

ALAIN DE BENOIST E LA DESTRA, VENTICINQUE ANNI DOPO

Per sfatare un equivoco

Da alcuni anni a questa parte, il nome di Alain de Benoist ha ripreso a circolare in Italia con una frequenza che non si era più registrata dai tempi del dibattito massmediale sulla Nuova Destra, francese e non solo. Non siamo, certo, ai fasti dei due articoli che Giorgio Bocca dedicò dalle colonne de “La Repubblica” nel 1984 al brillante *pamphlet* **Il nemico principale** o alle decine e decine di saggi, commenti e polemiche della prima metà degli anni Ottanta, ma un’inversione di tendenza c’è. Tanto più rilevante se si pensa che sul pensatore transalpino si era abbattuta una sorta di censura – non solo italiana – soprattutto a partire dal 1993, quando un famigerato “appello alla vigilanza” di toni macarthysti firmato tra gli altri da Umberto Eco e Rossana Rossanda denunciò – pur senza citarne il nome – la pericolosità delle sue idee che, si diceva, stavano legittimandosi nelle università, nelle redazioni giornalistiche e nelle case editrici, mettendo a repentaglio nientemeno che la democrazia.

Curiosamente, così come un’interpretazione equivoca, in buona parte infondata e spesso avanzata in malafede ha contribuito ad oscurare la fama di de Benoist, una lettura spesso non meno discutibile del suo pensiero contribuisce a riportarla a galla. E la circostanza non è priva di insidie agli occhi di chi, come noi, si batte – nel nostro caso, da ormai trent’anni – perché alle idee di questo studioso acuto e originale venga riconosciuto pieno diritto di circolazione negli ambienti culturali. Allora come adesso, l’attenzione del pubblico non viene infatti orientata alla ricezione dei *contenuti* dell’opera debenoistiana, bensì al *contesto* entro cui la si vuole collocare: quello di una “destra” più politica che intellettuale, costantemente sospesa fra la tentazione della “normalità” e i pruriti di ribellione antisistemica, un po’ recalcitrante ad accettare l’etichetta che le viene affibbiata e un po’ propensa a farsene scudo, da un lato orgogliosa di abbattere idoli a suon di vocanti proclamazioni di principio, dall’altro indisponibile a pagare il conto di questa iconoclastia e perciò lamentosa di fronte ad ogni emarginazione.

Che cosa abbia a che vedere con questa destra Alain de Benoist è presto detto: quasi niente. È vero – né l’interessato lo ha mai negato: è da ambienti nazionalisti, di destra radicale, che la sua attività davvero infaticabile di animatore culturale ha preso le mosse, ma si tratta di vicende risalenti a più di quarant’anni fa, ed è nel microcosmo dei delusi e degli inquieti che gravitavano attorno a quello stesso ambiente che il fondatore di riviste come **Nouvelle École**, **Éléments** e **Krisis** ha trovato la maggior parte dei suoi lettori. Ma la sua è stata un’azione culturale di costante rottura con i tic e i tabù che in quei paraggi si erano radicati; è stata una costante discussione critica dei luoghi comuni che vi predominavano, e il segno dell’eresia l’ha segnata infinitamente più di qualsiasi concessione a un’ipotetica ortodossia; al punto che qualunque onesto studioso del pensiero politico – e, più in generale, delle idee – ignaro del retroterra “evenemenziale” dell’uomo, cioè dei suoi trascorsi giovanili, faticherebbe ad incasellare la sua produzione in una delle nicchie in cui viene usualmente suddiviso lo spazio politico-ideologico.

C’è dunque qualcosa di apparentemente stupefacente nel constatare come, da decenni, di Alain de Benoist in molti ambienti si voglia vedere il volto di “intellettuale di destra”, che pure un’inesausta serie di dissensi, di critiche e di distinguo ha reso pressoché irricosicibile, mentre se ne celano con ostinazione le sembianze più autentiche di promotore di una linea di riflessione – di quello che in varie occasioni abbiamo definito un “movimento di idee” – che non solo punta all’invalidazione del binomio sinistra/destra come criterio attendibile di descrizione e riconoscimento delle linee significative di antagonismo socioculturale della nostra epoca, ma promuove di fatto una sintesi di opinioni e atteggiamenti verso la realtà che trova in alcune correnti “di sinistra” più elementi di quanti non ne attinga da filoni “di destra”.

A dire il vero, alcuni questo dato di fatto lo hanno riconosciuto, e non è un caso che, fra quanti hanno proceduto a una rimozione dell’ostracismo decretato nei confronti di de Benoist vi siano studiosi in nessun modo riconducibili all’area di destra, primi fra tutti Danilo Zolo, che ha prefato il denso saggio dedicato da Pierre-André Taguieff al suo itinerario intellettuale (**Sulla Nuova Destra**, Vallecchi), e Pietro Barcellona, che lo ha più volte fatto partecipare a convegni accademici sul tema dei “diritti umani”, ed interessati a ciò che l’autore francese pensa e scrive e non ai presunti secondi fini che lo animerebbero (è il caso del filosofo del diritto Agostino Carrino, che ha voluto l’uscita per le edizioni Guida della raccolta di saggi **Identità e comunità**). Il problema è che, per molti altri, il de Benoist che conta è ancora oggi l’immaginario promotore di una “cultura della destra” dai toni estremi e dalle ambizioni egemoniche, a seconda dei casi descritto come il sulfureo burattinaio occulto di un’estrema destra populista e xenofoba, a cui uso e consumo avrebbe teorizzato il cosiddetto “razzismo differenzialista”, oppure come l’osannato messia finalmente comparso per offrire al composito aggregato di conservatori, nostalgici, reazionari e ribelli che rivendica il nome di destra il viatico di un pensiero “forte”. Attorno a questo profilo di fantasia – di cui abbiamo mostrato l’inconsistenza nel dossier del numero 253 di “Diorama”, intitolato appunto *Destre immaginarie* – si accapigliano, in una discussione internazionale tanto caotica quanto torrenziale, fatta ormai di un numero incalcolabile di articoli e saggi, i denigratori e gli apologeti. Ed è grazie ad esso che fioccano le scomuniche “progressiste” e le beatificazioni di opposto segno, le citazioni malevole in ogni libro sull’estrema destra (sempre “minacciosa” e “risorgente”) e gli inviti a corsi di formazione e convegni di sindaci postfascisti, circoli di Azione Giovani o associazioni leghiste (che i cacciatori di fantasmi e trame si affrettano ad

annotare sul taccuino per dimostrare l'esistenza delle destre eterne, plurali, pagane e via discorrendo).

Ora, a noi pare che il ritorno sul proscenio di un pensatore a cui pure siamo legati e riconoscenti, e di cui ci guardiamo bene dal disconoscere le profonde affinità con le tesi che su queste colonne da sempre difendiamo, rischi di vanificare i suoi potenziali benefici effetti se avviene in un'atmosfera di confusione e ambiguità come quella che lo va avvolgendo. Beninteso: lungi da noi la ridicola intenzione – che a destra e a sinistra è spesso coltivata e attuata – di dettare regole per una “retta lettura” delle idee di questo o di altri pensatori: l'opera di Alain de Benoist sa indicare da sola la direzione di marcia del proprio autore. E neppure invitiamo a stracciarsi le vesti se a pubblicarne questo o quel volume sono editori che la connotazione politica a destra la posseggono e magari la ostentano: è dura fare gli schizzinosi quando altrove le porte rimangono sbarrate e, peggio, quando si socchiudono non producono gli effetti desiderati (**L'Impero interiore** pubblicato da Ponte alle Grazie, a lungo l'unico esempio di libro debenoistiano con editore non “di area”, è stato accolto con così poco entusiasmo dal pubblico degli *aficionados* da rischiare l'invio al macero di quasi la metà della tiratura di duemile copie, strappata a tale destino proprio da “Diorama”, che faticosamente ne sta curando la diffusione attraverso le sue offerte di abbonamento). Quello che vogliamo è evitare che si compia, ai danni di un autore importante, che ne ha già subite troppe, l'ennesima operazione mistificante, destinata ad offuscare la limpidezza del suo pensiero con l'imposizione di etichette improprie e ingombranti.

