necessaria per l'applicazione di un programma. «È il leninismo come teoria della politica che finisce all'alba del 2000», ha scritto Alain Bertho⁶¹.

Più in generale, è tutta la politica intesa come teologia secolarizzata che sta scomparendo. «È soprattutto una *metafisica della volontà* quella che si è cancellata alla fine del XX secolo», scrive Pierre Rosanvallon. «Ormai è semplicemente impossibile continuare a pensare la democrazia nel modo teologico-politico che implicitamente le apparteneva»⁶².

Che cosa significa ciò? Innanzitutto che la politica sacralizzata, caratteristica della modernità, con la sua concezione assolutista della sovranità, i suoi partiti organizzati come Chiese, i suoi militanti dall'impegno quasi sacerdotale, proiettato nel lungo periodo, non è oggi più immaginabile. Credenza politica e credenza religiosa si separano, nel senso che la prima cessa di ricalcarsi sulla seconda. L'ingresso nell'era postmoderna implica l'abbandono di ogni speranza di materializzazione storica di un assoluto (la nazione, il popolo, la classe, la razza, ecc.). Il sentimento di vacuità che taluni sentono – sostenuto dall'impressione che lo Stato "gira a vuoto", che gli uomini politici si accontentano di "seguire" evoluzioni che non controllano più – non è altro che il disorientamento che deriva dall'esaurirsi di quella forma di politica che funzionava come un sostituto esistenziale della fede. Non è sorprendente che i sostenitori dell'Ancien Régime, i turiferari della Repubblica «una e indivisibile» e i nostalgici dell'Ordine nuovo non riescano né a capirlo né, soprattutto, ad ammetterlo: è il loro mondo che crolla. «Stiamo imparando la politica dell'uomo senza il cielo – né con il cielo, né al posto del cielo, né contro il cielo», scrive Marcel Gauchet⁶³.

La credenza religiosa implicava un'autorità proveniente dal passato (la tradizione come modello), la credenza politica moderna un'autorità proveniente dal futuro (la collettività, che diventa integralmente produttrice di se stessa e si riproduce in una visione del tempo guidata dall'idea di progresso). Il momento postmoderno è quello dell'autorità che proviene dal presente. Ma si potrebbe anche dire: la premodernità è la determinazione da parte del passato, la modernità la determinazione da parte del futuro, nel senso che entrambe basavano il loro principio di organizzazione sociale su un principio di eteronomia; ma nessuna delle due è più credibile. La postmodernità è dunque l'avvento dell'autonomia, vale a dire dell'indeterminato – e per ciò stesso la possibilità di un nuovo inizio. Non stiamo vivendo la fine della storia ma, al contrario, la fine di quella che Gauchet ha definito la «storia pensabile sotto il segno della sua fine».

L'evaporazione di quel che rimaneva di "religioso" nella politica porta con sé una trasformazione radicale dei rapporti fra la società e lo Stato. Le istituzioni che un tempo funzionavano come altrettanti "crogioli" (scuola, esercito, partiti, sindacati), entrate in crisi una dopo l'altra, non hanno più la capacità di creare un legame sociale. Di conseguenza, il legame sociale si ricostruisce al di fuori di esse. Correlativamente alla paralisi dello Stato nazionale, si assiste a una fioritura di reti e di associazioni, di fenomeni identitari e di nuovi movimenti sociali, che aspirano a svolgere un ruolo sulla scena pubblica, al di fuori di tutte le vecchie categorie di appartenenza. Questa fioritura rappresenta un'evidente compensazione dello scioglimento del legame sociale ed è il segno evidente di una significativa vitalità. Perorando la causa di una «politica del riconoscimento» e cercando di ottenere il proprio riconoscimento nella vita pubblica, questi gruppi identitari e queste nuove comunità si sforzano di ridiventare componenti a pieno diritto di una sfera pubblica dalla quale i principi repubblicani e laici, così come l'ostilità giacobina contro i corpi intermedi, li avevano a suo tempo esclusi, costringendoli a ripiegare sulla sola sfera privata.

