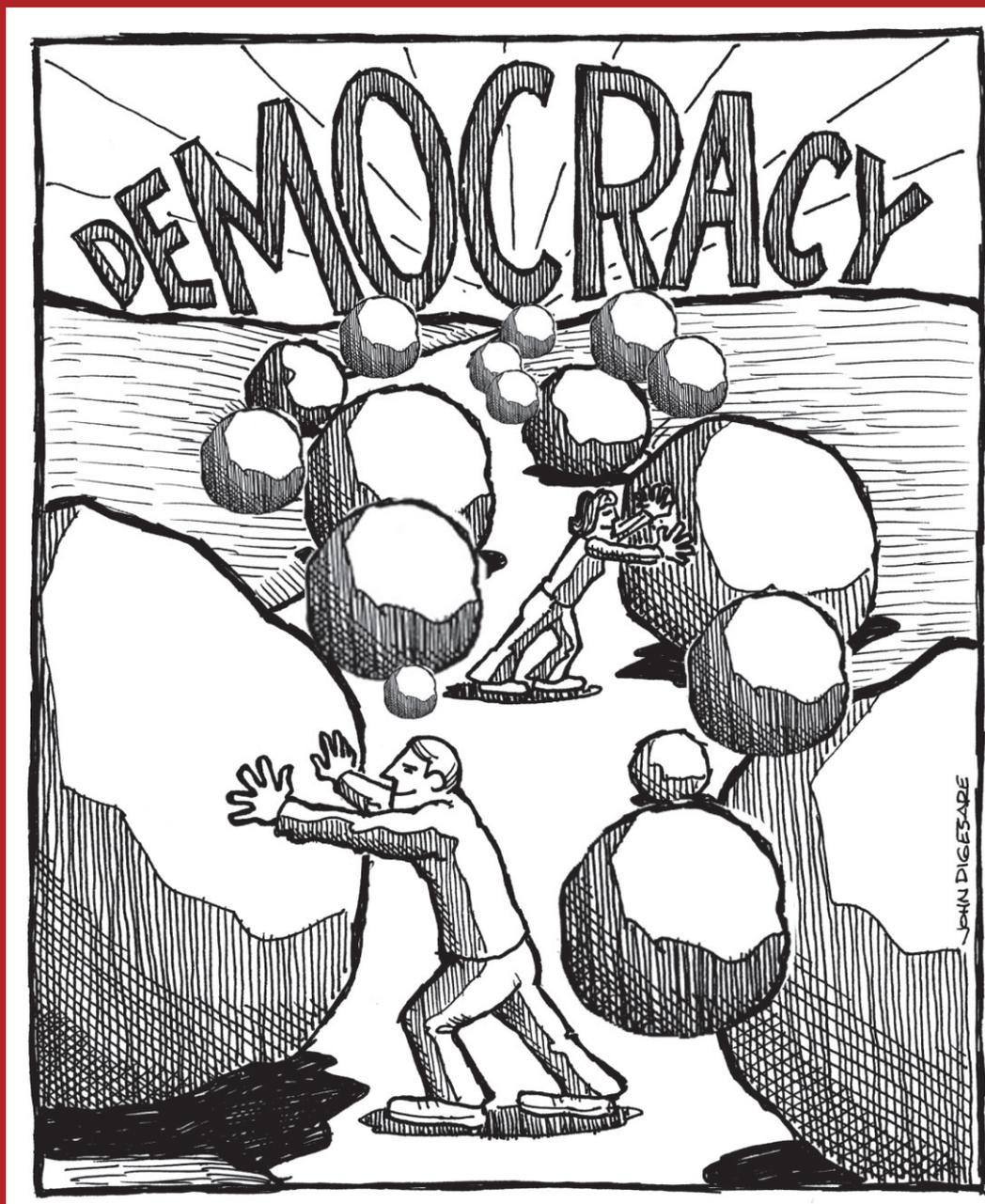


L'individuo democratico

Intervista a Paolo Flores D'Arcais

di GIOVANNI PERAZZOLI



Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

1. Tutto il suo libro porta alla «politica»: lei dice espressamente che la politica è il luogo dell'autentica libertà dell'individuo. In che senso l'agire politico può rivelare una dimensione di autenticità dell'individuo? Non si trova in questa visione dell'autenticità che si rivela nell'agire politico un orizzonte di «senso», una visione propriamente «metafisica»?