Alain de Benoist non è *ascrivibile alla destra*, e men che meno a questa o quella delle molte destre che attualmente popolano l'orizzonte politico dei paesi europei. Non è l'ideatore di versioni mimetiche o eufemistiche del razzismo o della xenofobia, che da decenni critica sistematicamente. Non è lo sdoganatore di tentazioni autoritarie e totalitarie, sulle quali ha pronunciato condanne senza appello. Non è il raffinato filosofo da citare senza averlo letto per verniciare con una patina di rispettabilità la pochezza intellettuale di ambienti il cui radicalismo gareggia in intensità con la cecità delle analisi e la mancanza di realismo. Non è il *maître à penser* buono per tutte le stagioni dal contesto delle cui riflessioni si possono estrapolare arbitrariamente temi fondamentali – la valorizzazione delle differenze, l'attenzione all'identità o alla comunità, il federalismo, il diritto dei popoli, l'opposizione al mercantilismo e all'occidentalismo, e la lista potrebbe essere lunga – per fingere di farli propri in perfetta incoerenza con le posizioni pubblicamente assunte dai partiti, movimenti, associazioni, conventicole o sette in cui si milita, che quegli stessi temi affrontano in modi opposti.

Lo dite voi – ci verrà replicato, ricordandoci non la pensano così né i Caldiron, i Germinario, i Luverà, i Griffin e i molti altri che da sinistra continuano ad incoronare Alain de Benoist come il campione ideologico delle destre più radicali sparse per il continente o per il pianeta, né i numerosi apologeti che ne fanno, nel mondo ex, post e neo fascista l'uomo giusto nel posto giusto per poter proclamare “anche noi abbiamo una cultura!”. No, non lo diciamo soltanto noi. Lo dice anche e soprattutto lui, e non da oggi, anche se gli appartenenti all'una e all'altra delle categorie or ora citate fanno a gara, per evidenti motivi, nel non ascoltarlo. Costoro continueranno anzi a fare i sordi di fronte a qualunque smentita.

Eppure, fare chiarezza su questo punto è necessario: a beneficio di quanti alle idee guardano come a fonti indispensabili di senso per la propria personalità e per le proprie azioni, non come a strumenti grazie ai quali lucrare consensi e/o rendite di posizione.

Per questo motivo abbiamo raccolto, nel dossier che segue, una serie di documenti essenziali per dirimere gli equivoci che attorno ad Alain de Benoist si sono venuti addensando: testi che, per alcuni fra coloro che ci leggono, potrebbero – noi lo speriamo – trasformarsi in stimoli ad iniziare o proseguire la lettura dell'opera di questo pensatore fuori dal comune. Apre il dossier un'intervista che Alain de Benoist ha rilasciato al direttore del bimestrale “*Éléments*”, di cui è uno dei fondatori ed animatori, proprio per ribadire la propria sostanziale estraneità ad una destra che non ha mai smesso di criticare, e nel contempo per indicare alcuni tratti in essa presenti che, viceversa, considera degni di stima. Seguono la dura replica rivoltagli, sulle colonne della stessa rivista (n. 119), da Dominique Venner, che del giovane de Benoist fu, negli anni Sessanta, sodale e ispiratore in alcuni tentativi culturali (le riviste “*Europe-Action*” e “*Cahiers Universitaires*”) e politici (il *Rel*, *Rassemblement Européen des Libertés*) di svecchiare gli ambienti della destra radicale transalpina, e la relativa controreplica. A chiudere questa sezione è un ampio estratto – la parte iniziale – della densa introduzione che Alain de Benoist ha voluto premettere alla nuova edizione del suo celebre libro **Vu de droite**, realizzata venticinque anni dopo la precedente, che risaliva al 1977 ed era stata coronata dal prestigioso premio di saggistica dell'Académie Française. La versione integrale di questo testo introduttivo sarà compresa nella ripubblicazione integrale del volume in traduzione italiana, di prossima uscita per i tipi delle edizioni Settimo Sigillo.

Pur consapevoli che queste pagine non basteranno ad arginare gli sforzi di quanti hanno interesse a che l'equivoco attorno al de Benoist “intellettuale di destra”, o addirittura “punta di diamante della cultura di destra” si mantenga, le offriamo alla lettura anche come ennesima chiave di lettura dell'impegno che da lungo tempo conduciamo per sottrarre il dibattito delle idee all'atrofia che la passione per l'applicazione delle etichette e per il gioco delle appartenenze gli hanno causato.

Marco Tarchi

Nel 2002 le edizioni Le Labyrinthe di Parigi hanno ristampato il volume di Alain de Benoist **Vu de droite** (pp. XXVII+648, 42, 69 euro), esaurito da tempo sia nell'edizione originale sia in quella italiana (**Visto da destra**, Akropolis 1981). La ripubblicazione presenta una sola ma importante novità: una prefazione appositamente scritta dall'autore per situare il percorso della sua riflessione ad un quarto di secolo dall'ideazione del volume (che raccoglieva saggi ed articoli composti nel decennio precedente). In un momento in cui la figura di de Benoist va assumendo in Italia un rilievo massmediatico più definito (un passaggio televisivo alla trasmissione “L'infedele” della rete La 7, citazioni, commenti e interviste in alcuni dei maggiori quotidiani e settimanali in occasione di convegni e incontri ai quali ha partecipato, l'uscita in libreria di un libro interamente dedicato al suo pensiero) e si va diffondendo la congettura infondata ma autorevolmente avallata – addirittura in un editoriale del direttore Ezio Mauro su “La Repubblica” – che le idee debenoistiane siano nientemeno che il “collante ideologico” della compagine governativa italiana guidata da Berlusconi, ci pare opportuno proporre al pubblico italiano una

parte significativa – quella iniziale - dello scritto che de Benoist ha voluto premettere alla riproposizione della sua opera più nota.

La prima edizione di **Vu de droite** è comparsa nel 1977, cioè venticinque anni orsono. Nel corso dei due anni successivi, il libro ha conosciuto cinque ristampe successive, per una tiratura complessiva di circa 25.000 copie. È stato tradotto in italiano e in portoghese nel 1981, in tedesco nel 1983-84, in rumeno nel 1998. Inoltre, nel 1978 ha ricevuto il Gran Premio di Saggistica dell'Académie Française, in circostanze che ho avuto occasione di raccontare in altra sede. L'opera era allora composta da un'abbondante centinaia di articoli, quasi tutti usciti originariamente sul settimanale "Valeurs actuelles" e sul mensile "Le spectacle du monde", ma la cui sostanza era stata largamente rimaneggiata e aumentata. Gli articoli erano raggruppati in alcune grandi sezioni, destinate a facilitarne la lettura. Il sottotitolo, "Antologia critica delle idee contemporanee", esprimeva bene l'intenzione che aveva presieduto alla sua redazione: tracciare un quadro del paesaggio intellettuale e culturale del momento, stendere un bilancio, segnalare tendenze, aprire piste e offrire punti di riferimento per aiutare (e incitare) il lavoro del pensiero in un mondo che stava già notevolmente cambiando.