Non bisogna commettere errori: questo movimento non si lascia interpretare secondo lo schema liberale di una «società civile» contrapposta alla sfera pubblica. Non è il privato che s'impone a detrimento del pubblico, ma semmai il sociale nel suo insieme che ritrova quella dimensione politica di cui il monopolio statale l'aveva privata. La politica esce dalla sfera statale-istituzionale per riprendere il suo posto all'interno

della società globale, riparte dal sociale inteso in tutta la sua complessità. La costituzione di una società fatta di reti modifica e rinnova in profondità le condizioni della vita pubblica.

Lo Stato, dal suo canto, cessa di essere l'istanza sacrale, sovraordinata, che era quando si poneva deliberatamente al di sopra dei cittadini per meglio assimilarli ad un modello astratto uniforme. Si assegna un compito di rappresentanza "orizzontale", sforzandosi di adattarsi in qualche modo alle nuove condizioni della vita sociale. Cerca consiglio presso i comitati di etica e le «autorità morali». Permette a taluni uomini di diventare ministri senza che abbiano mai percorso in precedenza una carriera politica. Legittima l'esigenza di riconoscimento di taluni gruppi che sino a poco prima erano confinati nell'invisibilità del "privato". Certo, il fenomeno è ambiguo e i risultati si prestano a valutazioni diverse. L'importante è constatare il crollo di un modello classico che poggiava, sinora, sulla rigida dissociazione del pubblico dal privato e sul postulato di neutralità del primo di essi.

Vi sono, naturalmente, anche conseguenze negative. Una di esse è l'avanzata dell'utilitarismo individualista incoraggiato dall'ideologia del consumo. Poiché nessuno crede più ai «grandi discorsi», ciascuna va prima di tutto alla ricerca del suo interesse, con il rischio di trasformare la società in un campo concorrenziale in cui si affronteranno individui e gruppi che avranno, gli uni come gli altri, completamente perso di vista il concetto di bene comune.

Nel contempo, sul piano politico, si registrano dei fenomeni nuovi. Lo spartiacque principale non è più quello tra destra e sinistra, e meno che mai l'immaginaria linea di frattura «fascismo-democrazia», bensì una divisione verticale: il basso contro l'alto, il popolo contro le élites, le classi popolari contro la Nuova Classe dirigente. Osserva a tale proposito Jacques Julliard: «Ci ritroviamo un po' nella situazione creatasi alla vigilia della Rivoluzione francese, con degli esclusi ai quali vengono rifiutati i vantaggi della mobilità sociale e un'élite endogena, poco rappresentativa, chiusa verso l'esterno, incapace di parlare agli ambienti popolari e di ascoltarli»⁶⁴.

Il multiforme fenomeno del «populismo» è il risultato diretto di questa nuova frattura. Catturato dalle ideologie più diverse (nazionalpopulismo, liberalpopulismo, socialpopulismo), il populismo esprime prima di tutto il disagio e la volontà di protesta degli ambienti che stanno in basso contro una classe politica giudicata irresponsabile, lontana, essenzialmente preoccupata di se stessa e spesso corrotta. Bisogna interpretarlo non come un fenomeno antipolitico, ma come un prodotto dell'allontanamento, e poi del risentimento, manifestato dal popolo contro la Nuova Classe (o l'«establishment»). Quando se la prendono con la «politica dei partiti» o con la «partitocrazia», i movimenti e i partiti populistici denunciano innanzitutto il monopolio del politico che quella Nuova Classe si è arrogata⁶⁵. Non vogliono sopprimere la politica ma darle un volto nuovo, modellato partendo dalla base. Per questo mettono in campo il popolo, i cittadini, contro le élites dirigenti raggruppate all'interno del sistema politico-mediale; la loro idea generale è che quelle élites formano ormai una coalizione così omogenea che la classica differenza tra partiti di governo e partiti di opposizione, tra destra e sinistra, ha perso qualunque significato. È d'altronde significativo che la nozione di «classe politica» sia entrata nell'uso corrente nel momento in cui le classi sociali sembravano dissolversi. Per i partiti populistici, le differenze tra i «grandi partiti» sono ormai solo differenze cosmetiche: lungi dallo scontrarsi sui problemi fondamentali, i partiti maggioritari si intendono ottimamente, formando un cartello che ormai di fronte a sé non ha altro che la forza crescente delle aspirazioni populiste, le uniche in grado di provocare un «vero cambiamento».

