



Società
Filosofica
Italiana EdizioneE
Quaderni della Sezione Friuli Venezia Giulia



EUROPENSIERI

Un'altra Europa?

a cura di
Beatrice Bonato



MIMESIS



Redazione:

Beatrice Bonato, Claudia Furlanetto, Claudio Tondo, Eliana Villalta

Società Filosofica Italiana Sezione Friuli Venezia Giulia

Sede sociale: via Borgo Peressotti 38/a - 33010 Pagnacco (Udine)

www.sfifvg.info

Questo volume è stato pubblicato con il contributo della



FONDAZIONE
CRUP

© 2014 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Isbn 9788857523446

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

Il design di Europensieri e di Eurovisioni in copertina è di Marco Stulle / StudioLab

DAVIDE TARIZZO
OSPITALITÀ
L'esigenza dell'Europa,
della filosofia, della democrazia

Presenterò alcune riflessioni sulla sfida che l'attuale crisi dell'Europa lancia alla filosofia. Non di mera crisi economica si tratta, infatti, né di mera crisi politica. La crisi che stiamo vivendo è anche, e forse soprattutto, una crisi – l'ennesima – di quella che siamo usi chiamare la “filosofia europea”. Per rendersene conto, è sufficiente posare lo sguardo sul contesto storico in cui ci troviamo e sulle false alternative tra cui il pensiero europeo continua a muoversi.

Il falso dilemma

Nell'attuale crisi economica e politica dell'eurozona sembra che gli Stati europei siano intrappolati in un dilemma: o avanzare verso il recupero di una piena autonomia nazionale che li svincoli dai lacci (e dai vincoli di spesa pubblica) imposti dalle istituzioni europee; o avanzare verso un rapido e integrale trasferimento di sovranità (*in primis* fiscale) agli organi della Unione Europea con la speranza di un impegno più convinto dei paesi settentrionali, Germania in testa, nella soluzione della crisi – tale da consentire l'adozione di effettivi meccanismi di condivisione dei debiti pubblici. La crisi dell'euro sembra così costringerci a optare con urgenza o per l'una o per l'altra soluzione: o il federalismo europeo, i decantati Stati Uniti di Europa; o il ripiegamento difensivo, immunitario sugli Stati Nazione. Alla prova dei fatti, entrambe le opzioni paiono tuttavia il frutto di un puro vaniloquio retorico.

La soluzione federalista al momento sbandierata, quantomeno in pubblico, dalla totalità dei governi europei è pura retorica poiché deve confrontarsi con l'evidenza di una crisi sistemica dell'unione monetaria che è stata scatenata ed è tuttora alimentata dalla profonda spaccatura che divide il Nord dal Sud-Europa. La vita politica europea, ispirata solo a parole dal principio della solidarietà tra i popoli, continua a essere mossa in realtà

dal gioco degli interessi nazionali che puntualmente finisce per disporre su fronti opposti i paesi settentrionali e i paesi meridionali dell'eurozona. A guardare le cose con lucidità, l'uscita da questo stallo potrebbe essere data soltanto da una cessione unilaterale di sovranità da parte dei paesi meridionali. Col che non si otterrebbe una sovranità condivisa, come recita il mantra federalista, ma una sorta di protettorato economico e politico esercitato di fatto dalla Germania sul resto del continente. Al di là di tutti i problemi tecnici che una soluzione di questo tipo presenterebbe, la domanda di fondo per coloro che, greci o italiani, appartengono alla comitiva dei paesi da porre sotto tutela è: quanto conviene?

La soluzione del ripiegamento sugli Stati Nazione, dal canto suo, deve scontrarsi con l'evidenza di un fitto tessuto giuridico-istituzionale, burocratico ed economico che tiene oramai assieme i paesi europei e non può essere facilmente aggirato o eliminato, a meno di non pensare a violenti terremoti politici. Concretamente, però, non sembra molto plausibile che i popoli europei, anche a fronte di un'aggravata crisi sociale ed economica, possano imboccare decisi e compatti una strada del genere, rinunciando con disinvoltura ad alcune delle maggiori conquiste dell'integrazione europea. Davvero crediamo che dopo la generazione Erasmus si possano erigere daccapo rigide frontiere tra le nazioni europee? Davvero crediamo che questo o quel popolo, portoghesi o tedeschi, opterebbero dall'oggi al domani per il ritorno a una situazione di relativo isolamento politico, abbinata a una conflittualità latente? Già solo in termini commerciali la cosa non converrebbe a nessuno.

Oltre a ciò, vanno presi in considerazione altri fattori che rendono politicamente arduo immaginare un rapido disfacimento dei legami che oggi come oggi stringono assieme gli Stati europei: sul piano economico, per esempio, la fine della moneta unica non implicherebbe in maniera automatica la fine del mercato comune; sul piano della politica estera e militare, tenuto conto degli accordi NATO, sarebbe fantasioso ipotizzare un ritorno alla piena autonomia politica delle diverse potenze nazionali; sul piano ideologico, infine, la paventata "catastrofe" prodotta dalla fine dell'euro non è detto che rinsalderebbe le identità storiche, culturali, politiche degli Stati Nazione – in molti paesi, dalla Spagna al Belgio passando per l'Italia, le politiche identitarie tendono infatti a imporsi su scala più ridotta, regionale, peggiorando (anziché migliorando) la salute e l'identità degli Stati nazionali.