L'autore è ovviamente collocato in una posizione inadatta a valutare le cause del successo, relativo ma certo, che questo libro ha conosciuto. Ma quel che soprattutto colpisce oggi è l'ampiezza dell'eco ottenuta all'epoca da quella produzione di una casa editrice, nella fattispecie le éditions Copernic, che occupava una posizione marginale. Il fatto di pubblicare un libro che all'apparenza segnalava un colore "di destra" non era di ostacolo alla pubblicazione di numerose recensioni nella grande stampa. Le testimonianze e gli estratti di resoconti critici pubblicate in appendice a questa riedizione stanno a dimostrarlo. Un quarto di secolo più tardi, la tendenza si è bruscamente invertita. L'ascesa del "pensiero unico", strumentalizzata da coloro di cui poteva meglio servire gli interessi, ha fatto il suo corso. Io ne sono stato solo una delle molte vittime. Gli attacchi sleali e i processi alle intenzioni hanno a poco a poco creato una zona di ostracismo e di proscrizione che è andata sempre più estendendosi, allargandosi regolarmente a cerchi concentrici. Numerosi autori pubblicati negli anni Settanta dai maggiori editori sono oggi destinati all'editoria marginale. Numerosi scrittori e intellettuali, di cui un certo quotidiano della sera ("Le Monde", *ndt*) accoglieva volentieri le tribune libere, vengono ormai pregati di andarsi ad esprimere altrove. I cataloghi delle grandi case editrici sono stati epurati per soddisfare le esigenze del "politicamente corretto". Il conformismo, la pigrizia intellettuale, l'assenza di curiosità hanno fatto il resto.

Il titolo del libro è stato causa di molti equivoci. Due anni dopo, durante l'estate del 1979, una vasta campagna di stampa avrebbe peraltro gettato le basi della notorietà della "Nuova Destra" su scala internazionale. L'espressione era nell'aria già da qualche tempo. Eppure, dopo aver lungamente esitato sulla scelta del titolo, mi ero sforzato di dissipare subito quegli equivoci. Scrivevo sin dalla prima pagina: "Per il momento, le idee che quest'opera difende stanno a destra; non sono necessariamente di destra. Potrei anzi immaginare benissimo situazioni nelle quali potrebbero stare a sinistra. Non sarebbero state le idee a cambiare, ma il paesaggio ad evolvere". Esprimevo poi l'auspicio che "si giunga ad essere nel contempo e la destra e la sinistra". Era un modo per fissare un momento preciso. A quanto sembra, non se ne è tenuto il minimo conto. Ma il fatto è che all'epoca la "destra" era sul punto di diventare di moda. Alcuni uomini politici che fino a quel momento si erano limitati a dire che non erano "di sinistra" cominciarono a confessarsi "di destra" senza complessi. Le idee del Maggio 1968 venivano già più o meno relegate in secondo piano, a torto o a ragione, da persone che se ne erano fatte dieci anni prima i calorosi araldi. In un libro che ebbe una certa notorietà due giornalisti di talento, André Harris e Alain de Sédouy, non esitavano a chiedersi: "Chi non è di destra?". E in effetti la destra la si sarebbe vista risorgere nel corso dei decenni seguenti, in due diverse forme: la variante neoliberale, simboleggiata dall'era di Ronald Reagan e Margaret Thatcher, e la variante nazionalpopulista, illustrata da vari tribuni dal verbo sonoro e dalle idee corte. Quelle due varianti, che nell'epoca dei Berlusconi e degli Haider tendono a fondersi, non corrispondevano in niente all'idea che mi facevo nel 1977 di una "destra" in sintonia con le realtà di una nascente postmodernità. Aspiravo a veder nascere un movimento di pensiero (e di azione) che difendesse la causa dei popoli, il diritto alla differenza, la democrazia partecipativa e il primato dei valori di gratuità sui valori mercantili. Ho visto rinascere la destra all'insegna della logica del profitto e del principio di esclusione. Oggi che stiamo assistendo alla completa obsolescenza dello spartiacque destra-sinistra, non rimpiango di essermene tenuto in disparte.

* * *

Una delle frasi dell'introduzione di **Visto da destra** che è stata in seguito più frequentemente citata era questa: "Chiamo qui di destra, per pura convenzione, l'atteggiamento che consiste nel considerare la diversità del mondo e, di conseguenza, le disegualianze relative che ne sono necessariamente il prodotto, come un bene, e l'omogeneizzazione progressiva del mondo, istigata e realizzata dal discorso bimillenario dell'ideologia egualitaria, come un male". Quella frase riassumeva allora il mio modo di vedere, e ancora oggi mi ci riconosco abbastanza bene. Anche quella professione di fede "anti-egualitaria", che mescolava le nozioni contigue ma distinte di diversità e di ineguaglianza, di omogeneizzazione e di eguaglianza, era tuttavia un po' equivoca. Il rischio evidente, facendo della lotta contro l'egualitarismo l'obiettivo principale, era di dare l'impressione di legittimare alcune pratiche di esclusione (in nome della presunta inferiorità di questo o quel gruppo) o alcune prassi elitiste liberali (l'ineguaglianza delle condizioni come giusto risultato delle disegualianze di natura, la giustizia sociale come "illusione"). Vorrei approfittare di questa riedizione per riprendere più in dettaglio questa complessa problematica.

L'eguaglianza fra A e B (A=B) significa o che A è simile o identica a B, cioè che non ne differisce, oppure che esse sono equivalenti secondo un criterio preciso e un rapporto determinato. Si tratta allora di precisare quel criterio o di identificare quel rapporto. Scrive Julien Freund: "Se vi è eguaglianza solo in un determinato rapporto, gli stessi esseri e le stesse cose possono essere differenti o diseguali in altri rapporti". Ne risulta che l'eguaglianza non è mai un dato assoluto, non designa un rapporto in sé, ma dipende da una convenzione, nella fattispecie dal criterio stabilito o dal rapporto scelto. Se la si enuncia come un principio autosufficiente, è vuota di contenuto, perché eguaglianza e disegualianza esistono solo in un determinato contesto e in relazione a fattori che consentono di porle e considerarle concretamente. I concetti di eguaglianza ed ineguaglianza sono dunque sempre relativi e, per definizioni, non vanno mai esenti dall'arbitrarietà.

È significativo che abitualmente le disegualianze, al plurale, vengano opposte all'eguaglianza, al singolare. Attraverso l'unicità del concetto, la nozione di eguaglianza tende spontaneamente all'omogeneo, cioè all'unico. Eppure, questa unità concettuale non ha il suo corrispettivo in un'identità delle forme empiriche che evoca. Le forme di eguaglianza non sono eguali fra loro. Inoltre, nella misura in cui se ne fa un valore assoluto, la nozione di eguaglianza diventa contraddittoria. Un valore unico non esiste, perché un valore vale esclusivamente in rapporto ad altri che non valgono (o che valgono meno). Il valorizzare implica dunque necessariamente il gerarchizzare, cosa che facciamo ogni volta che poniamo l'eguaglianza quale valore supremo; ma gerarchizzando si viola già il principio di eguaglianza, che contraddice qualunque idea di gerarchia. (È l'equivalente della contraddizione in cui si trovano a porsi i pacifisti costretti a fare la guerra a chi non condivide il loro punto di vista). "L'egualitarismo", aggiunge Julien Freund, "nega teoricamente una gerarchia che in pratica implica. Concede infatti una superiorità e un valore esclusivo all'eguaglianza in tutte le sue forme, e di conseguenza riduce al rango di valori inferiori tutte le relazioni che non sono eguali [...] Di conseguenza, giudica la realtà secondo l'ordine dell'inferiore e del superiore, ovvero

include praticamente nel suo concetto una gerarchia che pretende di negare e di condannare in teoria”.