Vorrei innanzitutto precisare che il mio libro è un libro di filosofia politica e non di politica in senso stretto. Il concetto di politica che ho ormai da tempo adottato deve moltissimo ai lavori di Hannah Arendt. Non è un caso, del resto, che la citazione con cui apro il libro sia di Hannah Arendt, la quale ricordava, proprio nell'immediato dopo guerra, come l'interesse per la politica sia una questione di vita o di morte per la filosofia stessa e lo faceva parlando dell'esistenzialismo francese e delle polemiche a cui aveva dato luogo l'idea di una necessità dell'impegno da parte dell'intellettuale e più in generale da parte della filosofia. Anch'io credo che oggi più che mai l'interesse per la politica sia una questione di vita o di morte per la filosofia. E questo proprio perché la filosofia, nel momento in cui si trovi a trascurare la dimensione politica, rischia di abbandonare il terreno dell'esistenza e di tornare alla metafisica. Un tale "tradimento" dell'esistenza e un tale ritorno alla metafisica è già riscontrabile nel percorso della filosofia di Heidegger e nei suoi tanti seguaci più o meno fedeli o infedeli. Per me, tuttavia, la necessità del confronto con la politica nasce soprattutto a partire da una posizione filosofica più generale. Credo che oggi la filosofia debba configurarsi come filosofia del finito, che, cioè, debba portare fino alla radice il rifiuto della filosofia intesa come metafisica e come teologia. Ho l'im-

pressione che le aperture, apparentemente definitive, del pensiero illuminista abbiano poi provocato con Hegel una reazione e una restaurazione metafisica. Mi sembra che qualcosa di analogo sia avvenuto anche più recentemente contro una filosofia accademica che si stava riducendo, con il Neokantismo, a gnoseologia e a filosofia della conoscenza. Il confronto tra Heidegger e Cassirer che ha luogo nel 1929 a Davos si conclude, se così si può dire, con la vittoria di Heidegger. Se andiamo a rileggere quel confronto è anche legittimo pensare che Cassirer abbia dalla sua parte molti più argomenti di quanti ne avesse Heidegger dalla sua. Ma la forza trascinante di Heidegger era di riportare la filosofia ai grandi temi dell'esistenza e quindi di liberarla dall'accademismo. Proprio questo aspetto, tuttavia, viene rapidamente tradito dallo stesso Heidegger, visto che il superamento della metafisica da lui effettuato diventa una nuova fuga dall'esistenza e un rinnovato rifugio nella metafisica. Che poi questa metafisica si chiami destino postmetafisico è solo una strategia verbale; in realtà, il finito viene eluso da Heidegger, mentre era proprio il risalto dato alla finitezza e quindi all'esistenza di ciascuno di noi come finitezza, che caratterizza l'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. La straordinaria popolarità filosofica testimoniata dai ricordi dei suoi allievi più stretti, come anche da Hannah Arendt, è la conseguenza della rottura che egli proponeva, riportando la filosofia alla dimensione della ineludibile finitezza dell'esistenza. Ma è proprio questa dimensione finita dell'esistenza che viene radicalmente elusa, già in realtà in parte in *Essere e tempo* e soprattutto nella cosiddetta Svolta. Se, al contrario, si tiene ferma la dimensione della finitezza come compito della filosofia, allora è evidente che avrà pochissimo interesse porsi il problema del "destino" di un'intera epoca, pensata come qualcosa di sostanzialmente indistinto dai primi greci ad oggi. È invece la distinzione percepibile nel tempo finito di ciascuno di noi che diventa metafisicamente e ontologicamente rilevante. Quando Heidegger negli anni '50 afferma che, da un punto di vista metafisico, Stati Uniti e Unione Sovietica si equivalgono, che essenzialmente non vi sono differenze fra la produzione di morti ad Auschwitz e la produzione industriale di carne in scatola, perché ambedue avvengono all'insegna del dominio della tecnica, il dominio della tecnica diviene tale da ridurre essenzialmente a qualcosa di analogo, se non addirittura di identico, tutti i processi