Se quindi, nel contesto della crisi attuale, si può senz'altro affermare che l'idea di edificare l'unione politica europea sulla base di una sempre più stretta unione economica si sta rivelando fallimentare, non è affatto

chiaro in compenso da dove si possa riprendere un cammino credibile di integrazione politica. Quale valore e quale ruolo attribuire a questo punto all'Europa? E quale significato agli Stati Nazione? Né l'inno al federalismo europeo né l'inno agli Stati Nazione sono qualcosa di più di meri espedienti retorici per evitare di confrontarsi con le autentiche difficoltà del momento. La mancanza di una corretta *rappresentazione* della situazione storica da parte del ceto politico, in Italia e altrove, il suo prendere tempo con improvvisate iniziative di riforma dello Stato slegate dalle reali necessità del presente, non può che tradursi, e di fatto si tradurrà, in una crisi sempre più grave della *rappresentanza* politica. Ciò che continua a mancare è l'indicazione di una terza via che scansi le alternative estreme, di fatto impercorribili, del salto in avanti o del salto all'indietro. Una terza via tutta da immaginare, ma quantomai necessaria per uscire dallo stallo in cui ci troviamo. Il problema è: perché nessuno ne sta parlando? Più a fondo: perché nessuno ci sta *pensando*? Al di là delle ragioni ovvie e passeggiere – in particolare, un ceto politico che ha legato la sua sopravvivenza alla sopravvivenza dell'euro – ci sono probabilmente ragioni più profonde che spiegano l'assenza di immaginazione da cui sono afflitte oggi giorno le classi dirigenti europee. Una di queste ragioni è la filosofia tardo-moderna.

L'esigenza di una filosofia europea

1. Ciò su cui saremo condannati a ragionare in un futuro prossimo non è l'idea di una Europa federale né l'idea, diametralmente opposta, di un ritorno agli Stati Nazione di una volta. Entrambe queste opzioni paiono irrealistiche. Ciò su cui saremo condannati a ragionare è semmai l'ipotesi di una diversa, inedita articolazione degli spazi politici nazionali, sovrani, e di nuovo spazio politico europeo, eterogeneo e complementare rispetto agli spazi nazionali. Questa ipotesi – che potremmo dipingere come l'ipotesi della *pluralità e coesistenza degli spazi politici* – è diversa da tutte quelle finora ventilate in linea con, o in alternativa a, lo *status quo*. È diversa per esempio dall'ipotesi, pur affascinante, della “cittadinanza senza comunità” proposta da Étienne Balibar,¹ così come è diversa dall'ipotesi esattamente contraria della “comunità senza cittadinanza” da sempre palpitante nel cuore della tradizione comunista. L'ipotesi della pluralità e coesistenza degli spazi politici potrebbe essere descritta invece come l'ipotesi di una

1 Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, La Découverte, Paris 2001, pp. 93-126.

comunità non nazionale, una *comunità di stranieri*, popolata da cittadinanze nazionali e patrie eterogenee: da una parte, quindi, la comunità europea, dall'altra le nazioni europee – comunità e nazioni da continuare a concepirsi come entità politiche a sé stanti, distribuite su spazi politici distinti ma sufficientemente coordinati e articolati. Non sappiamo ancora quale forma storica assumerà in futuro questa inedita articolazione politica, verso la quale sembra indirizzato il processo di integrazione europea degli ultimi decenni. Sappiamo però che l'invenzione di una nuova *politica europea*, indispensabile oggi per spingere in avanti il processo di integrazione, necessiterà di una nuova *filosofia europea*, di un nuovo pensiero che la giustifichi e la accrediti. Lo sappiamo perché così è accaduto sempre nella storia politica dell'Europa moderna. È questo un fatto di cui occorre solo prendere atto. Nell'Europa della modernità, quella in cui tuttora viviamo, non c'è mai stata politica che non abbia avuto alle spalle una *legittimazione filosofica*, basata innanzitutto su una filosofia del diritto, ma anche su una filosofia della politica, su una filosofia della storia, su una filosofia della natura, o su qualunque altro tipo di discorso filosofico legittimante.

2. Se oggi non esiste una politica europea, dunque, è perché non esiste più, o forse *non ancora*, una filosofia europea. Esiste solo, e si fa sentire in maniera sempre più angosciata e urgente, *l'esigenza di una filosofia europea*. Ma tale esigenza si fa sentire nel tempo in cui la filosofia, a detta di tutti, è ormai al tramonto. La filosofia è una forma di sapere, o di discorso, che ha ceduto il passo ad altre forme di sapere e tende oggi a estinguersi o a sopravvivere in forme residue, e talvolta caricaturali. Noi viviamo nel tempo della fine della filosofia. Di questo parlano le maggiori filosofie del nostro tempo. Ciò detto, la filosofia – una filosofia qualsiasi, pur ridotta all'osso – resta indispensabile per giustificare e accreditare la politica, quantomeno nella modernità e in Europa. Una vecchia filosofia è necessaria per rimanere ancorati a una vecchia politica, di stampo nazionalistico per esempio. Una nuova filosofia è – o sarebbe – necessaria per muovere verso una nuova politica europea, capace di aggirare il falso dilemma in cui siamo intrappolati.

3. Ecco perché la crisi dell'Europa coincide con la crisi della filosofia. Ecco perché la crisi politica europea fa tutt'uno con la crisi filosofica europea. Noi viviamo nel tempo della *fine della filosofia*, che tende inesorabilmente a trasformarsi nel tempo della *fine dell'Europa*. Nondimeno, questa fine della filosofia è ancora un fatto filosofico. È un nuovo, e forse ultimo, tornante filosofico. Grazie a ciò, è per noi possibile muovere ancora dei

passi sulla scena della storia. La filosofia nell'epoca del suo tramonto può dare ancora slancio alla politica europea se solo riesce a sublimare questo declino all'interno di un nuovo, estremo gesto filosofico: un gesto di auto-destituzione della filosofia stessa, a favore di quello che chiamerò l'Evento democratico. Questo gesto, già abbozzato da alcuni filosofi contemporanei, può farci uscire, forse, dalla gabbia delle false alternative in cui per adesso restiamo imprigionati, cambiando lo statuto e la vocazione della filosofia nell'ora del suo crepuscolo.

Le gouvernement politique a alors un fondement. Mais ce fondement en fait aussi bien une contradiction: la politique, c'est le fondement du pouvoir de gouverner dans son absence de fondement. Les gouvernement des États n'est légitime qu'à être politique. Il n'est politique qu'à reposer sur sa propre absence de fondement. C'est ce que la démocratie [...] veut dire.²

4. Nel campo della storia economica e delle scienze politiche il processo di integrazione europea è stato oggetto di molteplici analisi e interpretazioni. Due tra le più influenti e autorevoli³ puntano entrambe il dito sul fatto che il processo di integrazione non è stato mosso dall'ideale astratto di uno scavalco degli interessi dei diversi Stati membri in vista della creazione di una unità politica sovranazionale. Al contrario, l'integrazione europea sarebbe stata fin qui l'esito di politiche di difesa e rinvolgimento degli *interessi nazionali* – dove per interessi nazionali non si devono intendere per forza gli interessi dell'intera popolazione di uno Stato, ma anche e soprattutto quelli di un ristretto gruppo di attori istituzionali ed economici.