Quando intende rimarcare un'equivalenza, la stessa nozione di valore è ambigua. Quando si dice che due cose sono equivalenti, non si dice che sono la stessa cosa, ma che valgono l'una quanto l'altra malgrado ciò che le distingue. Tuttavia, il solo fatto di porre l'accento su ciò che le rende simili, per quanto dissimili possano essere per altri versi, ha l'effetto di far passare la loro dissomiglianza in secondo piano. Due cose che “si equivalgono” valgono la stessa cosa. È facile trarne la conclusione che, essendo ciò che esse valgono, sono lo stesso.

L'eguaglianza matematica o algebrica, a differenza dell'eguaglianza proporzionale, contiene dunque in sé un principio di indifferenziazione. Applicata agli esseri umani, significa che non esiste tra di essi alcuna differenza tale da far sì che tale diversità possa essere considerata in grado di relativizzare ciò in base a cui essi non differiscono. Intesa in questa maniera, l'eguaglianza porta a mettere fuori gioco quella parte di incommensurabile che specifica il soggetto umano. L'eguaglianza astratta è però anche una nozione fondamentalmente economica, perché solo sul terreno economico, in relazione a quell'equivalente universale che è il denaro, essa può essere stabilita, misurata e verificata. L'economia è, insieme alla filosofia morale (a per altre ragioni), l'ambito prediletto nel quale può essere apprezzata l'eguaglianza, perché la sua unità di conto, l'unità monetaria, è per definizione intercambiabile. Un franco o un euro valgono qualunque franco o qualunque euro. Solo la quantità varia, solo la quantità specifica. L'eguaglianza politica o giuridica è tutt'altra cosa. Quanto all'eguaglianza che non è né economica, né politica, né giuridica, essa non si presta ad alcuna definizione precisa. Ogni dottrina che ad essa si richiama è una metafisica.

Nell'epoca della modernità, l'emancipazione umana è stata a lungo associata al desiderio di eguaglianza più che alla libertà. Dal momento che la diseguaglianza veniva considerata una struttura oppressiva a priori (ciò che in effetti spesso è stata), la libertà era in un certo senso destinata a negarsi da sé nella misura in cui consentendo, o addirittura aggravando, le diseguaglianze, finiva col ricreare oppressione. A tal punto che taluni autori, come Norberto Bobbio, hanno potuto vedere nell'ideale di eguaglianza l'operatore essenziale dello spartiacque destra-sinistra. “L'egualitario parte dalla convinzione che la maggior parte delle diseguaglianze che lo indignano, e vorrebbe far sparire, sono sociali e, in quanto tali, eliminabili; l'inegualitario, invece, parte dalla convinzione opposta, che siano naturali e, in quanto tali, ineliminabili”.

È ancora vero oggi? A me pare che nell'opinione pubblica, di tutte le tendenze, si sia più consapevoli, ormai, che l'eguaglianza delle condizioni non è necessariamente possibile, né necessariamente desiderabile. La convinzione che tutte le ineguaglianze siano di origine sociale è sempre meno diffusa. Viceversa, si può benissimo ritenere che troppo forti diseguaglianze di redditi siano politicamente e socialmente insopportabili senza per questo credere all'eguaglianza naturale degli individui. (L'affermazione secondo cui l'eccessiva ricchezza distrugge la virtù è d'altronde un luogo comune del pensiero classico). Si comprende inoltre che la massificazione e l'uniformazione culturale condotte in nome dell'eguaglianza e sotto le sembianze della “democratizzazione” sono servite più spesso agli interessi delle grandi aziende che agli ideali della democrazia. Si mira all'eguaglianza delle opportunità più frequentemente che a quella dei risultati. Si tende a tracciare una distinzione tra ineguaglianze giuste e ingiuste, tollerabili e intollerabili, il che equivale ad ammettere che la diseguaglianza in sé, né più né meno dell'eguaglianza, non vuol dire più niente.

Più che sull'eguaglianza, l'accento viene posto adesso sull'equità, che non consiste nel dare a tutti la medesima cosa, ma a far sì che ognuno ottenga quanto più possibile ciò che gli spetta. Anche in materia economica, la sinistra, piuttosto che aspirare all'eguaglianza in sé, ricerca la massimizzazione sostenibile del minimo (*maximin*), vale a dire una ripartizione o una ridistribuzione che attribuisce quanto più è possibile a coloro che possiedono meno, pur tenendo conto, nel loro stesso interesse, dell'effetto positivo che talune disparità economiche possono avere sull'incitamento a investire o a risparmiare. John Rawls è stato uno dei primi a presentare in una forma sistematica – ma, va detto, in un'ottica essenzialmente procedurale – un fondamento teorico per la subordinazione dell'esigenza di eguaglianza a quella di equità. “L'equità”, scrive Julien Freund, “è la forma di giustizia che accetta in partenza la pluralità delle attività umane, la pluralità dei fini e delle aspirazioni, la pluralità degli interessi e delle idee, e che si sforza di procedere per via di compensazione nel gioco ineguale delle reciprocità”.

Quanto all'eguaglianza democratica, così mal compresa, per ragioni diverse, a destra come a sinistra, bisogna interpretarla in primo luogo come una nozione intrinsecamente politica. La democrazia implica l'eguaglianza politica dei cittadini, assolutamente non la loro eguaglianza “naturale”. Come fa notare Carl Schmitt, “L'eguaglianza di tutto ciò “che porta un volto umano” non è in grado di fondare né uno Stato né una forma politica né una forma di governo. Da essa non si possono ricavare distinzioni e delimitazioni specifiche [...] Dal fatto che tutti gli uomini sono uomini non si può desumere alcunché di specifico né dal punto di vista religioso né da quello morale né da quello politico né da quello economico [...] L'idea della eguaglianza umana non contiene né un criterio giuridico né uno politico né uno economico. [...] Un'eguaglianza che non abbia nessun altro contenuto che l'eguaglianza di per sé comune a tutti gli uomini, sarebbe un'eguaglianza non-politica, poiché le manca il concetto correlativo di una possibile ineguaglianza. Ogni eguaglianza acquista la sua importanza ed il suo significato per la correlazione di una possibile ineguaglianza. Essa è tanto più intensa quanto più grande è l'ineguaglianza nei confronti di quelli che non fanno parte degli eguali. Un'eguaglianza senza la possibilità di una ineguaglianza, un'eguaglianza che si abbia di per sé e non si possa in alcun modo perdere, è priva di valore e indifferente”.

Come ogni nozione politica, l'eguaglianza democratica si riferisce alla possibilità di una distinzione. Sancisce una comune appartenenza a un'entità politica precisa. I cittadini di un paese democratico godono di diritti politici eguali, non perché le loro competenze sono le stesse, ma perché sono egualmente cittadini del loro paese. Analogamente, il suffragio universale non è la sanzione di un'eguaglianza intrinseca degli elettori (un uomo, un voto). Non ha quindi lo scopo di pronunciarsi sulla verità. È la conseguenza logica del fatto che gli elettori sono anche cittadini, e ha il compito di esprimerne le preferenze e di permettere di constatarne il consenso o il disaccordo. L'eguaglianza politica, condizione di tutte le altre (in democrazia, il popolo rappresenta il potere costitutivo), non ha dunque nulla di astratto, è massimamente sostanziale. Già fra i Greci l'*isonomia* non significa che i cittadini siano eguali per natura o per competenze, e neppure che la legge debba essere eguale per tutti, ma che tutti possiedono gli stessi titoli per partecipare alla vita pubblica. L'eguaglianza democratica implica quindi un'appartenenza comune e contribuisce perciò a definire un'identità. Questo termine “identità” rimanda nel contempo a quel che la distingue, la singolarità, e a quel che permette a coloro che condividono tale singolarità di identificarsi. Carl Schmitt afferma: “Con la parola “identità” è indicata l'effettività dell'unità politica del popolo a differenza di tutte le eguaglianze normative, schematiche o fittizie”.