economici politici e sociali che avvengono in questa costellazione dominata dalla tecnica. Sotto questo profilo, dunque, il nazismo è dominato dalla tecnica, lo stalinismo è dominato dalla tecnica, l'epoca di Roosevelt è dominata dalla tecnica: varianti di qualcosa che essenzialmente è identico. Poiché il compito della filosofia oggi è quello di pensare fino in fondo la finitezza dell'esistenza in tutti i suoi aspetti, ecco che diventa fondamentale la sfera della politica. Non solo in accordo con Arendt ma addirittura radicalizzando il suo punto di vista, io credo che la sfera della politica sia l'unica sfera in cui possiamo essere fino in fondo individui, cioè quell'irripetibile che nessun'altro è, che viene al mondo con noi e con noi muore. In tutte le altre sfere dell'esistenza dobbiamo obbedire a qualcosa che ci trascende, che non è nostro fino in fondo. In tutte le professioni noi dobbiamo obbedire alle regole. E questo non riguarda solo il lavoro nei suoi aspetti più massificati e sgradevoli, non riguarda il lavoro che aveva in mente Simone Weil. Riguarda anche le professioni più appaganti, cioè quelle che noi associamo alla riuscita personale. Il chirurgo, per fare un esempio, è una delle figure di professionista in cui sembra che l'individualità conti moltissimo, e infatti preferiamo affidarci ad un grande chirurgo piuttosto che a uno mediocre. Tuttavia il grande chirurgo è tale non perché è libero. La sua grandezza non dipende dalla libertà di creare quando opera, bensì dipende dalla capacità di combinare in modo eccellente gli elementi tecnici adeguati e di obbedire ai dettami degli elementi scientifici e tecnici al fine di far riuscire l'operazione. Quindi anche nell'esemplificazione del massimo di eccellenza e di riuscita individuale noi abbiamo una forma di illibertà, un dovere di assoggettarci nel modo migliore ai dettami della tecnica e della scienza. La politica invece è l'unico ambito in cui noi creiamo qualche cosa di radicalmente nuovo o possiamo crearlo. Naturalmente, una definizione di politica di questo genere è una definizione estremamente esigente, perché considera la politica come l'azione mediante cui ognuno di noi insieme ad altri crea davvero qualcosa. Da questo punto di vista, potremmo dire che l'unica altra sfera in cui possiamo raggiungere l'individualità è l'eccellenza artistica, che però non può, per definizione, essere un bene di massa, mentre nell'azione collettiva, creando collettivamente qualcosa di nuovo insieme ad altri, possiamo creare in quanto individui che partecipano. Questa

idea di politica, come dice Arendt, si realizza in momenti brevi e particolari, in cui davvero si crea qualcosa: dei movimenti popolari, che erano assolutamente non prevedibili, danno vita a quelli che diventeranno i parlamenti moderni, o attraverso una serie di lotte si daranno vita ai sindacati... Si è creato qualcosa. Il problema è, semmai, di domandarsi in che misura questa creatività di ciascuno di noi nella dimensione politica possa realizzarsi nei momenti di normalità, che è ovvio siano quelli, anche quantitativamente, più lunghi. Ed è anche auspicabile che sia così, perché i momenti di svolta storica sono anche momenti di rischio, di rischio mortale, di rischio di catastrofe dal punto di vista politico e sociale. Noi non possiamo pensare una politica che sia costantemente creatività e quindi costantemente autenticità per ognuno di noi. Però abbiamo un criterio, una specie di idea regolativa con la quale siamo in grado di identificare un grado zero di non libertà, di impotenza rispetto all'azione, di inautenticità, che è il radicale conformismo. Questo significa essere ridotti, da individui critici, agenti e capaci di creare qualcosa di nuovo nella storia – idea regolativa sia chiaro – a replicanti del conformismo.

2. La filosofia si occupa di pensare il finito. Perché le scienze empiriche non bastano a pensare il finito?

In primo luogo, non parlerei mai di scienza empirica parlando di sociologia, di psicologia, di scienza politica. Per scienza noi dobbiamo far riferimento alle scienze dure, in cui esistono dei criteri di verifica o di falsificazione, che ci permettono di accertare o di smentire un'ipotesi, sottoposta a verifica sperimentale. Sono in piena sintonia con Hannah Arendt. La scienza politica non può prevedere gli eventi: la politica, per sua natura, se è davvero politica, è imprevedibile. Tutto ciò che la scienza politica riesce a prevedere è di scarsissimo interesse. La caduta del muro e dei comunismi, un anno prima – non dico neanche dieci anni prima – veniva data per improbabile. Io, che mi trovavo in contatto e che avevo legami di amicizia con tanti dissidenti dell'Est, ricordo bene come venissero trattati da sognatori, anche da chi li sosteneva. Eppure, la loro strategia che sembrava solo un esempio, alle volte anche eroico, di testimonianza

morale, si è dimostrata vincente. In alcuni paesi, come la Polonia o l'Ungheria, questa strategia consisteva nel fatto di prendere alla lettera le costituzioni dei regimi che venivano calpestate tutti i giorni dai governi e chiederne il rispetto. Ma il fatto che ha segnato la fine del secolo, il crollo del muro, non solo non era stato previsto, ma era stato considerato roba da sognatori. Se ci volgiamo alla considerazione della nostra situazione, vediamo che nessuno aveva previsto il crollo della prima Repubblica. Nei primi numeri di *"Micromega"* noi scrivevamo che, sulla questione della corruzione, si giocavano le cose fondamentali. Dicevamo che la questione morale non era affatto una questione morale ma una questione politica. Venivamo considerati degli intellettuali astratti, eravamo i soliti intellettuali moralistici e illuministici (che chissà perché venivano considerati degli aggettivi insultanti). Poi invece c'è stata Mani pulite. E, dopo, quanti immaginavano che sull'ondata di Mani pulite sarebbe nato un centro-destra peggiore del centro-destra del Caf? Anche per le vicende di casa nostra, è successo in continuazione l'impensabile, l'imprevedibile. La scienza della politica è una pura illusione, non riesce mai a prevedere nulla di interessante.