L'affaiblissement supposé des États-Nations dans l'espace européen ou mondial est une perspective en trompe-l'œil. Le partage nouveau des pouvoirs entre capitalisme international et États nationaux tend bien plus au renforcement des États qu'à leur affaiblissement. Les mêmes États qui abdiquent leurs privilèges devant l'exigence de la libre circulation des capitaux les retrouvent aussitôt pour fermer leurs frontières à la libre circulation des pauvres de la planète en quête de travail.⁴

5. Neo-funzionalismo e neo-istituzionalismo hanno offerto, fino ad oggi, le due parole d'ordine del processo di integrazione europea: *spillover* e

2 Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris 2005, p. 56.

3 Alain Milward, *The European Rescue of the Nation-State*, Routledge, London 1994; Andrew Moravcsik, *The Choice for Europe*, Routledge, London 1999.

4 J. Rancière, *La haine de la démocratie*, cit., pp. 90-91.

path-dependence. La dottrina dello *spillover* sostiene che l'integrazione tra Stati in un determinato settore dell'economia crea condizioni e incentivi per l'integrazione in altri settori – da Ernst Haas a Jean Monnet, sappiamo che questa è stata una fonte di ispirazione importante per la costruzione dell'Europa nel secondo dopoguerra. La dottrina della *path-dependence* sostiene che la creazione di nuove istituzioni disegna traiettorie di sviluppo per la creazione di ulteriori istituzioni all'interno di un processo che nel caso europeo sembra orientato al crescente consolidamento di un'entità politica sovranazionale. Né l'uno né l'altro approccio sollevano il problema della *legittimità politica* del processo di integrazione europea e delle nuove istituzioni che ne sono il portato storico. Non sollevano il problema semplicemente perché questo problema non è di loro pertinenza. Il problema della legittimità è il problema della filosofia: con che diritto, a quale titolo si propugna l'unificazione politica dell'Europa?

Si la déclaration d'un droit cache un performatif sous un constatif, sa «convention» suppose toujours une philosophie. Elle suppose du même coup que son propre sens soit accessible à tous les «intéressés» (ou supposés tels car cette communauté n'est pas encore donnée, elle n'est jamais donnée, mais à constituer par ce droit même). L'accès au sens de cette déclaration (rendu possible par l'alphabétisation, l'introduction à un certain type d'herméneutique, c'est-à-dire à tant d'autres choses), c'est du même coup, dans un seul et même mouvement, l'accès au sens ainsi *accrédité* de cette philosophie, de la *philosophie qui s'y implique*.⁵

6. Se il senso e la legittimità di una qualunque dichiarazione politica “di diritto”, almeno in Europa, sono sempre dipesi dalla particolare “filosofia” che vi era implicata, come sostiene Jacques Derrida sulla base delle evidenze storiche, e se è sempre stata questa particolare “filosofia”, o la filosofia, a rendere fruibile a tutti gli “interessati”, ai popoli di volta in volta coinvolti, il senso e la legittimità di una qualunque dichiarazione politica “di diritto”, la domanda cui diventa urgente rispondere oggi è: sullo sfondo di quale “filosofia” si è rivendicata e si rivendica l'unificazione politica dell'Europa? Esiste una *filosofia europea* che dia legittimità a una *politica europea*? E se sì, quale filosofia? A seconda della filosofia in gioco, infatti, avremo una corrispondente politica in gioco.

7. Dunque, quale filosofia e quale politica hanno orientato il processo di integrazione europea fino ad ora? Diverse filosofie e a ruota diverse po-

5 J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, p. 67.

litiche, ma nessuna filosofia o politica che si possa dire davvero europea. Da anni ormai la storia ce ne sta offrendo le prove: non esiste ancora una politica europea, non esiste un senso e una legittimità condivisa per una politica di scala europea che sia in grado di assorbire, integrare o superare gli interessi *legittimi* degli Stati-Nazione che appartengono alla famiglia europea. *Ergo*: non esiste una filosofia europea. Con che diritto, a quale titolo si può progettare una Europa politica? Non c'è filosofia che sia in grado di assumersi l'onere e il privilegio di una risposta. Questa è la ragione recondita della crisi che stiamo attraversando.

8. Sul piano politico l'Europa è oggi spaccata in due. Lasciando da parte la Gran Bretagna, che è un realtà politica insulare e non ha mai manifestato una convinta volontà di muoversi nella direzione dell'Europa politica, la spaccatura divide il Nord-Europa dal resto del continente, che coincide con l'Europa latina. Questa spaccatura politica riflette una spaccatura filosofica. Da una parte la filosofia tedesca, dall'altra una filosofia che si è diffusa e discussa altrove, incontrando – non a caso forse – le maggiori resistenze proprio in Germania.

9. La filosofia tedesca che ha orientato la politica tedesca nel processo di integrazione europea può essere suddivisa a sua volta in due capitoli: la mera ideologia e la politica reale, concreta, effettiva. L'ideologia europeista di marca tedesca ha trovato il suo massimo esponente nella figura di Jürgen Habermas. La politica pragmatica e quotidiana della Germania continua invece a essere posseduta dallo spettro di Carl Schmitt.