Anche se i populismi presentano numerosi difetti, e la loro retorica minaccia troppo spesso di scadere nella demagogia, resta di fatto che essi presentano in generale una forte componente identitaria la cui affermazione mira, in maniera rivelatrice, a rimediare alla crisi della rappresentanza. Il fatto che la società si strutturi oggi essenzialmente attorno a una rivendicazione d'identità, ancor più che di eguaglianza o di libertà, non è un frutto del caso: all'interno di una collettività politica, più vi è rappresentanza, meno vi è identità.

Più rappresentanza, meno democrazia

Il carattere cruciale di questa contrapposizione tra identità e rappresentanza è stato opportunamente sottolineato da Carl Schmitt. Il popolo ha tanto meno bisogno di essere *rappresentato* quanto più è politicamente *presente* in prima persona. Per questo motivo, in disaccordo con Kant, il quale assicurava che «ogni vera repubblica è e non può essere altro che un sistema rappresentativo del popolo»⁶⁶, Schmitt, ponendosi in questo caso nella scia di Rousseau, afferma viceversa che «non vi è democrazia se non diretta»

e che in una democrazia rappresentativa, indiretta, «l'elemento rappresentativo rappresenta l'elemento *non* democratico di tale democrazia»⁶⁷. La società politica in cui vi è più identità è dunque la democrazia diretta o partecipativa, mentre la società politica in cui vi è più rappresentanza è la monarchia assoluta. Ovviamente, la maggior parte degli attuali regimi contengono sia identità, sia rappresentanza. Schmitt mette in guardia contro un regime eccessivamente rappresentativo. Il pericolo in cui rischia di cadere un regime del genere è di diventare «uno Stato senza popolo, una *res populi* senza *populus*»⁶⁸. All'inverso, la democrazia diretta è il regime che permette maggiormente al popolo di essere «un'unità politica in quanto potenza reale nella sua *identità* immediata con se stesso». Questo termine «identità» caratterizza il lato esistenziale dell'unità politica, quali che siano i fondamenti di tale unità. «In democrazia», conclude Schmitt, «[la] partecipazione di tutti i cittadini allo Stato non ha il senso di una rappresentanza, ma quello di costituire l'identità del popolo presente con se stesso in quanto unità politica»⁶⁹.

I teorici comunitaristi (Michael Sandel, Alasdair MacIntyre) hanno, dal canto loro, mostrato che l'individuo non può mai essere inteso come un io astratto («sgombro»), ma è indissociabile dalle sue finalità e sempre determinato da una concezione particolare della «vita buona», a sua volta legata a una o più appartenenze costitutive della sua identità. Queste appartenenze possono essere ereditate o scelte. Anche quando sono state scelte, sono in grado di agire solo nella misura in cui vengono accettate e volute⁷⁰.

Il momento puramente individualistico della vita politica appare in tal modo superato. L'emergere delle comunità e delle reti riporta in primo piano un principio associativo diverso da quello del contratto. In passato, il principio contrattuale ha spinto l'individuo ad emanciparsi dalle sue comunità di appartenenza, ma costui ha fatto una grande fatica, come avevano a ragione osservato Émile Durkheim, Georg Simmel o Ferdinand Tönnies, a dar vita ad un nuovo tipo di legame sociale. Il *contratto* si distingue infatti fondamentalmente dall'*associazione* nel senso che la presuppone. L'errore dei teorici del contratto è consistito nel credere che degli individui potessero contrattare fra di loro senza essersi già associati. È vero il contrario, e per questo nessun contratto sociale può essere davvero fondante: nel migliore dei casi, non fa che sancire un'associazione preesistente. L'attuale rinnovamento del movimento associativo, che riprende molti aspetti da Proudhon, merita dunque di essere esaminato con attenzione, nella misura in cui consente di tenere insieme l'autonomia degli individui e la (ri)costruzione di un legame sociale⁷¹.