3. Qual è allora l'apporto specifico della filosofia nel pensare il finito?

Nel corso della storia della filosofia ogni filosofo ha cercato di dire che cosa sia davvero la filosofia. Credo sia il caso di arrenderci a un'evidenza insormontabile: la determinazione di che cosa sia la filosofia è sempre frutto di uno scontro. Potremmo dire che la filosofia sia tutto ciò che nel corso della storia è stato considerato tale. Ma anche in questo caso ogni epoca ha riscritto la storia della filosofia usando dei criteri diversi. Nel momento in cui Hegel dominava la filosofia tedesca, Schopenhauer, convinto della sua grandezza di filosofo, teneva anch'egli lezione come libero docente esattamente nelle stesse ore di Hegel ma senza essere ascoltato da nessuno. In quel momento la storia della filosofia si incarnava in Hegel mentre Schopenhauer non vi apparteneva; oggi diamo a Schopenhauer un'importanza certo non piccola. Cose analoghe si potrebbero dire per Spinoza e così via. Oggi non credo che lo scontro si svolga più nei termini in cui avveniva qualche decennio fa quando si contrapponevano filoso-

fie anglosassoni a filosofie continentali, a filosofie postheideggeriane o ermeneutiche. Il panorama si è fortemente complicato. Ciascuno deve dire apertamente che cosa secondo lui è filosofia, praticandola, sostenendola e partecipando con ciò allo scontro filosofico in atto. Personalmente credo che la filosofia debba essere in primo luogo critica della metafisica in tutti le sue possibili modalità. Quindi critica delle pretese teologiche, critica di tutte quelle filosofie che vogliono parlare della totalità. Da questo punto di vista, si deve considerare come un punto di non ritorno non solo Kant, ma soprattutto Hume. Critica della metafisica in tutti i suoi travestimenti e soprattutto in quei travestimenti che hanno mondanizzato le filosofie provvidenziali del mondo e della storia, mettendo al posto di Dio altre maiuscole: la Natura, la Storia o, addirittura, la Razza, il Partito. Una filosofia, quindi, come critica di tutto ciò che elude il finito. In primo luogo, occorre allora riaffermare e articolare in tutte le sue possibili dimensioni la distinzione formulata da Hume tra essere e dover-essere. Riconoscendo che l'indagine sull'essere non spetta alla filosofia, bensì alle scienze, alla filosofia può spettare una riflessione sulle scienze e sui rapporti tra di esse. In questo modo, tuttavia, la filosofia si troverebbe a non essere nient'altro che una metodologia delle scienze. Ad essa spetta invece l'analisi del dover-essere, visto che esso, essendo creazione puramente umana e imprevedibile, non è in nessun modo analizzabile dalle scienze empiriche, qualunque esse siano. Se però la filosofia deve essere filosofia del finito, è evidente pensare che la finitezza significhi innanzitutto riconoscere che qualsiasi discorso avviene sempre a partire da qualcuno che parla non solo del finito, ma nel finito. È sempre un parlare, avrebbe detto Sartre, situato. Ciò significa che anche quando la filosofia sembra trascendere la finitezza, come se parlasse da una sorta di non luogo, in realtà parla sempre da un luogo determinato e nei termini di una esistenza finita e determinata. Inoltre, attenersi fermamente al finito significa anche che se tutto si gioca nel tempo assai breve e incerto della nostra esistenza, conta solo ciò che in essa può avvenire. Diviene allora evidente che il primato, nell'economia dell'esistenza, spetti all'azione e non alla filosofia. La nostra vita è un agire per cambiare e il pensare è in qualche modo una preparazione, un sostegno, un'ancella dell'agire. Dobbiamo tuttavia riconoscere che esso sia una sorta di regno che ha luogo in momenti e periodi che raramente possono

estendersi per intere generazioni o nella vita della maggioranza degli uomini. Da questo punto di vista, dunque, se ragionando in termini di filosofia del finito arriviamo a sostenere il primato dell'azione, potremmo perfino concludere che si tratti del passaggio dalla riflessione sulla realtà alla trasformazione del mondo, solamente non nel modo in cui Marx lo pensava, cioè ancora in termini teologici mondanizzati di filosofia provvidenziale della storia.