10. Habermas: l'idea di un "patriottismo costituzionale" che da tedesco si facesse europeo è stata la più forte, se non l'unica, giustificazione filosofica a sostegno dell'idea di una Costituzione europea intesa come atto giuridico-politico di fondazione di una Europa politica. Che si trattasse di semplice ideologia è dimostrato non solo, e non tanto, dal fallimento di questo progetto costituzionale, presto rimpiazzato dal Trattato di Lisbona, ma anche e soprattutto dalla successiva condotta politica della Germania. Il proceduralismo astratto di Habermas poco ha a che fare con l'atteggiamento reale delle istituzioni tedesche allo scoppio della crisi del debito in Grecia; questa filosofia non bastava ieri né basterebbe oggi a cementare l'unità politica e fiscale dell'Europa in vista di una condivisione degli utili e delle perdite prodotti in ciascun paese europeo dal processo di integrazione economica; non basterebbe oggi né basterà domani a convincere lo *Steuerzahler* bavarese che occorrerà a un certo punto solidarizzare col con-

tribunite greco o portoghese in virtù dell'appartenenza a una medesima – e per ora inesistente – patria costituzionale.

11. Schmitt: la sua teoria dei “grandi spazi” continua a fornire l'unica chiave di lettura della politica tedesca *effettiva*. La Germania ha agito e agisce “strategicamente” nei confronti dei partner europei. Ciò significa che non agisce “comunicativamente” in vista di una intesa condivisa, per continuare a usare il lessico di Habermas. La Germania, piuttosto, agisce in vista di un dominio, non più militare (come in passato) bensì economico, sui partner europei. Il concetto schmittiano di “grande spazio” è utile per mettere a fuoco questo tipo di signoria esercitata da una singola nazione su paesi stranieri o regioni che non ricadono sotto la sua diretta sovranità territoriale. Un “grande spazio” è qualunque porzione di mondo che travalichi i confini di un certo Stato ma su cui questo Stato possa esercitare un'influenza determinante di carattere politico, economico, ideologico. La categoria si applica a una varietà di situazioni e contesti della storia moderna e contemporanea. “Nuovi grandi spazi” è invece categoria più specifica, che si riferisce in particolare alla realtà politica del secondo dopoguerra. Nei “nuovi grandi spazi” diventa cruciale, secondo Schmitt, il ruolo delle forze economiche e industriali di uno Stato capace di acquisire posizioni di vantaggio su Stati periferici con manovre di pressione finanziaria e di espansione commerciale. Scettico sull'ipotesi che una futura Europa politica potesse ergersi a centro unificato di un “nuovo grande spazio”, Schmitt sarà fedele fino in fondo a un'altra agenda politica che pare identica a quella fatta propria dalla Germania di oggi.

I nuovi grandi spazi che si stanno formando saranno misurati dalle dimensioni di una pianificazione e un'amministrazione umane e, più precisamente, amministrazione e pianificazione organizzate da uomini contro uomini, con l'obiettivo di garantire alle masse che popolano le regioni industrializzate una razionale sicurezza di esistenza con piena occupazione, moneta stabile e ampia libertà di consumo. Solo quando i nuovi spazi avranno trovato una misura corrispondente a questa esigenza, l'equilibrio dei nuovi grandi spazi potrà funzionare. Si vedrà allora quali nazioni e quali popoli ebbero la forza sufficiente per mantenersi nello sviluppo industriale ed essere fedeli a se stessi, e quali nazioni e popoli persero la loro dignità, perché sacrificarono la loro individualità umana all'idolo di una terra tecnificata. Sarà allora chiaro che i nuovi spazi ricevono un contenuto non solo dalla tecnica ma anche dalla sostanza spirituale degli uomini che collaborarono al loro sviluppo, dalla loro religione e dalla loro razza, dalla loro cultura, dalla lingua e dalla forza vivente della loro eredità nazionale.⁶

6 C. Schmitt, *L'ordinamento planetario dopo la seconda guerra mondiale* (1962), in Id., *L'unità del mondo*, Pgreco, Milano 2013, p. 174.

12. Liquidare alla svelta queste parole scritte da Schmitt nel 1962, per esempio quelle sulla “forza vivente dell’eredità nazionale”, sostenendo che si tratta di idee ormai obsolete e antiquate significa chiudere gli occhi sul fatto che la storia umana, non il pensiero di Schmitt, è di norma spinta avanti da idee obsolete. Nella fattispecie, significa chiudere gli occhi sul fatto che la storia recente, inclusa quella dell’integrazione europea, continua a essere un palcoscenico in cui si confrontano e scontrano sistematicamente *interessi nazionali*. Da questo punto di vista l’Europa odierna pare abitata da attori storici e politici, i popoli europei, le nazioni europee, di cui si ignorano la natura e le peculiarità. La scena è calpestata da personaggi che restano pressoché invisibili eppure condizionano il corso degli eventi. Cosa è un popolo? Cosa è una nazione? Come funzionano e operano sulla scena della storia queste prime persone plurali: “noi”?

13. Nell’impossibilità anche solo di cominciare a rispondere a simili domande, spostiamoci sull’altro fronte della filosofia, quello opposto al fronte tedesco. Questo secondo fronte è piuttosto composito, ma è attraversato comunque da linee di continuità, è compatto da punti di messa a fuoco tematica che hanno creato una sorta di comunità filosofica, o di stile filosofico condiviso, nei paesi europei di lingua romanza. Uno delle questioni sul tappeto è non a caso proprio la questione della comunità. La vicenda, a grandi linee, è nota: da Jean-Luc Nancy a Maurice Blanchot, passando per Derrida, il concetto di comunità e la filiera di concetti ad esso collegati (per esempio, la singolarità) sono finiti in seguito al centro delle riflessioni di Giorgio Agamben e Roberto Esposito in Italia, contaminando pure qua e là il pensiero di lingua spagnola.⁷ Così Nancy descriverà retrospettivamente l’inizio e il contesto storico di tale dibattito:

La «communauté» était un mot alors ignoré du discours de la pensée. Il devait sans doute être réservé à l’usage institutionnel de la «communauté européenne», usage dont nous savons aujourd’hui, presque vingt ans plus tard, combien il laisse en souffrance le concept qu’il emploie: cela non plus n’est pas étranger à la question de la «communauté» telle qu’elle nous hante, telle qu’elle nous déserte ou telle qu’elle nous embarasse. Qu’on l’ait alors su ou non, le mot et son concept ne pouvaient qu’être passés à la trappe de la *Volksgemeinschaft* nazie, «communauté du peuple» au sens que l’on sait. (En Allemagne d’ailleurs, le mot *Gemeinschaft* déclenchait