Chiamando in causa coloro che ispirano o teorizzano il movimento associativo, Roger Sue precisa: «Per loro, il potere deve procedere dall'insieme delle associazioni di base che si associano esse stesse: la loro visione della democrazia è sin dall'inizio federalista»⁷². E aggiunge: «Bisogna far emergere un "associazionismo" politico. Perché la democrazia rappresentativa, quale è stata pensata e praticata per decenni, non è più adeguata. Bisogna far propria l'idea di una molteplicità di rappresentanze, nella quale ciascun cittadino possa essere nel contempo rappresentante e rappresentato. Si torna ai principi della democrazia secondo Aristotele: ciascuno deve essere, di volta in volta, governante e governato»⁷³. L'ideale di autonomia punta all'associazione, non alla secessione. L'associazione è uno dei modelli attuali che meglio testimoniano una possibilità di rianimazione politica del sociale.

Uno dei grandi errori dell'epoca moderna è consistito nel confinare tutto il sociale nella sfera privata e nel delegare allo Stato il monopolio del pubblico. Sulla base di tale schema, i liberali hanno scelto di puntare sul privato (la «società civile»), mentre i loro avversari si limitavano a difendere i privilegi della sfera pubblico-statale. Sia gli uni che gli altri si trovavano d'accordo nell'accettare una dicotomia che oggi appare indifendibile. Si tratta adesso di prendere in considerazione l'autonomia del sociale e la sua dimensione specificamente politica, vale a dire la sua capacità di intervento nell'ambito pubblico. Il sociale non è il privato, non è la semplice somma dei comportamenti privati. Possiede una dimensione privata e una dimensione pubblica. Ogni volta che un membro della società agisce in quanto cittadino, fa parte di questa dimensione pubblica.

Altrettanto dannoso è il modo in cui, a destra come a sinistra, l'economico e il sociale sono stati collocati in una relazione di vicinato che li ha quasi resi sinonimi. Il sociale è in realtà uno spazio distinto tanto dallo Stato quanto dal mercato, dotato di caratteristiche proprie e, in quanto tale, giustificato nella pretesa di difendere le proprie prerogative nei confronti sia dell'uno sia dell'altro. Le regolamentazioni sociali suscettibili di arginare l'ascendente della sfera mercantile non possono provenire da quella «società civile» liberale che non è altro che una somma di comportamenti interessati e il luogo di un semplice scontro tra interessi. Non serve a niente contrapporre lo Stato al mercato (statalismo) o il mercato allo Stato

(liberalismo). Bisogna piuttosto fare in modo che, grazie all'intervento politico del sociale, la distribuzione dei beni sociali non si riduca né ai meccanismi statali né ai meccanismi mercantili.

«La democrazia rappresentativa», osserva François Ascher, «poteva più o meno funzionare quando i cittadini condividevano grandi ideologie o/e grandi interessi socioeconomici, e potevano pertanto farsi rappresentare collettivamente, delegare il loro potere a un mandatario eletto. In una società così complessa qual è la nostra [...] questo sistema di delega funziona sempre meno bene»⁷⁴.

Myriam Revault d'Allonnes ricorda invece, assai a proposito, che «l'avvento della democrazia rappresentativa è concepibile solo a partire dal momento in cui la problematica del consenso al potere [...] prevale sulla problematica della partecipazione effettiva al potere»⁷⁵. Non bisogna quindi rifiutare ogni rappresentanza, bensì reinventare o istituire nuove forme di democrazia diretta a tutti i livelli – quella democrazia diretta che i liberali hanno sempre respinto in nome delle prerogative dell'élite e per timore che generasse la violenza rivoluzionaria – e, parallelamente, diminuire i livelli e le forme della rappresentanza. Se la cittadinanza è immediatamente congruente al sociale, deve trovare il mezzo per esprimersi nella partecipazione di tutti alla vita pubblica.