La prima conseguenza che ne risulta è che “il concetto essenziale della democrazia è il popolo e non l'umanità. Se la democrazia deve essere innanzitutto una forma politica, esiste solo una democrazia del popolo e non dell'umanità”. La seconda conseguenza è che il corollario dell'eguaglianza dei cittadini risiede nella loro non-eguaglianza con chi cittadino non è. Scrive ancora Schmitt. “La democrazia politica non può perciò basarsi sull'assenza di distinzione fra gli uomini, ma solo sull'appartenenza ad un determinato popolo, dove questa appartenenza a un popolo può essere determinata da momenti assai diversi (idea di razza comune, fede, destino comune e tradizione). L'eguaglianza che fa parte dell'essenza della democrazia si rivolge quindi solo all'interno e non all'esterno: entro una comunità statale democratica tutti i cittadini sono eguali. Per la trattazione politica e giuspubblicistica ne consegue: chi non è cittadino, non entra in considerazione riguardo a questa eguaglianza democratica”. Per questo “le conseguenze dell'omogeneità democratica dimostrano il contrasto della democrazia in quanto principio politico-formale rispetto alle idee liberali di libertà ed eguaglianza del singolo con ogni altro uomo. Con il riconoscimento conseguente

della generale uguaglianza umana sul terreno della vita pubblica e del diritto pubblico uno Stato democratico si priverebbe della sua sostanza”.

Sarebbe dunque un grave errore contrapporre all'uguaglianza astratta un semplice principio di ineguaglianza. L'ineguaglianza non è il contrario dell'uguaglianza, bensì il suo corollario: l'una ha senso solo attraverso l'altra. Il contrario dell'uguaglianza è l'incommensurabile. Inoltre, così come si può essere uguali o diseguali solo in un determinato rapporto, non esistono uguali o diseguali in sé. Una società in cui regnasse esclusivamente l'ineguaglianza sarebbe altrettanto impensabile, ed invivibile, quanto una società in cui vi fosse soltanto eguaglianza. Ogni società comporta e non può che comportare nel contempo alcune relazioni gerarchiche e alcune relazioni egualitarie, entrambe necessarie al suo buon funzionamento. Come scrive Julien Freund, “l'uguaglianza è una delle configurazioni normali delle relazioni sociali, allo stesso titolo della gerarchia. L'egualitarismo, invece, considera l'insieme di tali relazioni sotto l'aspetto esclusivo o predominante dell'uguaglianza”. E Freund aggiunge: “L'egualitarismo è la dottrina ideologica che cerca di far credere che esisterebbe un rapporto unico e universale capace di sussumere i diversi rapporti di eguaglianza che generano una pluralità di eguaglianze [...] Un rapporto unico, esclusivo e universale implicherebbe l'esistenza di un punto di vista che sarebbe la ragione di tutti i punti di vista. Orbene: l'idea di un punto di vista unico, esclusivo e universale è in contraddizione con il concetto stesso di punto di vista”. Quel che vi è di meglio nell'uguaglianza si chiama infatti reciprocità: mutua assistenza, solidarietà concreta, sistema di doni e controdoni. Eguaglianza ed ineguaglianza si fondono, in un certo senso, nella reciprocità.

* * *

Scrivono il sociologo Paul Yonnet: “Ritengo che la storia del mondo e delle società possa essere integralmente interpretata sulla base di due grandi principi: il principio di egualizzazione e quello di differenziazione (ovvero la tendenza alla somiglianza e la tendenza allo scostamento), fra i quali si annodano sempre relazioni di riequilibrio, di compensazione (vere, false, simboliche o reali) oppure di consolazione”. Condivido questo punto di vista, ed è il motivo per cui penso che, dietro la retorica egualitaria, si debba in realtà leggere qualcosa d'altro: la crescita dell'aspirazione all'omogeneità, al riassorbimento delle differenze, la crescita di quella che potremmo chiamare l'ideologia del Medesimo.

L'ideologia del Medesimo si spiega a partire da ciò che vi è di comune a tutti gli uomini. Si spiega tenendo conto solamente di ciò che è loro comune e interpretandolo come il Medesimo. In assenza di un preciso criterio che permetta di valutarla concretamente, l'uguaglianza non è che un altro nome del Medesimo. L'ideologia del Medesimo considera dunque l'uguaglianza umana universale un'uguaglianza in sé, sconnessa da ogni elemento concreto che permetta appunto di constatare o mettere in discussione questa eguaglianza. È un'ideologia allergica a tutto ciò che specifica, che interpreta ogni distinzione come qualcosa di profondamente svalutante, che considera le differenze contingenti, transitorie, inessenziali o secondarie. Il suo motore è l'idea di Unico. L'unico è ciò che non sopporta l'Altro e intende ricondurre tutto all'unità: Dio unico, civiltà unica, pensiero unico. L'ideologia del Medesimo rimane oggi ampiamente dominante. È, nel contempo, la norma fondamentale (nel senso della *Grundnorm* kelseniana) da cui discendono tutte le altre e la norma unica di un'epoca senza norme che non vuole conoscerne nessun'altra.

Questa ideologia pretende di essere insieme descrittiva e normativa, giacché considera la fondamentale identità di tutti gli uomini sia un fatto acquisito sia un obiettivo desiderabile e realizzabile – senza mai (o raramente) interrogarsi sull'origine di questo scarto tra ciò che già esiste e la realtà a venire. In questo modo essa sembra procedere dall'essere al dover essere. Ma in realtà è sulla base della propria normatività, della propria concezione del dover essere, che essa postula un essere unitario immaginario, semplice riflesso della mentalità che la ispira.

Nella misura in cui afferma la fondamentale identità degli individui, l'ideologia del Medesimo si scontra, ovviamente, con tutto ciò che, nella vita concreta, li differenzia. Deve pertanto spiegare che le differenze sono solo specificazioni secondarie, fondamentalmente insignificanti. Gli uomini possono sì differire in apparenza, ma ciò non toglie che siano identici. Anche essenza ed esistenza sono disgiunte, come lo sono l'anima e il corpo, lo spirito e la materia, e anche i diritti (considerati attributi della “natura umana”) e i doveri (che si esercitano esclusivamente all'interno di una relazione sociale, in un contesto preciso). L'esistenza concreta non è che un travestimento fallace, che impedisce di scorgere l'essenziale. Se ne deduce che l'ideologia del Medesimo non è unitaria nel suo postulato. Erede del mito della caverna platonico nonché della distinzione teologica tra l'essere creato e l'essere increato, essa è di struttura e di ispirazione dualistica, nel senso che non può porre la prospettiva del Medesimo se non appoggiandosi a qualcosa che sia estraneo alla diversità o la trascenda.