7 Alberto Moreiras, *Linea de sombra. El no sujeto de lo político*, Palinodia, Santiago de Chile 2006.

encore un fort réflexe d'hostilité à gauche, et la traduction de mon livre, en 1988, y fut traitée de nazie dans un journal gauchiste de Berlin. En 1999, en revanche, un autre journal de Berlin, issu de l'ex-Est, parlait du même livre de manière positive sous le titre «Retour du communisme». Cette double anedocte me semble bien résumer l'amphibologie, l'équivoque et peut-être l'aporie, mais aussi l'insistance obstinée, non nécessairement obsessionnelle, que traîne avec lui le mot de «communauté».⁸

14. La ricostruzione di Nancy mette bene in luce le due coordinate del problema in cui ancora oggi ci muoviamo. Da una parte, una “comunità europea” impensata, un “uso istituzionale” delle parole “comunità” ed “europea” privo di approfondimenti filosofici e politici. Dall'altra, il disagio tedesco davanti alla parola *Gemeinschaft*, un termine schiacciato tra il ritorno del rimosso nazista e quello comunista. Alla luce di quanto è accaduto negli ultimi anni in Europa, non si può passare accanto a questa coincidenza senza farsi qualche domanda. La “comunità europea”, in tedesco, è tuttora una *Gemeinschaft*. Non è certo più una *Volks-Gemeinschaft*, o “comunità di popolo”. È una *Wirtschafts-Gemeinschaft*, o “comunità economica”. È – o dovrebbe essere – una comunità di *popoli* al plurale. Ma quale senso e quale portata attribuire all'imbarazzo scatenato in Germania da una parola chiave dell'integrazione europea, la parola “comunità”? Nel periodo cui fa riferimento Nancy l'integrazione era in pieno svolgimento – anzi, era stata accelerata dall'adozione del Single European Act (1984-1988), l'atto che di lì a poco ci avrebbe fatto entrare nel “mercato unico” europeo. Quale significato assume, in questa luce, la reazione tedesca alla pubblicazione di un saggio filosofico che rilanciava la questione della “comunità” ed era, com'è chiaro a chiunque lo abbia letto o anche solo sfogliato, lungi dall'assecondare qualsiasi nostalgia per il passato?

15. Il pensiero di Nancy era ed è troppo ospitale per chiudersi a riccio su simili interrogativi. Non è un complimento, questo. È la segnalazione di un problema ulteriore. Per un verso, Nancy ci offriva in quel saggio e nei successivi un *altro* pensiero della politica, un pensiero che non inchioda più la politica all'idea di sovranità per esempio, né a quella di nazione, di individuo, di cittadino. Al tempo stesso, però, questo *altro* pensiero della politica rimaneva, ed era condannato a rimanere, confinato nel limbo speculativo dell'appello, del compito. Nell'ottica di Nancy, la necessità e l'impossibilità di questa *altra* politica, di una politica della comunità, si

8 J.-L. Nancy, *La communauté affrontée*, Galilée, Paris 2001, pp. 26-27.

saldano e si depositano, infatti, nell'evidenza inappropriabile, radicalmente *altra*, dell'essere-in-comune. Di qui "l'inoperosità" della comunità, la sua paradossale estraneità alla storia e alla politica vissuta – un'intima estraneità, una estraneità che fa corpo con la dimensione ontologica profonda dell'essere-in-comune, o dell'essere-con, dal punto di vista di Nancy. Eppure un'estraneità, una alterità, che rende impraticabile riguadagnare, a partire di qui, il livello ontico dell'esperienza politica concreta.

Il ne s'agit pas de faire, ni de produire, ni d'installer une communauté; il ne s'agit pas non plus d'y vénérer ou d'y redouter une puissance sacrée — mais il s'agit d'inachever son partage. [...] La communauté nous est donnée — ou nous sommes donnés et abandonnés selon la communauté: c'est un don à renouveler, à communiquer, ce n'est pas une œuvre à faire. Mais c'est une tâche, ce qui est différent — une tâche infinie au cœur de la finitude.⁹

16. *Che fare?* A questa canonica domanda politica Nancy finisce, così, per offrire una risposta che suona paradossale: niente – il Niente dell'essere-in-comune. In obbedienza alla *iperbole ontologica* che governa il suo pensiero, e governerà poi il pensiero di Agamben e di Esposito, il pensiero della comunità, nella sua radicale alterità rispetto al pensiero politico tradizionale (della sovranità, della nazionalità, della cittadinanza, del soggetto individuale e collettivo, e così via), ci annuncia che la comunità non è da fare perché è già sempre fatta e sfatta, è già sempre iscritta nel rovescio invisibile e inconscio di qualsiasi comunità attiva, operosa e indaffarata sulla scena della storia. Tutt'al più si tratta di "fare esperienza" della comunità come di quell'essere-in-comune che ci precede e ci disloca da sempre, gli uni accanto altri, gli uni *con* gli altri. Si tratta, come scrive lo stesso Nancy, di "fare *coscientemente* l'esperienza" della comunità, dell'essere-*con*. Si tratta di farlo brillare, di gettare luce sulla sua invisibilità ontica, storica, politica.