Il luogo naturale della democrazia partecipativa è l'azione associativa e locale. Questa azione locale (a livello di quartiere, di comune, di regione) deve mirare alla ricerca delle condizioni di un nuovo equilibrio fra la deliberazione e la decisione, sapendo che il voto non è che uno dei vari strumenti di democrazia, che è solo «uno dei modi di espressione delle preferenze e delle volontà», come ha scritto Pierre Rosanvallon. Essa deve inoltre, e soprattutto, basarsi sul principio di sussidiarietà, che consiste nel delegare ai livelli superiori esclusivamente le decisioni che non possono essere prese, e i problemi che non possono essere trattati, ai gradini collocati più in basso. L'idea direttrice, anch'essa elemento fondante del concetto di autonomia, è che i cittadini devono poter decidere per quanto più è possibile da soli su ciò che li riguarda⁷⁶. L'applicazione del principio di sussidiarietà a tutti i livelli è oggi il modo migliore per fornire un rimedio alla tendenza mondiale all'omogeneizzazione. Il sistema federale, che Raymond Aron ha potuto descrivere come la «versione civilizzata o volontaria dell'Impero»⁷⁷, va in questo senso, poiché si organizza a partire dal basso seguendo il duplice principio dell'autonomia e della sussidiarietà. Sovranità condivisa, pluralità delle obbedienze e delle appartenenze, reciprocità nella suddivisione e nell'esercizio dei poteri: la postmodernità riproduce, per certi versi, la premodernità feudale.

Consentire alla politica di ritornare sulla scena significa comprendere che non ci si può più aspettare niente dallo scontro frontale tra i partiti o da una democrazia rappresentativa che non rappresenta più niente. Non si rimedierà all'indebolimento del sentimento nazionale riaffermando le prerogative di uno Stato nazionale che si decompone un po' alla volta tutti i giorni. Nella misura in cui la linea di frattura principale è oggi quella che separa le élites dal popolo, è necessario capire che non esiste più una *soluzione dall'alto*. La soluzione non può venire che dalla base, tentando di ricomporre il legame sociale e di rianimare senza esclusioni la dimensione politica del sociale, nella prospettiva dell'autonomia locale, della democrazia partecipativa, della vita associativa e comunitaria e del principio di sussidiarietà.