4. Con il dover-essere non s'introduce un orizzonte etico, un orizzonte di senso? Anche nella forma dell'autonomia della morale kantiana fondata sulla libertà, sulla ragione autolegislatrice, si ferma una differenza netta tra, diciamo, l'automa e l'uomo, tra la natura e lo spirito. La libertà, ratio essendi della vita morale, ribadisce l'esigenza di un fondamento del volere etico, che non possiamo trovare come una cosa, come cosa tra le cose. Questo non le sembra che produca un problema metafisico?

Questa naturalmente è una costellazione di problemi cruciale, centrale in tutta la storia della filosofia, e più che mai ai giorni nostri. Per sbrogliare questa matassa è inevitabile semplificare molto. Lei ha distinto tra essere umano e automa, tra natura e spirito. Io non vedo rottura tra natura e spirito, benché veda una radicale novità in questa natura stravagante e bizzarra che è l'essere umano. La differenza radicale consiste per me nel fatto che l'uomo è l'essere del dover-essere. Per la prima volta compare con l'uomo il dover-essere, qualche cosa che non obbedisce alle leggi di natura, che anzi le sovverte. Come si è detto tante volte, deve crearsi una seconda natura. Deve crearsela per sopravvivere. La natura più profonda dell'uomo consiste nella necessità che ha di sostituire agli istinti qualche cosa che regoli i suoi comportamenti individuali e collettivi. Ogni animale ha un rapporto tra bisogni e capacità di soddisfarle regolato quasi come un orologio. Nell'uomo questa cogenza degli istinti viene meno. La gamma dei comportamenti possibili si apre enormemente. Questo per un verso, potenzialmente, è una forza straordinaria. È quello che è accaduto nella storia del genere umano e che lo ha portato a dominare su tutti gli altri esseri viventi. Ma è anche una realtà estremamente fragile, perché, non essendoci più la cogenza degli istinti, rimane la possibilità anche di un caos di comportamenti. Se il gruppo umano,

cioè quel branco che non è più branco in quanto non è più regolato dalla cogenza degli istinti, non riesce a sostituirli con qualcosa di più efficace, degenera nel semplice caos dei comportamenti e quindi in una fragilità tale da poterne comportare la rapida estinzione. Noi sappiamo per certo che in alcuni casi è successo, alcune grandi scimmie umanoidi si sono effettivamente estinte. Tante altre scimmie si sono estinte perché l'allargarsi della gamma dei loro comportamenti possibili non ha dato luogo anche a quel qualcosa che regolasse i loro comportamenti individuali e collettivi in modo più efficace che gli istinti stessi. Questo qualcos'altro non è che il dover-essere: la regola del comportamento sociale. Quindi l'uomo è un animale che ha necessità fisiologica del dover-essere. Non ha senso parlare di norme naturali, di diritto naturale, legge naturale, morale naturale. Non troviamo scritto da nessuna parte quali siano i contenuti del dover-essere. Anzi, nel corso della storia umana abbiamo visto i dover-essere più contraddittori e incompatibili tra loro. Pascal ci ricorda che ciò che è bene e morale al di qua di un fiume è esecrabile al di là dello stesso fiume e viceversa. Tuttavia è fisiologicamente necessario che un sistema di norme vi sia e che funzioni. Il dilatarsi e l'annacquare degli istinti, e quindi il potenziamento dei comportamenti possibili, diventa maggior potere e non maggior minaccia. Il dover-essere è lo strumento dell'affermazione dell'uomo nel mondo. Ma è un dover-essere i cui contenuti non sono predeterminati. Nel dover-essere di un gruppo possiamo trovare tanto il cannibalismo rituale quanto l'orrore per il cannibalismo. È importante che quel sistema di norme, che per millenni fa tutt'uno con il sistema del sacro, funzioni. Qui non abbiamo più a che fare con un punto di vista metafisico. Credo che questo dover-essere, proprio perché non è iscritto nel nostro patrimonio cromosomico, sia una questione di pura scelta. Non è fondabile. Una volta che ne venga meno il carattere sacro e quindi ne venga meno il carattere eteronomo della norma e si entri nell'abisso dell'autonomia dei comportamenti umani, si è davanti ad un abisso che non ha fondo: è l'abisso della pura scelta. La pura scelta deve dar luogo a insiemi coerenti. Ma è una questione indecidibile quella del punto di partenza, la questione della norma delle norme. Si tratta di una questione di pura scelta. In un altro libro ho cercato di analizzare a quante opzioni si riducesse questa scelta prima e assolutamente libera. Sono arrivato alla conclusione che, in ultima

analisi, è una scelta solo tra due possibilità. O il primato del gruppo a cui si fa riferimento, quindi del «noi» o il primato di ciascuno individuo in quanto «tu» rispetto a tutti gli altri. Ma se sia più giusto più morale, migliore, l'una scelta o l'altra, questo non è decidibile: questa è veramente una pura scelta infondata e infondabile.