«Politique» voudrait dire une communauté s'ordonnant au désœuvrement de sa communication, ou destinée à ce désœuvrement: une communauté faisant consciemment l'expérience de son partage. Atteindre à une telle signification du «politique» ne dépend pas, ou pas simplement en tout cas, de ce qu'on appelle une «volonté politique». Cela implique d'être déjà engagé dans la communauté, c'est-à-dire d'en faire, en quelque manière que ce soit, l'expérience en tant que communication.¹⁰

9 J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986, pp. 87-89.

10 Ivi, p. 100.

17. Quella che ho battezzato l'*iperbole ontologica* del pensiero di Nancy è ciò che per un verso gli consente di distinguere con chiarezza due piani, due livelli, due spazi della politica che si trovano a convivere l'uno con l'altro – siamo già a un passo dall'ipotesi della *pluralità degli spazi politici*. Per un altro verso, la stessa iperbole è ciò che espone questo pensiero al rischio dell'ospitalità assoluta e dell'impoliticità. Ci troviamo in effetti, con Nancy, di fronte a un bivio fondamentale della teoria e della pratica politica: o l'essenza del fare politico non appartiene al fare politico, nel senso che già sempre gli appartiene e già sempre gli è precluso l'accesso a questa *altra* dimensione del politico; o l'essenza del fare politico appartiene allo stesso fare politico, il piano ontologico torna a confondersi col piano ontico, sicché la politica resta senza essenza, vuota di ontologia, sospesa sull'abisso della congiuntura storica. Accettando la prima alternativa, come propone Nancy, seguendone l'iperbole, rinvenendo nel cuore della politica un'essenza tradita – tramandata e dimenticata – della politica, si mantiene senz'altro in vista la possibilità di un'*altra* politica, ma risulta difficile non perdere di vista i processi storici concreti.¹¹ È possibile, allora, pensare un'*altra* politica senza finire nella trappola iperbolica dell'ontologia?

18. Il filosofo che più di ogni altro ha cercato di sganciare la politica dall'ontologia, esponendo *ipso facto* la filosofia alla sua responsabilità storica, politica, contingente, congiunturale, e riconducendo la filosofia a una "pratica istituzionale", a una pratica di legittimazione-autorizzazione politica senza riparo e senza deleghe, è Derrida. Di qui il suo confronto serrato e faticoso con chi, nel Novecento, ha pure cercato (senza riuscirci) di assolvere la politica dall'ontologia. Sempre Schmitt. Al contrario di quest'ultimo, Derrida si è impegnato a fondo per la costruzione, e prima ancora l'immaginazione, di un'Europa politica. Si è impegnato nell'unico modo in cui occorre e occorre ancora farlo. Si è impegnato per l'avvenire della filosofia europea. Una filosofia europea infatti, questa è la diagnosi da lui più volte formulata, non esiste.

19. Una filosofia europea non esiste, secondo Derrida, innanzitutto a causa dei dissidi "nazionali" e delle spaccature linguistiche che lacerano il tessuto della filosofia. È questa la crisi della filosofia. È questa la crisi

11 L'*iperbole ontologica* del pensiero di Nancy, la divaricazione ontico-ontologica della comunità in opera e dell'essere-in-comune, rappresenta pure la radice (im) politica del pensiero tanto di Agamben (forma di vita e forma-di-vita) quanto di Esposito (*immunitas* e *communitas*).

dell'Europa. La stessa. Il paesaggio europeo è percorso da “forze politico-filosofiche” che urtano le une contro le altre e pregiudicano drammaticamente “l'unità del filosofico” in Europa. La filosofia europea è scissa, schizoide: non è *una*.

Un des aspects européens de la crise – s'il y en a – tient aux différences nationales. C'est sans doute là un trait permanent et structurel de *la* philosophie, de la crise de *la* philosophie et de *la* philosophie comme crise et comme unité qui ne se pose que dans sa précarité critique. Les différences nationales, c'est aussi vrai en Europe, comme vous savez, ne recourent pas rigoureusement les différences linguistiques, pas plus d'ailleurs que les différences étatiques. Or à toute cette multiplicité dont je ne peux tenter ici de démêler l'entrelacement, correspondent des différences philosophiques qui ne se limitent pas seulement à des questions de style, de méthode, voire de champ problématique, au sens conventionnel et prétendument externe de ces termes. Ces différences sont parfois si graves – par exemple entre les philosophies dites continentales et les philosophies dites anglo-saxonnes – que les conditions minimales d'une communication et d'une coopération viennent à manquer.¹²

20. Ciò detto, la filosofia europea, *una* filosofia europea non esiste, secondo Derrida, anche per un secondo motivo che spiega quella crisi permanente della filosofia di cui le discrepanze linguistiche e “nazionali” non fanno che esprimere il sintomo. In realtà, è proprio la pretesa anti-critica all'unità, all'identità e alla chiusura degli orizzonti che occorre respingere come anti-filosofica. In sé e per sé, la filosofia è critica. La filosofia è la *crisi* stessa.

L'une des structures remarquables et paradoxales du titre *philosophique*, comme de tout ce qui légitime un contrat et autorise une institution *soi-disant* philosophique, c'est que pour une fois rien ne devrait être posé d'avance. Rien ne devrait être présupposé par cette alliance ou cette convention: aucun objet ou champ d'objet, aucun thème, aucune certitude, aucune discipline, pas même le soi-disant philosophe qui s'auto-intitulerait à partir de quelque formation, identité de recherche, horizon de questionnement. *La philosophie n'a pas d'horizon*, si l'horizon est, comme son nom l'indique, une limite, si «horizon» signifie une ligne qui encercle ou délimite une perspective. Ce n'est pas le cas, en droit, justement, pour d'autres disciplines ou régions du savoir. En tant que telles, et c'est même le statut de leur identification ou de leur délimitation, elles peuvent bien réfléchir leur objet dans une épistémologie, le transformer en transformant le contrat fondateur de leur propre institution; mais elles ne peuvent et ne doivent jamais douter, du moins dans l'acte institutionnel de leur

12 J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, pp. 161-162.

recherche ou de leur enseignement, de l'existence pré-donnée et pré-comprise d'un objet ou d'un type d'étant identifiable.¹³

21. Dunque, secondo Derrida, niente pre-esiste alla filosofia, e appunto questo sarebbe il privilegio della filosofia sulla politica. Dato che niente pre-esiste alla filosofia, la filosofia pre-esiste a tutto: a qualsiasi politica, a qualsiasi istituzione, a qualsiasi pratica, a qualsiasi presa di parola. Il requisito affinché la filosofia possa godere di tale privilegio è che la filosofia possa cambiare continuamente il suo orizzonte, cambiare oggetto o campo d'oggettualità, cambiare identità, cambiarsi cambiando le proprie istituzioni, ogni istituzione, e il senso stesso dell'istituzione in quanto tale (che per questo non sarà mai l'istituzione *in quanto tale*). È su questa base che sarebbe possibile immaginare oggi la fondazione, o la legittimazione, filosofica dell'Europa? Quale politica, quale pratica istituzionale di tipo nuovo si può fare discendere dal pensiero di Derrida? Iniziamo con l'individuare due aspetti o due esigenze basilari.