NOTE

- ¹ Cfr. in particolare PIERRE BIRNBAUM, *La fin du politique*, Seuil, Paris 1975 (seconda edizione: Hachette, Paris 1995); NICOLAS TENZER, *La société dépolitisée*, Presses Universitaires de France, Paris 1990; MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Aubier, Paris 1999 (seconda edizione: Flammarion, Paris 2002); *La fin des souverainetés*, numero speciale della «Revue politique et parlementaire», Paris 2001.
- ² MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, seconda edizione, pagg. 72-73.
- ³ *Ibidem*, pag. 93.
- ⁴ *Ibidem*, pagg. 93-94.
- ⁵ *Ibidem*, pag. 8.
- ⁶ Precisa ancora MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *ibidem*, pag. 97: «È quasi superfluo sottolineare che lo sviluppo dell'economia e dei rapporti monetari e mercantili, quello delle forze produttive e della divisione del lavoro, nonché l'ascesa della borghesia, sono gli elementi che hanno reso possibile questo sconvolgimento concettuale».
- ⁷ Si può richiamare, su questo punto, il classico errore riguardante il «politique d'abord» (prima di tutto la politica) maurrassiano. Maurras non ha mai difeso il primato del politico, ma solo la sua anteriorità, la sua priorità cronologica. Lo ha ricordato lui stesso nella sua *Réponse à André Gide* (Éditions de la Seule France, Paris 1948): «Nell'ordine del tempo, il mezzo viene prima del fine» (pag. 22). Ebbene: per lui la politica è il mezzo, mentre l'economia costituisce il fine. Scriveva già ne «L'Action française» del 16 febbraio 1923: «Quando diciamo "politique d'abord", diciamo: la politica nell'ordine del tempo, non nell'ordine della dignità». JEAN MADIRAN, che giudica il «politique d'abord» maurrassiano «filosoficamente insostenibile», ricorda a questo proposito una frase di Tommaso d'Aquino: «Lo scopo viene per primo nell'ordine dell'intenzione, ma è ultimo nell'ordine di esecuzione» (*Maurras*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1992, pag. 179).
- ⁸ JULIEN FREUND, *Polythéisme des valeurs et monothéisme religieux*, in *Études sur Max Weber*, Droz, Genève 1990, pag. 186.
- ⁹ JULIEN FREUND, *Politique et impolitique*, Sirey, Paris 1987, pag. 1. Cfr. anche ROBERTO ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.
- ¹⁰ MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, pag. 48.
- ¹¹ Cfr. LOUIS DUMONT, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris 1977; trad. it. *Homo aequalis. Volume I. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984.
- ¹² MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, pag. 122.
- ¹³ *Ibidem*, pag. 135.
- ¹⁴ MARCEL GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, pagg. 86-87.
- ¹⁵ MARCEL HÉNAFF, *De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don?*, in «Esprit», febbraio 2002, pag. 155.
- ¹⁶ ARISTOTELE, *La Politica*, I, 1, 1252a.
- ¹⁷ Cfr. SIMONE GOYARD-FABRE, *Qu'est-ce que la politique? Bodin, Rousseau et Aron*, Vrin, Paris 1992, pagg. 26-27; ALAIN DE BENOIST, *Famille et société*, Le Labyrinthe, Paris 1996.
- ¹⁸ CARL SCHMITT, *Théorie de la Constitution*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pag. 431; ed. it. *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984.
- ¹⁹ MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, pag. 85, osserva a tale proposito: «L'eguaglianza diventa allora equivalenza: nessuno è insostituibile in un mondo in cui ognuno vale l'altro e tutto ha eguale valore. I regimi totalitari illustreranno le estreme conseguenze di questa atomizzazione che trasforma gli individui in una massa di esemplari intercambiabili».
- ²⁰ MARCEL GAUCHET, *op. cit.*, pag. 87.
- ²¹ XAVIER DARCOS, *Politique et globalisation morale*, in «Commentaire», 97, primavera 2002, pag. 58.
- ²² Cfr. in particolare DANIEL BENSÂÏD, *Contes et légendes de la guerre éthique*, Textuel, Paris 1999; RÉGIS DEBRAY, *L'emprise*, Gallimard, Paris 2000; NOAM CHOMSKY, *Le nouvel humanisme militaire. Leçons du Kosovo*, Page deux, Lausanne 2000, ed. it. *Il nuovo umanitarismo militare. Gli insegnamenti del Kosovo*, Asterios, Trieste 2000.
- ²³ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Le contrat social*, prima versione, I, 2, 287.
- ²⁴ Cfr. LUC BOLTANSKI, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Anne-Marie Métailié, Paris 1993.
- ²⁵ XAVIER DARCOS, *op. cit.*, pag. 56.
- ²⁶ EMMANUEL RENAULT, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Éditions du Passant, Bègles 2000, pag. 10. Aggiunge RÉGIS DEBRAY, *op. cit.*, pag. 71: «Quando la politica delude, la morale consola».
- ²⁷ *Ibidem*, pag. 13.
- ²⁸ In «Marianne», 21 maggio 2001, pag. 69.
- ²⁹ Cfr. RÉMI FONTAINE, *Politique et morale. Éléments de philosophie chrétienne*, Dominique Martin Morin, Bouères 2002, il quale reputa che «confondere morale e politica significhi mescolare la causa e la condizione».
- ³⁰ Cfr. CHARLES TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, Cerf, Paris 1998.
- ³¹ Cfr. MICHAEL WALZER, *La révolution des saints*, Belin, Paris 1997; ed. it. *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino 1996.
- ³² «La morale non consiste nell'agire moralmente, bensì nell'enunciare il bene sotto forma di petizioni, ammonimenti, sermoni che comminano pene», constata XAVIER DARCOS, *op. cit.*, pag. 55, il quale nota inoltre che «gli stessi "selvaggi" che

giocano agli spaccatutto di periferia e lapidano la polizia e la scuola, sono pronti a manifestare col cuore in mano contro il razzismo o a favore di qualunque tema terzomondista» (*ibidem*, pag. 57).