5. Qui però prevale il criterio dell'utile. Non c'è più un criterio che mi dica perché questa scelta è preferibile a quest'altra, oltre il suo carattere meramente utilitaristico. Ma così questa filosofia del dover-essere si potrebbe trasformare nel suo contrario...

Questa posizione, infatti cammina sul filo del nichilismo. È indubbio. Però, capovolgo la domanda e chiedo: qualcuno è in grado di mostrare che possa esistere una qualche oggettività nei criteri di valore? Tutto ci dice di no, la storia, il ragionamento, l'ermeneutica... Il fondamento non c'è. Non c'è, da una qualche parte, la tavola dei criteri attraverso i quali scegliere i valori. È bene prendere atto che ogni tentativo di "scoprirli" è pura illusione e che tale esigenza nasce unicamente dall'abisso di angoscia in cui ci getta la consapevolezza di essere noi a scegliere i principi della morale. Ora il problema è: una posizione come questa porta inevitabilmente al nichilismo? Nessuno è mai riuscito a portare argomenti davvero decisivi in ragione della oggettività dei valori. Leo Strauss, rappresentante dell'ultima grande stagione di ripresa del diritto naturale, e con alle spalle il trauma del nazismo, si è posto il seguente problema: se i valori primi non sono fondabili, come posso oppormi al nazismo? Non posso oppormi sul piano conoscitivo, non posso oppormi sul piano raziocinante, non sul piano del dialogo, perché, per dialogare, per argomentare, per convincere attraverso l'argomentazione, bisogna che l'argomentare sia già stato scelto come un criterio primo e vincolante del coesistere fra uomini. Non c'è nessun criterio oggettivo di valore in base al quale decidere tra nazismo e democrazia, perché non c'è nessun argomento o modo per "dimostrare" che la democrazia sia un sistema migliore di altri. Se si è già fatta una scelta per cui l'individuo, in quanto «tu» rispetto a tutti gli altri, è un valore superiore, è certo che allora ne discendano alcune conseguenze strettamente logiche, in base alle quali si può dimostrare

la superiorità della democrazia. Ma questo perché si è già fatta una scelta di valore primo. La scelta prima è assolutamente infondabile. Chi pensa di poterla fondare, in realtà, mette surrettiziamente nella conclusione qualcosa che ha aprioristicamente scelto ma che non vuole presentare come scelta bensì come “scoperta”. Questo rende più fragili i valori cui noi teniamo, perché l'autonomia, che a sua volta come valore è infondabile, li rende appunto più fragili e più esposti, perché fa poggiare le scelte democratiche su nient'altro che su quegli stessi uomini che alla democrazia danno vita.

6. Veniamo adesso al tema, largamente presente nel Sovrano e il dissidente, della democrazia e delle sue possibili deviazioni. Il morbo possibile della democrazia, il suo interno nemico, sembra essere l'apparato, il partito, il conformismo che ingessa l'azione tradendola.

Il virus che può distruggere la democrazia è il conformismo, in tutti i suoi aspetti. In *Il sovrano e il dissidente* procedo in modo inusuale rispetto ai libri di filosofia politica, perché trascuro tutte le tradizionali opposizioni (liberalismo-democrazia, democrazia liberale- socialismo, liberali e repubblicani, oppure democrazia delegata e democrazia diretta etc.) e parto da una definizione minimalistica di democrazia, qualcosa, cioè, su cui tutti quelli che parlano di democrazia non possono non essere d'accordo. Nessuno nega che ogni individuo abbia un voto uguale a quello degli altri e che la regola tecnica per decidere sia quella della maggioranza. Questo non lo nega nessuno. Parto, dunque, dal minimo possibile. Cerco da ciò di trarre però tutta la ricchezza di contenuti che sono già contenuti in questo minimo. Se la sovranità appartiene a tutto il popolo, la regola della maggioranza comporta il primato dell'individuo dissidente. Se la società non salvaguarda il dissidente, una maggioranza attraverso passaggi limitati può diventare minoranza che domina l'intera società. Se il cuore del principio di maggioranza è il dissidente, cioè l'individuo nella sua irripetibilità, è evidente che la negazione assoluta della democrazia sia il conformismo. Il totalitarismo altro non è che la negazione assoluta della democrazia in quanto è la realizzazione del conformismo su tutti i piani. Se è così, noi possediamo un criterio per vedere di quanto le democrazie realmente esistenti si