22. Una pratica istituzionale all'altezza dell'essenza della filosofia deve essere, secondo Derrida, una pratica critica della politica, capace di disegnare istituzioni che trasformano se stesse in obbedienza a un costante, inflessibile esercizio critico del pensiero. Questa pratica istituzionale ha un nome che tutti conosciamo. Si chiama *democrazia*.

Il *n'y a pas d'instance pure*. La «pensée», mot qui intitule seulement la possibilité de ce «pas», doit même, au nom d'une démocratie toujours à venir comme la possibilité de cette «pensée», interroger sans relâche la démocratie de fait, critiquer ses déterminations actuelles, analyser sa généalogie philosophique, la déconstruire enfin: au nom de la démocratie dont l'être à venir n'est pas simplement le lendemain ou le futur, plutôt une promesse d'événement et l'événement d'une promesse. Un événement et une promesse qui constituent le démocratique.¹⁴

23. L'altra esigenza filosofica della politica preconizzata da Derrida è l'apertura, l'*ospitalità* verso un Altro che, nella sua prossimità, resta separato da noi, non identificabile, straniero. Ancora una volta si tratta di non chiudere l'orizzonte, di non unire e non identificare. Quale pratica istituzionale della democrazia può soddisfare una simile esigenza?

13 Ivi, pp. 32-33.

14 Ivi, p. 70.

Est-il possible, sans faire hurler les militants d'un humanisme édifiant ou dogmatique, de penser et de vivre la douce rigueur de l'amitié, la loi de l'amitié comme l'expérience d'une certaine anhumanité, dans la séparation absolue, au-delà ou en deçà du commerce des dieux et des hommes? Et quelle politique pourrait-on encore fonder sur cette amitié qui excède la mesure de l'homme sans devenir un théologème? Sera-ce encore une politique? Que se passe-t-il politiquement quand le «Qui?» de l'amitié s'éloigne alors au-delà de toutes ces déterminations?¹⁵

24. Derrida non ha dato risposta a questa domanda. La sua intera parabola filosofica si chiude, in un certo senso, con questo punto di domanda. Derrida non ha spiegato quale pratica istituzionale della democrazia possa rispondere all'appello di una politica dell'ospitalità. Si è limitato solo a tracciare il movimento *in fieri* di un pensiero della politica e della democrazia *a venire*. In questo *a venire*, ci ha detto, si nasconde l'essenza stessa, l'essenza "impresentabile" della democrazia, che in sé e per sé è qualcosa di sempre perfettibile, che rimane da inseguire, reclamare, conquistare. Non c'è presente, a suo avviso, che possa dare corpo a questa essenza "impresentabile". Se essa è "impresentabile", lo è proprio perché resta un'apertura ospitale all'Altro, all'avvenire. E tale deve restare, nella distanza che ci separa tutti da ciò che ci accomuna tutti: un "noi" democratico, un "noi" messianico, un "noi" spettrale.

Car la démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste: non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun de ses temps futurs, à venir: même quand il y a la démocratie, celle-ci n'existe jamais, elle n'est jamais présente, elle reste le thème d'un concept non présentable.¹⁶

25. All'iperbole ontologica del pensiero dell'essere-in-comune finisce così per contrapporsi un'altra iperbole, l'*iperbole spettrale* della democrazia a venire. Il furore anti-metafisico e anti-ontologico di Derrida lo conduce infine, quasi lo costringe, a una singolare chiusura dell'orizzonte: la sua chiusura su un'apertura assoluta, che "resta" al di là di ogni orizzonte storico, che "resta" assolta e salva da ogni presentazione, da ogni presente, da ogni presenza metafisica. Si capisce l'intenzione – pensare una politica oltre l'ontologia, una democrazia oltre la chiusura degli orizzonti, in primo luogo oltre gli emblemi nazionali dei corpi politici sovrani, o dei popoli,

15 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, pp. 326-327.

16 Ivi, p. 339.

che oggi sembrano frenare, più che spingere in avanti, il cammino della democrazia. Non si capisce però l'esito. Quale esito politico per questo pensiero della democrazia che si è definito, con coraggio, una "pratica istituzionale"? Quali istituzioni per la democrazia oltre la sovranità, per la democrazia dell'amicizia e dell'ospitalità? Al di là dell'ontologia, "resta" solo la possibilità di una democrazia spettrale?

*La déconstruction est une pratique institutionnelle pour laquelle le concept d'institution reste un problème*¹⁷

26. In questo stallo e problema della "pratica istituzionale" della filosofia si può scorgere lo stallo e il problema della filosofia europea – di una filosofia in grado di promuovere e legittimare istituzioni politiche europee. Lo stallo è prodotto dalla piega *iperbolica* della filosofia che si fa oggi in Europa. Che si tratti di iperbole ontologica o iperbole spettrale, il pensiero è comunque indotto a interrogarsi sulle sue condizioni di possibilità, sui requisiti della *propria* legittimità. Come lo stesso Derrida ha perfettamente colto e articolato, si tratta del retaggio kantiano della filosofia praticata in Europa da oltre due secoli a questa parte. La camicia di forza che Kant ha imposto alla filosofia, la camicia di forza dell'auto-legittimazione trascendentale della proposizione filosofica, sposta il registro di ogni nuovo pensiero filosofico dal piano storico-politico circostanziato al piano dell'auto-accreditamento (rinviato eventualmente all'infinito) del pensiero che soltanto poi in seconda istanza, a valle del suo movimento speculativo di auto-avveramento, giunge a formulare la questione di una sua eventuale traduzione in "pratica istituzionale". Ed è proprio in questo *primato del pensiero*, in questa astratta *esigenza della filosofia* ereditata da Kant, un'esigenza di cui la "decostruzione" rappresenta forse il più denso e disperato distillato, che si può scorgere un ostacolo alla nascita della filosofia europea e un pericolo insidioso per il futuro della politica europea. (Il fatto che un simile pericolo non sia di dominio pubblico né sia avvertito dalla maggior parte di coloro che ai giorni nostri si dicono filosofi non ne attenua, ovviamente, la pericolosità. Semmai la aggrava.)