³³ Per un'esposizione particolarmente arruffata, e francamente persino ridicola, di questa critica morale della politica, cfr. BENNY LÉVY, *Le meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Grasset, Paris 2002. Polemizzando di passaggio con Spinoza, l'autore, che definisce il politico «l'impero del niente», un «luogo vuoto» creato dalla morte di Mosé, si propone esplicitamente di «uscire dalla visione politica del mondo». Par di capire che l'uscita è situata da qualche parte nella tradizione biblica, cioè nell'abbandono dell'autonomia umana a beneficio dell'assoluto.

³⁴ MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, pagg. 236-238.

³⁵ JULIEN FREUND, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris 1967, pag. 6; trad. it. *Che cos'è la politica? Essenza, finalità, mezzi*, Ideazione, Roma 2001.

³⁶ MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, pagg. 220 e 261-262.

³⁷ «L'etica della convinzione e l'etica della responsabilità non sono contraddittorie, ma si completano a vicenda e costituiscono assieme l'uomo autentico, vale a dire un uomo che può rivendicare la vocazione politica», scrive MAX WEBER, *Le savant et le politique*, Plon, Paris 1959, pag. 199; ed. it. *La scienza come professione, la politica come professione*, Einaudi, Torino 2004.

³⁸ JULIEN FREUND, *Qu'est-ce que la politique?*, cit., pag. 6.

³⁹ Così si esprime a tale proposito JULIEN FREUND, *Politique et impolitique*, cit., pag. 157: «Anche se l'espressione politica morale è inadeguata, esiste una morale della politica. Essa consiste nel garantire quanto più efficacemente possibile la sicurezza delle persone e dei loro beni nonché quella delle attività non politiche, onde esse possano svilupparsi secondo la propria legge».

⁴⁰ Cfr. FERNANDO VALLESPIN, *El futuro de la política*, Taurus, Madrid 2000.

⁴¹ MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, pag. 62.

⁴² JULIEN FREUND, *Politique et impolitique*, cit., pag. 409.

⁴³ MASSIMO CACCIARI, *Le nouveau sujet du monde, c'est la volonté de puissance*, in «Libération», 23-24 febbraio 2002, pag. 45.

⁴⁴ Sondaggio Sofres per «Le Nouvel Observateur», 14 febbraio 2002.

⁴⁵ Sondaggio Sofres-Cevipof per «L'Humanité», febbraio 2002.

⁴⁶ MARC ABÉLÈS, *Le retour du politique*, in «Le Monde», 2 maggio 2002.

⁴⁷ WERNER OLLES, *Le nouveau "Kulturkampf"*, in «Catholica», primavera 2002, pag. 21.

⁴⁸ In «Libération», 26 aprile 2002, pag. 17.

⁴⁹ MICHEL WIEWORKA, *Dérégulation du politique?*, in «Le Monde des débats», giugno 2001, pag. 31.

⁵⁰ Cfr. PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *Résister au bougisme*, Mille et une nuits, Paris 2001.

⁵¹ ZAKI LAÏDI, *La politique en état d'urgence*, in «Libération», 19 settembre 2000, pag. 6.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ MASSIMO CACCIARI, *Pensare l'Europa*, in «MicroMega», 4/1999, pag. 202.

⁵⁵ In «Marianne», 21 maggio 2001, pag. 69.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ CARL SCHMITT, *Der Hüter der Verfassung*, J.C.B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen 1931, pag. 111; trad. it. *Il custode della Costituzione*, Giuffrè, Milano 198x. Schmitt è tornato più volte su questa idea, in particolare ne *Il concetto di politico* (trad. it. in *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1972) nonché in un famoso articolo del 1930: «Se lo si comprende esattamente, il politico designa solamente il grado d'intensità di un'unità. Di conseguenza, l'unità politica può avere diversi contenuti e inglobarli in sé. Ma essa definisce sempre il grado più intenso di unità [...] Il punto del politico può essere raggiunto da ogni ambito, e ogni gruppo sociale – Chiesa, sindacato, grande impresa, nazione – diventa politico [...] quando si avvicina a questo punto di intensità suprema» (*Éthique de l'État et État pluraliste*, in CARL SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, Paris 1988; ed. it. *Parlamentarismo e democrazia*, xxxxxxxx). Si noterà che questa affermazione contraddice o indebolisce piuttosto nettamente la portata degli ammonimenti di Schmitt contro l'avvento di un mondo interamente «spoliticizzato». Se ogni attività umana è sempre potenzialmente politica, il rischio di una scomparsa del politico diventa pressoché nullo.