Per sradicare la diversità, per ricondurre l'umanità all'unità politica e sociale, l'ideologia del Medesimo ha nella maggior parte dei casi fatto ricorso, nelle sue formulazioni profane, alle teorie che collocano la causa di quelle distinzioni che essa considera un male transitorio nella sovrastruttura sociale, negli effetti del dominio, nell'influenza dell'educazione o dell'ambiente. (Si noti, incidentalmente, che le teorie in questione identificano alcune cause immediate dello stato di fatto che deplorano, senza mai però interrogarsi sulle cause di tali cause, vale a dire sulla loro origine prima, né sulle ragioni per cui risorgono incessantemente). Il male (*fons et origo malorum*) viene così collocato al di fuori dell'uomo, come se l'esteriore non fosse prima di tutto il prodotto dell'interiore. Modificando le cause esterne, si potrebbe trasformare il foro interiore dell'uomo, oppure farne risaltare la vera “natura”. Per riuscirci, si ricorre a volte a metodi autoritari e coercitivi, altre volte invece al “dialogo” e al “richiamo alla ragione”, senza peraltro ottenere risultati migliori in un caso che nell'altro – essendo il fallimento sempre attribuito non a un errore nei postulati di partenza ma al carattere ancora insufficiente dei mezzi adoperati. L'idea soggiacente è quella di una società pacificata o perfetta, o quantomeno di una società che diventerebbe “giusta” nel momento stesso in cui si fossero fatte scomparire tutte le contingenze esteriori che impediscono l'avvento del Medesimo.

L'ideologia del Medesimo è stata in un primo momento formulata sul piano teologico. Fa la sua comparsa in Occidente con l'idea cristiana secondo la quale tutti gli uomini, quali che siano le loro caratteristiche, quale che sia il contesto particolare della loro esistenza, sono titolari di un'anima in eguale relazione con Dio. Tutti gli uomini sono per natura uguali nella dignità di essere stati creati a immagine del Dio unico. Per questa ragione la società cristiana, per questo diversificata sia potuta rimanere nel succedersi delle epoche, si spiega attorno all'ideale dell'Uno del corpo collettivo (e del potere). Da ciò discende la constatazione di Hannah Arendt su “la rappresentazione monoteista di Dio – del Dio ad immagine del quale l'uomo si presume sia stato creato”: “A partire da ciò, solo l'uomo può esistere, non essendo l'uomo null'altro che una ripetizione più o meno riuscita del Medesimo”. Il corollario, che è stato ampiamente sviluppato da sant'Agostino, è quello di un'umanità fondamentalmente unica, tutte le cui componenti sarebbero chiamate ad evolvere nella stessa direzione, realizzando una sempre maggiore convergenza reciproca. È la radice cristiana dell'idea del progresso. Ricondotta sulla terra, attraverso il lento processo di secolarizzazione, questa idea darà vita a quella di una ragione comune a tutti – “una e intera in ciascuno”, dirà Cartesio –, della quale ogni uomo parteciperebbe in ragione della propria umanità. “Grazie alla rappresentazione di una storia mondiale”, scrive ancora Hannah Arendt, “la molteplicità degli uomini è fusa in un individuo umano che viene denominato Umanità”.

Non è questa la sede per esaminare il modo in cui l'ideologia del Medesimo ha generato, in seno alla cultura occidentale, tutte le strategie normative/repressive così ben descritte da Michel Foucault. Limitiamoci a ricordare che lo Stato nazionale, nel corso della sua traiettoria storica, si è preoccupato non tanto di integrare quanto piuttosto di assimilare, cioè di ridurre ulteriormente le differenze uniformando alla società globale. Questa tendenza è stata proseguita e accelerata dalla Rivoluzione del 1789 che,

fedele alla mentalità geometrica, ha decretato la soppressione di tutti i corpi intermedi che l'Antico regime aveva lasciato sussistere. Da quel momento in poi non si vuol più riconoscere null'altro che l'umanità e, parallelamente, una cittadinanza al cui esercizio è concepito sotto forma di partecipazione all'universalità della cosa pubblica. Gli ebrei diventano "cittadini come gli altri", le donne "uomini come gli altri". Ciò che li rende specifici, l'appartenenza a un sesso o a un popolo, viene considerato inesistente o costretto a farsi invisibile scavandosi una nicchia nella sfera privata. Nota Marcel Gauchet: "La forma dell'Uno, scaturita dall'età dell'eteronomia, si imporrà persino alle versioni più radicali dell'autonomia. La promessa per eccellenza di cui il futuro si farà carico sarà quella della restaurazione o dell'instaurazione dell'unità collettiva [...] La domanda motrice delle ideologie, da questo punto di vista, sia riassume così: come produrre l'Uno collettivo che era prodotto dalla religione seguendo vie diverse dalla religione". Le grandi ideologie moderne sogneranno infatti a volte l'unificazione del mondo attraverso il mercato, a volte una società "omogenea" espurgata di ogni negatività sociale "straniera", a volte un'umanità riconciliata con se stessa che abbia finalmente ritrovato ciò che la contraddistingue. L'ideale politico sarà la progressiva cancellazione delle frontiere, che separano arbitrariamente gli uomini: ci si dirà "cittadini del mondo", come se il "mondo" fosse (o potesse essere) un'entità politica.

L'ideologia del Medesimo non ha tuttavia solo gettato le basi teoriche dell'egualitarismo. Ha anche permesso il colonialismo (in nome dei diritti di coloro che più si erano spinti avanti sulla via della convergenza umana a far "progredire" i ritardatari), mentre all'interno degli Stati legittimava la repressione contro ogni sorta di presunti devianti dalle norme "generalmente". Nell'epoca della modernità, questa tendenza all'omogeneità è stata spinta al massimo grado nelle società totalitarie da un potere centrale che si poneva come unico focolaio di legittimità possibile. Nelle società postmoderne occidentali, lo stesso risultato è stato ottenuto dalla mercantizzazione del mondo. Modo di procedere più morbido, ma anche più efficace: il grado di omogeneità delle attuali società occidentali eccede largamente quello delle società totalitarie del secolo scorso.

La visuale universalistica, che tende all'unità, è sempre correlata all'individualismo, che comporta la separazione e la dissociazione. L'ideologia che mira maggiormente all'unificazione del mondo è quindi quella stessa che genera maggiormente la divisione. Questa è la contraddizione più forte dell'ideologia del Medesimo. La visuale universalistica è necessariamente legata all'individualismo, perché non può considerare l'umanità fondamentalmente unica se non concependola come composta di atomi individuali, visti nel modo più astratto possibile, cioè al di fuori di qualunque contesto e di qualunque mediazione. Per questo motivo, essa mira a far scomparire tutto ciò che fa da schermo fra l'individuo e l'umanità: culture popolari, corpi intermedi, modi di vita differenziati. Sulla base di ciò, ci si accorge che differenza e divisione non vanno confuse. L'ideologia del Medesimo estende la propria presa distruggendo le differenze ma anche distruggendo ciò che ordina tali differenze, le strutture agili, a loro volta differenziate, al cui interno esse si collocano. Prendendosi con differenze che sono sempre ordinate organicamente, essa suscita nel contempo lo sbriciolamento e la divisione. In mancanza di un contesto integratore, la febbre dell'Uno sfocia nella dissoluzione del legame sociale.

La crescita dell'individualismo, di cui i liberali si felicitano, ha così generato, con una logica perfetta, l'avvento dello Stato assistenziale, di cui invece essi sono desolati. Più le strutture comunitarie crollavano, più lo Stato doveva farsi carico della sicurezza degli individui. Inversamente, più esso li rendeva sicuri, più li dispensava dall'"intrattenere appartenenze familiari o comunitarie che costituivano precedentemente indispensabili protezioni". Movimento dialettico e circolo vizioso: da un lato, la società differenziata si disfa, dall'altro lo Stato omogeneizzante progredisce di pari passo con l'individualismo. Più individui isolati ci sono, più lo Stato può trattarli in modo uniforme.