distanzino rispetto all'idea regolativa di democrazia. E vediamo che, sul piano della delega (mi muovo solo sul piano della democrazia rappresentativa), i partiti devono essere strumenti attraverso cui i cittadini esercitano la loro volontà. Oggi più che mai, però, questo rapporto tra la sovranità e il suo strumento è totalmente rovesciato. Ecco perché gli apparati di partito, quelli tradizionali e quelli post-moderni, cioè i partiti azienda, i partiti spettacolo, i partiti spot, finiscono per essere una struttura chiusa e autoreferenziale, che utilizza il cittadino e che il cittadino, viceversa, si trova a non poter più utilizzare. Questo discorso non vale solo per l'Italia, temo che riguardi, in modi diversi, l'intero Occidente. Se il nostro criterio-guida della negazione della democrazia è il conformismo, diventa immediatamente chiaro come centrale sia il discorso sui *mass-media*, sull'educazione, e sulla scuola. Sono momenti diversi e oggi ancora diversi ma sempre meno successivi, perché si nasce televisivi: oggi i bambini succhiano passività televisiva. Tutto ciò che induce al conformismo è già dannoso e rappresenta una minaccia per la democrazia. Sono dunque considerazioni di democrazia sostantiva a partire dal minimo della democrazia procedurale. Spero di aver dimostrato come la tradizionale opposizione di democrazia sostantiva e democrazia procedurale che veniva imputata come estremismo illiberale in realtà non regga, non abbia fondamento. Prendendo sul serio il minimo della democrazia procedurale, siamo costretti a riconoscere l'ineludibilità di una quantità di momenti di democrazia sostantiva.

7. Non le sembra che ci sia una inflazione dell'esigenza di identità, quando invece la democrazia, con il suo minimale principio della regola della maggioranza, dovrebbe insegnare a sommare se stessi agli altri, anche a sacrificare le posizioni personali, a relativizzare l'identità. Nella cultura, nei movimenti, nelle arti possono emergere le posizioni radicali: ma nella decisione democratica dovrebbe prevalere il criterio opposto. Eppure il proliferare di quelle forme di identità, che da una parte pretendono di essere riconosciute, e dall'altra sono però delle finzioni, delle passività, conducono anche ad una crisi della rappresentanza nelle democrazie di oggi.

È evidente che non possiamo vivere senza identità, cioè senza il senso che ognuno di noi attribuisce personalmente alla propria esi-

stenza. In questo modo, in un orizzonte del disincanto, laddove non è in un destino del mondo, o nella storia o nell'universo o nella volontà di Dio che possiamo riconoscere un senso, ciascuno di noi deve inventarsi un senso per la propria esistenza ed in questo trovare la sua identità. Le identità collettive finiscono inevitabilmente per umiliare questa possibilità e, finendo per essere delle strutture comunitaristico-autoritarie in cui l'individuo in quanto individuo delegua, rappresentano una minaccia per la democrazia. Credo che l'identità in una democrazia dovrebbe essere semplicemente duplice: l'identità di ciascun individuo, irripetibile rispetto a tutti gli altri, e l'identità eguale di tutti in quanto cittadini, in quanto appartenenti allo stesso ambito di diritti e doveri reciproci. Invece, le forme identitarie di cui parliamo oggi e che tanta moda hanno anche presso la sinistra, benché in origine fossero legate alle componenti di destra dell'agire politico, non costituiscono affatto un rafforzamento della democrazia ma una permanente minaccia. Già in un altro libro avevo fatto vedere le analogie tra il pensiero di Karol Wojtyła e alcuni tratti del *politically correct* che andava tanto di moda nei campus americani, compreso il femminismo e altre cose progressiste di questo genere. Credo che ogni enfasi e sottolineatura del principio identitario (il femminismo, "nero è bello", l'"orgoglio omosessuale") abbiano all'origine una sacrosanta esigenza di emancipazione di gruppi oppressi. Ma se questa rivendicazione di emancipazione diventa l'ideologizzazione della propria differenza come bandiera da mantenere in modo permanente, come un soggetto che si oppone agli altri, allora l'impegno di emancipazione si trasforma nel suo opposto, cioè nella negazione della sola differenza che conta, che è quella tra individuo e individuo. Oggi ritroviamo tutto ciò nel tema del multiculturalismo. Se davvero si deve riconoscere il primato dell'identità dei differenti gruppi, e se un gruppo considera suo valore fondante le pratiche di infibulazione delle adolescenti, logica vorrebbe che si debbano accettare queste pratiche. Queste pratiche possono, invece, essere combattute solamente in nome del singolo individuo, del dissidente all'interno di quel gruppo, considerando, cioè, che c'è qualcosa di molto più importante delle identità di gruppo – esattamente le identità dei singoli individui.