⁵⁸ JULIEN FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965, pag. 447.

⁵⁹ ALAIN BERTHO, *Contre l'État, la politique*, La Dispute, Paris 1999, pag. 75.

⁶⁰ Cfr. STEPHAN LAHREM E OLAF WEISSBACH, *Grenzen des Politischen. Philosophische Grundlagen für ein neues politisches Denken*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2000, pag. 65.

⁶¹ ALAIN BERTHO, *op. cit.*, pag. 168.

⁶² PIERRE ROSANVALLON, *Le sacré du citoyen. Essai sur le suffrage universel en France*, Gallimard, Paris 1992, pag. 396.

⁶³ MARCEL GAUCHET, *op. cit.*, pag. 65.

⁶⁴ In «Le Nouvel Observateur», 2 maggio 2002.

⁶⁵ Cfr. ANDREAS SCHEDLER, *Anti-Establishment Parties*, in «Party Politics», luglio 1996, pagg. 291-302. Sul populismo cfr. anche ALEXANDRE DORNA, *Le populisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1999; YVES MÉNY E YVES SUREL, *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, Fayard, Paris 2000, trad. it. *Il populismo e la democrazia*, Il Mulino, Bologna 2003; MARCO TARCHI (A CURA DI), *Il nuovo populismo in Europa*, numero monografico di «Trasgressioni», n. 29, gennaio-aprile 2000; MARCO TARCHI (A CURA DI), *Interpretazioni del populismo*, numero monografico di «Trasgressioni», n. 31, settembre-dicembre 2000; HERMET, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique, XIXe-XXe siècle*, Fayard, Paris 2001.

⁶⁶ IMMANUEL KANT, *Métaphysique des moeurs*, vol. I: *Doctrine du droit*, Vrin, Paris 1971, pag. 217.

⁶⁷ CARL SCHMITT, *Théorie de la Constitution*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pagg. 352 e 356; ed. it. *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984.

⁶⁸ *Ibidem*, pag. 353.

⁶⁹ *Ivi*.

⁷⁰ Oggi, constata molto appropriatamente MARCEL GAUCHET, *op. cit.*, pag. 84, «il legame sociale ha un bell'essere anteriore agli individui; è come se fosse stato creato da loro».

⁷¹ Cfr. in particolare JEAN-LOUIS LAVILLE, ALAIN CAILLÉ, PHILIPPE CHANIAL ET ALII, *Association, démocratie et société civile*, La Découverte, Paris 2001; ROGER SUE, *Renouer le lien social. Liberté, égalité, association*, Odile Jacob, Paris 2001.

⁷² Intervista in «Transversales Science/Culture», febbraio 2001, pag. 14.

⁷³ *Ibidem*, pag. 15.

⁷⁴ FRANÇOIS ASCHER, *L'écho d'une société hypermoderne*, in «Libération», 25 aprile 2002, pag. 21.

⁷⁵ MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, pag. 106.

⁷⁶ Scrive ancora MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *ibidem*, pag. 63: «Quando si tratta di assumere una decisione collettiva, di "sciogliere il nodo", il miglior giudice non è l'autore dell'opera, ma il suo utilizzatore od utente: in altre parole, il suo destinatario».

⁷⁷ RAYMOND ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, Paris 1962, pag. 738; trad. it. *Pace e guerra tra le nazioni*, Comunità, Milano 1983. CHARLES MATHIEU, avversario convinto di questo sistema, scrive invece: «I turiferari dell'Europa federale sono gli apostoli dell'Europa delle regioni. Ciò non ha niente di sorprendente, perché l'Impero si è sempre accompagnato senza difficoltà alle feudalità» (*Le retour des féodalités*, in «Une ceratine idée», quarto trimestre 2000, pag. 63).