Essendo concorrenti e contrapposte, le grandi ideologie moderne, contrapponendosi, hanno ulteriormente aggravato le divisioni, le dissociazioni prodotte dalla diffusione dell'individualismo. Questo risultato paradossale non ha fatto altro che stimolarle nella loro ambizione: dinanzi allo spettro dell'"anarchia", della "dissoluzione sociale", della lotta di classe, della guerra civile o dell'anomia sociale, esse hanno perorato con ancora maggior forza la causa dell'allineamento nel presente e del livellamento in futuro. "Quegli stessi che si accaniscono a mettere in rilievo l'ampiezza e il carattere inespugnabile degli antagonismi che travagliano le società del loro tempo, lo fanno allo scopo di far risaltare per contrasto la promessa di risoluzione delle contraddizioni di cui il futuro è foriero. È tipicamente il caso di Marx. Lo spettacolo delle convulsioni e delle lacerazioni del presente non fa che rafforzare la fede e la speranza nell'unità prossima ventura", fa notare ancora Marcel Gauchet. Il problema sta nel fatto che l'ideologia del Medesimo non può che esigere l'esclusione radicale di ciò che non può essere ridotto al Medesimo. L'alterità irriducibile diventa il nemico prioritario, che bisogna sradicare una volta per tutte. È la molla di tutte le ideologie totalitarie: occorre eliminare quegli "uomini di troppo" che fanno da ostacolo, con la loro stessa esistenza, all'avvento di una società omogenea o di un mondo unificato. Chi parla a nome dell'"umanità" colloca inevitabilmente i suoi avversari al di fuori dell'umanità.

La logica contraddittoria dell'universalismo e dell'individualismo non è l'unica contraddizione che turba l'ideologia del Medesimo. Essa, ad esempio, svolge i propri argomenti a volte partendo dall'idea di "natura umana" – di una "natura umana" ricostruita sulla base dei suoi postulati –, a volte invece affermando che tutte le determinazioni naturali sono secondarie e che l'uomo fa pienamente propria la sua umanità solo quando si affranca da quelle determinazioni contingenti. Si tratta di due affermazioni contraddittorie – e la seconda è in contraddizione anche con l'ideologia scienziata, secondo la quale l'uomo può essere spiegato integralmente come qualunque altro oggetto naturale, cosicché "non c'è niente da sapere sul suo conto che le scienze della natura non possano un giorno svelarci".

Il corollario dell'eguaglianza astratta è il principio di in-differenza. La conseguenza logica è che, se tutti gli uomini si equivalgono, anche tutte le loro opinioni si equivalgono. Da ciò derivano il relativismo contemporaneo e la teoria liberale della neutralità necessaria dello Stato verso tutto ciò che appartiene all'ordine dei valori e delle finalità (la "vita buona" nel senso di Aristotele). Ma questa neutralità non può essere che apparente, perché il solo fatto di scegliere di essere neutrali non ha, in sé, alcunché di neutro. Inoltre, i liberali evidentemente non ammettono che le teorie antiliberali possano avere lo stesso valore delle teorie liberali. Ed è evidente che l'opinione secondo la quale tutte le opinioni si equivalgono non impedisce di mobilitarsi contro certe opinioni, cominciando con quella secondo cui non tutte le opinioni si equivalgono.

Vi è un'evidente contraddizione tra l'omogeneizzazione planetaria e la difesa della causa dei popoli, che implica il riconoscimento e la conservazione della loro pluralità. Non si possono difendere nel contempo l'ideale di un mondo unificato e il diritto dei popoli a disporre di se stessi, poiché niente garantisce che ne disporranno nel senso indicato da tale ideale. Allo stesso modo, non si può difendere il pluralismo come legittimazione e rispetto delle differenze perorando contemporaneamente la causa dell'affermazione di una eguaglianza delle condizioni, che quelle differenze ridurrà. Infine e soprattutto, se sulla terra non vi sono che uomini "come gli altri", a cosa serve proclamare i diritti imprescrittibili dei singoli individui? Come si può esaltare nel contempo ciò che ci rende singolarmente insostituibili e ciò che ci renderebbe virtualmente intercambiabili? Certo, ci si può sempre trarre d'impiccio con formule che ricordano le piroette, come "l'eguaglianza nella differenza". Ma questa espressione non ha alcun senso: essa rimanda una differenza in-differente. Si può sostenere il diritto alla differenza pur pensando che ciò per cui gli uomini hanno a che vedere con il Medesimo è più fondamentalmente costitutivo della loro identità sociale e ciò per cui essi si distinguono gli uni dagli altri. Pietro Barcellona ha assai giustamente parlato di "tragedia dell'eguaglianza" per qualificare il paradosso secondo cui si potrebbe, ricorrendo al concetto di eguaglianza, squalificare ogni forma di gerarchia e nel contempo

garantire “la diversità, il carattere unico degli individui”.

* * *

Così come sarebbe vano contrapporre all’eguaglianza astratta un’ineguaglianza altrettanto astratta, a mio avviso sarebbe errato cercare di contrapporre il nazionalismo o l’etnocentrismo all’ideologia del Medesimo. Storicamente, entrambi hanno infatti realizzato in piccolo ciò che l’ideologia del Medesimo ha realizzato in grande. Entrambi, soprattutto, rimangono rinchiusi all’interno di quella che Heidegger, che la considera la caratteristica più essenziale della modernità, chiama molto appropriatamente la metafisica della soggettività.

Il nazionalismo e l’etnocentrismo pensano il popolo o la nazione come il liberalismo pensa l’individuo: come un essere fondamentalmente “libero”, che trae i propri diritti, come se fossero altrettanti attributi, dalla sua “libertà” illimitata, e che non può avere altri obblighi al di fuori di quelli che gli sono imposti dalla sua volontà, nell’orizzonte dell’azione egoistica e della ricerca del migliore interesse. Anche l’indipendenza alla quale essi aspirano, concepita come una libertà di manovra assoluta, come una posizione nella quale non si dipenderebbe da alcunché e si potrebbe decidere arbitrariamente tutto ciò che si vuole, è ricalcata sull’ideale liberale dell’autonomia degli individui. La lotta universale delle nazioni e dei popoli, in questa ottica, non è altro che una proiezione su scala più ampia della concorrenza interindividuale, in cui il tribunale della storia svolge il ruolo del mercato. Lo stesso dogma della sovranità dello Stato si ricollega a questa metafisica della soggettività, tendendo in ultima analisi al solipsismo, che colloca l’individuo, l’io, al centro del mondo e in quel mondo non vede altro che un oggetto della volontà e della rappresentazione dell’io. L’“io”, qui, è semplicemente rimpiazzato da un “noi”. Un popolo etnocentrico si interessa esclusivamente a se stesso. Giudica gli avvenimenti e le situazioni solo in funzione del buono o del cattivo che può venirgliene. È, evidentemente, la negazione di qualunque giustizia e verità. Ma è altresì il contrario dell’organicismo, giacché il principio stessi dell’organicismo è la solidarietà democratica, la reciprocità sociale, in contrasto con il principio di associazione sulla sola base degli interessi comuni. Così come l’universalismo non è mai altro che un etnocentrismo dilatato sino ai limiti dell’universo, il nazionalismo non è altro che un individualismo collettivo. Nell’un caso e nell’altro, ad essere ignorato è il senso della particolarità e dell’universalità concrete.

L’etnocentrismo si fonda inoltre su una concezione erronea dell’identità. L’identità non è un’essenza, bensì una sostanza che si costruisce tutti i giorni. Non è ciò che non cambia mai, ma ciò che si mantiene nel cambiamento. Infine, è sempre riflessiva, il che significa che la costruzione di sé passa attraverso lo scambio con gli altri. Per questo la difesa delle identità non può avvenire realmente se non sulla base di una comprensione dell’alterità.