8. *Veniamo all'emblema negativo della democrazia come vita attiva e «politica»: la televisione è descritta nel suo libro come l'espressione più evidente della «passività» e del conformismo. Ma la televisione stessa non può essere considerata come il prodotto di una società e della sua storia? E, infine, è possibile pianificare il controllo dell'opinione pubblica?*

Non si può pianificare nulla nella vita associata. Per quanto la televisione non possa non essere considerata come un prodotto della società, oggi è tuttavia la televisione ad influire sulla società in modo tale da impregnare l'immaginario collettivo e il suo modo di pensare. Anche se questo non vuol dire che siamo determinati del tutto dalla televisione, rimane comunque il carattere onnipervasivo di essa. Il centro della casa, dove un tempo era il focolare, è occupato adesso dalla televisione: anzi questa si trova ora in ogni stanza, è il dio postmoderno, che è ovunque e in nessun luogo. Condiziona certamente anche nel momento in cui diventa veicolo esplicito di propaganda e quando vuole far prevalere modelli di comportamento, "valori", addirittura idee di morale. Ciò che appare pericoloso è che sempre di più scompare il confine tra realtà e *fiction*. Lo sottolineo a proposito delle cronache di guerra sull'Iraq. Il giornalismo americano all'epoca del Vietnam aveva ancora il culto dei fatti. Abbiamo invece visto, riguardo all'Iraq, il dibattito sulla CNN tra i giornalisti vecchio stampo e i nuovi giornalisti che volevano piegarsi al giornalismo spettacolo per far fronte alla concorrenza della rete Fox che faceva la guerra spettacolo. E ha vinto il giornalismo spettacolo. Oggi abbiamo il succedersi nello stesso spazio televisivo di realtà, *fiction*, fatti accertati, pure ipotesi, *reality show*. Questa distruzione dei confini tra reale e fittizio diventa uno strumento fantastico in mano al potere che dal dominio sui fatti, e dalla possibilità di manipolare la verità e di spacciare come verità la menzogna, ha sempre avuto tutto da guadagnare.

9. *In Italia c'è la tendenza a identificare con il termine liberale una posizione conservatrice, mentre in America il termine "liberal" equivale a quello che da noi significa "sinistra". Questa curiosità potrebbe contenere anche qualche elemento di riflessione. Non le sembra che la sinistra italiana non sia in grado di percepire gli elementi progressisti del liberalismo e del mercato?*

Si tratta in primo luogo di equivoci linguistici, di «falsi amici». La parola “*liberal*” si deve tradurre come “progressista”, “radicale”. Ma qui c’è un elemento di confusione in più: una serie di finti riformisti o di reazionari *tout court* si sono impadroniti del termine “*liberal*” e lo hanno fatto diventare un termine italiano. Di fatto, ci sono uomini di sinistra che si spacciano per riformisti contro i cosiddetti estremisti, ma che in realtà sono dei riformisti senza riforme, che si ispirano a Blair – che mai verrebbe considerato un “*liberal*” – neanche un liberale all’inglese. I liberali inglesi sono molto avanzati, molto più “*liberal*” di lui. C’è una rivista berlusconiana che si chiama “Fondazione liberal”. Per andare al punto della questione, purtroppo è mancata in Italia ciò che invece c’è stato in Francia, cioè la cosiddetta seconda sinistra o sinistra antitotalitaria o libertaria. In Italia, c’è stata ma è veramente stata minoritaria. Invece una sinistra libertaria è una sinistra che avrebbe avuto come filo rosso alcune caratteristiche “*liberal*” nel senso migliore americano. Non è un caso che una pensatrice come Arendt fosse considerata come una delle più radicali “*liberal*”, e non è un caso che un pensatore, che ancora oggi ha tantissimo da dire come Gobetti fosse un liberale che invece i conservatori non hanno fatto altro che accusare di bolscevismo. I tanti finti liberali italiani, che si dedicano di questi tempi al revisionismo storico e a dichiarare che lo spartiacque fascismo-antifascismo non ha più nessuna importanza, sono quelli che detestano come la peggiore delle pesti il filone liberale della sinistra italiana, che è il filone dell’azionismo. È invisibile a questi conservatori e neoconservatori esattamente come era invisibile a Togliatti. Si tratta davvero di riscoprire quel pochissimo di filone libertario e antitotalitario nella nostra tradizione e soprattutto di valorizzare quella che è la tradizione “*liberal*” in Italia che è l’azionismo. Venti anni fa, quando sostenevo che il PCI dovesse cambiare nome, sostenevo anche che il partito comunista dovesse trasformarsi in un partito azionista di massa. Penso che ancora oggi sarebbe necessario, mentre si sta trasformando, invece, in un triciclo dai contorni deludenti.