Esattamente come l’universalismo, l’etnocentrismo è allergico all’Altro e tende sempre a guardarlo come un essere “di troppo”. L’unica differenza è che l’etnocentrismo è più brutale. Mentre l’universalismo tende a negare l’alterità riconducendo l’Altro al Medesimo, l’etnocentrismo tende a ridurre la diversità sopprimendo l’Altro, o tenendolo radicalmente in disparte. Sia nell’uno che nell’altro modo di procedere, l’alterità viene considerata priva d’interesse e la diversità priva di valore. Viceversa, la concezione positiva dell’alterità consiste nel riconoscere la differenza senza trarne argomenti per assoggettare l’esistenza degli uni ai desideri, agli interessi o alla ragione degli altri. L’oppressione non nega soltanto la libertà dell’oppresso, ma anche quella dell’oppressore. Ciò è quel che intendeva dire Marx quando scriveva che “un popolo che ne opprime un altro non può essere libero”. È nota la dialettica del padrone e dello schiavo: i due ruoli ineluttabilmente si scambiano. Chi ha colonizzato non può stupirsi di essere a sua volta invaso. Chi distrugge l’identità di un altro non rafforza la propria ma la rende ancora più vulnerabile, più minacciata, in un mondo che ha perduto un altro po’ della sua diversità.

È proprio il principio di diversità che è opportuno contrapporre all’ideologia del Medesimo. Un principio trae la propria forza dalla sua stessa generalità. La diversità del mondo costituisce la sua unica vera ricchezza, poiché tale diversità è fondatrice del bene più prezioso: l’identità. I popoli, né più né meno che le persone, non sono intercambiabili. Dire che nessuno possiede in sé più o meno valore di un altro non significa dire che essi sono identici – il Medesimo in guise diverse –, bensì che sono tutti differenti. La tolleranza, se questa parola ha un senso, non consiste nel guardare l’Altro per vedere in lui il Medesimo, ma nel capire ciò che lo costituisce in quanto altro, vale a dire nel cogliere quella che è l’alterità, realtà irriducibile a qualsiasi “comprensione” attraverso una semplice proiezione di sé. Il differenzialismo non vieta di emettere giudizi di valore, né condanna a un relativismo che ignora la verità; ma proibisce di accamparsi mentalmente su una posizione sovraordinata astratta, di porsi come istanza dominante (in quanto “universale” oppure “superiore”) in virtù della quale sarebbe possibile, o addirittura necessario, imporre agli altri popoli un modo di essere che non è il loro. Quando Aristotele definisce come la migliore forma di governo quella in cui tutti i cittadini sono partecipi nel contempo del dominio esercitato e subito, enuncia certamente un principio generale, che va ben al di là delle frontiere della città greca, ma non esclude che altri popoli possano darsi altre leggi.

Non si tratta di cadere in una ingenua visione irenica: le identità possono scontrarsi, le differenze possono affermarsi le une a spese delle altre. In tale occasione, è assolutamente normale difendere prioritariamente la propria appartenenza. Ma sono cose molto diverse il difendere la propria identità da un’affermazione abusiva di sé operata da un altro (colonizzazione, immigrazione di popolamento ecc.) e il considerare che ha valore solamente l’identità alla quale ci si ricollega. Il principio di diversità non viene rimesso in discussione dal primo di questi atteggiamenti, mentre così accade con il secondo.

Non si tratta neppure di passare da un eccesso all’altro privilegiando quel che differisce a tal punto da dimenticare quel che è comune. La differenza è soltanto più importante. Lo è, prima di tutto, perché è essa a specificare, a definire l’identità, a fare di ciascuna persona o di ciascun popolo un essere insostituibile. Lo è, inoltre, perché l’appartenenza all’umanità non è mai immediata, ma, al contrario, sempre mediata: si è umani solo in quanto si appartiene a una delle culture o delle collettività che costituiscono l’umanità. (Ho visto nel corso della mia vita uomini d’ogni sorta, diceva già Joseph de Maistre, ma l’uomo in quanto tale non l’ho mai incontrato). Lo è, infine, perché è a partire dalla singolarità che si può accedere all’universale, e non l’inverso, che consisterebbe nel dedurre da un universale posto a priori un’idea astratta della singolarità. Ogni esistenza concreta si rivela pertanto indissociabile da un particolare contesto, da una o molteplici appartenenze specifiche. Ogni appartenenza è certamente una limitazione, ma è una limitazione che ci libera dagli altri. Il sogno dell’incondizionato non è che un sogno.

“Gli uomini hanno paura del Medesimo, e in ciò è la fonte del razzismo”, ha constatato Jean-Pierre Dupuy, aggiungendo: “Ciò di cui gli uomini hanno paura è l’indifferenziazione, e questo perché l’indifferenziazione è sempre il segno e il prodotto della disintegrazione sociale [...] L’eguaglianza, negatrice per principio delle differenze, è causa di reciproco timore”. Gli uomini hanno in effetti paura del Medesimo, perlomeno – se non più – quanto dell’Altro. Le ideologie dominanti credono in maniera irenica che l’omogeneizzazione del mondo non potrebbe avere che una funzione pacificante perché consentirebbe una migliore “comprensione”. Vediamo invece come, ovunque, essa suscita per reazione irrigidimenti identitari, risvegli irredentismi secolari, generi nazionalismi convulsivi. Inoltre, anche all’interno delle società, l’ideologia del Medesimo generalizza la rivalità mimetica così ben descritta da René Girard, esasperando il desiderio di distinguersi con tanta più forza in quanto vieta la distinzione. Il Medesimo si rivela perciò profondamente polemico. Nella migliore delle ipotesi, generalizza l’indifferenza e la noia. Nella peggiore, comporta reazioni violente e scatena le passioni.

NOTE

Intervista sull’avventura del “Figaro-Magazine”, di prossima pubblicazione per le edizioni de L’Âge d’homme, nel Dossier H

dedicato a Louis Pauwels.

Cfr. Alain de Benoist, *Préface a L'écume et les galets, 1991-1999. Dix ans d'actualité vue d'ailleurs*, Le Labyrinthe, Paris 2000.

André Harris e Alain de Sédouy, **Qui n'est pas de droite?**, Seuil, Paris 1978.

Julien Freund, *Pluralité des égalités et équité*, in **Politique et impolitique**, Sirey, Paris 1987, pag. 180.

Ibidem, pag. 183.

Norberto Bobbio, **Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica**, Donzelli, Roma 1994, pag. 75.

Cfr. John Rawls, **Una teoria della giustizia**, Feltrinelli, Milano 198x.

Julien Freund, **op. cit.**, pag. 186.

Carl Schmitt, **Dottrina della costituzione**, Giuffrè, Milano 1984, pagg. 297-298.

Ibidem, pag. 308.

Ibidem, pag. 307.

Ibidem, pag. 298.

Ibidem, pag. 306.

Julien Freund, **op. cit.**, pag. 19.

Ibidem, pagg. 181-182.

Paul Yonnet, **Diversité, différence**, in "Une certaine idée", quarto trimestre 2000, pag. 94.

Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique?**, Seuil, Paris 1995, pag. 42.

Ivi.

Marcel Gauchet, **Croyances religieuses, croyances politiques**, in "Le Débat", maggio-agosto 2001, pag. 10.

Marcel Gauchet, **La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité**, Gallimard, Paris 1988, pagg. 68-69.

Marcel Gauchet, **Croyances religieuses, croyances politiques**, in "Le Débat", maggio-agosto 2001, pag. 10.

Alain Supiot, **La fonction anthropologique du droit**, in "Esprit", febbraio 2001, pag. 153.

Cfr. a questo proposito il libro di Philippe Bénéton, **Les fers de l'opinion**, Presses universitaires de France, Paris 2000.

Repubblica, VIII, 11, 557c.

Jean-Pierre Dupuy, **Différences et inégalités**, La Découverte, Paris 1984.