27. Quale *esigenza* ci muove a fare filosofia in Europa oggi? È un'esigenza interna alla filosofia, o è un'esigenza esterna, storica, politica, congiunturale? La rettitudine esemplare di Derrida è consistita nel cercare di

17 J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, cit., p. 88.

soddisfare *entrambe* le esigenze, salvaguardando il primato del pensiero sulla politica, ribadendo fino alla fine che ogni politica è un atto di auto-legittimazione e di auto-accreditamento e che questo atto è (il) filosofico, è la filosofia stessa. La tragedia esemplare di Derrida – leggibile, io credo, in ogni pagina scritta da colui che può essere definito il pensatore più giusto del nostro tempo – è che questa rettitudine è impossibile. È impossibile essere davvero giusti con la filosofia. Perché è impossibile essere giusti. È questo che ci avrà insegnato, alla fine, Derrida. La filosofia, proprio là dove il suo gesto raggiunge le vette del rigore e della giustizia filosofica, precipita nel vuoto: non il vuoto della propria infondatezza, bensì il vuoto della sua legittimazione politica, ogni volta parziale, contingente, congiunturale, *ingiusta*.

28. La filosofia è sporca di politica, è una “forza politico-filosofica”, è affacciata sul vuoto della sua ingiustizia. La filosofia è sì necessaria per legittimare la politica, ma questo atto di legittimazione è catturato a sua volta dalla parzialità politica, non è mai puro o incondizionato. Ciò vuol dire che la filosofia è, essa stessa, una scena politica. Che lo è pure quando, insistendo a interrogarsi sulle sue condizioni di possibilità, si innalza sulle vette dell’universale proiettandosi nello spazio noumenico dell’umanità. Nessuno è al riparo dal vento della storia, nessun messaggero dell’umanità, del genere umano, dei diritti umani, o del *pensiero* umano, può aspirare alla purezza disincarnata del suo gesto filosofico. Nessun cosmopolitismo, nessun universalismo, nessun umanismo o umanismismo si può dire scevro di politicità, privo di ingiustizia. Nessuno può sottrarre alla filosofia la sua innaturalità e la sua empietà politica. Non è certo Derrida il primo ad averlo sostenuto. Ma è lui che ha dimostrato l’inesorabilità di questa caduta dall’interno di una filosofia, quella tardo-moderna, che si è pensata e voluta sovrana sulla storia. La decostruzione è la pratica – tragica, aporetica, folle – dell’impossibile redenzione della *nostra* filosofia dalla politica.

29. Quale esigenza spinge allora alla filosofia, se non è, se non può essere una esigenza puramente filosofica? Quale esigenza spinge alla filosofia oggi, in Europa? Non è e non può essere un’esigenza di giustizia. È, semmai, una esigenza storica. Noi stiamo attraversando un guado difficile in Europa. Non possiamo tornare indietro, ma non riusciamo ad andare avanti. *Dobbiamo* pensare, concepire, teorizzare, inventare una forma politica per l’Europa che preservi gli spazi politici nazionali e allo stesso tempo schiuda uno spazio politico eterogeneo capace di accogliere al suo interno le diverse nazioni europee. Così come *dobbiamo* misurarci con il

fatto che negli anni a venire sarà necessario regolarizzare la posizione di un numero crescente di cittadini extra-europei sul continente, e questo non per compassione nei loro confronti ma per un interesse innanzitutto nostro, se vogliamo evitare il tracollo di un modello socio-economico altrimenti insostenibile. Questa duplice esigenza non ci è imposta dalla filosofia – è imposta dalla storia. Ed è imposta dalla storia alla filosofia, che resta la sola a poter rispondere dell'esigenza di una politica europea.

30. Nel rispondere a una simile esigenza, non possiamo essere *giusti*. Dobbiamo scendere piuttosto sul terreno squilibrato della storia e dobbiamo scendervi con le armi della filosofia – di una filosofia capace di mettere in forma e articolare le opportunità storiche che ci stanno innanzi. Questo rimane il compito della filosofia anche una volta che essa abbia rinunciato, con un gesto ancora filosofico, al *primato del pensiero*. Il compito è quello di trasformare in possibilità storica ciò che ribolle nel presente come semplice virtualità, dando un nome e un profilo a ciò che si intravede confusamente all'orizzonte. Decaduta la pretesa di un'auto-legittimazione speculativa del pensiero, la filosofia non può trovare più in se stessa la fonte della propria legittimità. Questa fonte è ora la storia stessa. Ma il passaggio attraverso la filosofia, attraverso il filtro di un pensiero che *precipita* nella storia, resta cruciale per chiudere il cerchio della legittimazione politico-filosofica e dell'accreditamento di ogni "pratica istituzionale". Così come non vi è filosofia che non sia politica, non c'è politica che non sia filosofia – quantomeno nell'Europa moderna.

31. Tradurre la filosofia in "pratica istituzionale" che stabilisce un rapporto contingente con la storia significa alleggerire la filosofia da ogni pretesa *radicale*. Significa passare da una concezione della filosofia come disciplina delle radici a una riqualificazione della filosofia come officina storica del presente e delle sue potenziali ramificazioni. Se la storia investiga il passato a partire dal presente, la filosofia sembra votata oggi a indagare il futuro a partire dal presente, a declinarsi non più come ricerca dell'Origine, del Principio, del Senso ultimo e arci-storico del tempo, ma come analisi delle particolari opportunità storiche che si delineano ai bordi del visibile. Con ciò, la filosofia mantiene il suo ruolo di forza orientativa del processo storico, senza tuttavia aspirare ulteriormente a fondare o riscattare la storia stessa, radicandola in una verità o giustizia sepolta dalle rovine del passato. La filosofia, una volta caduto il *primato del pensiero*, non può che tramutarsi in un laboratorio storico che rinviene nei vincoli e nelle congiunture del momento le risorse ultime della sua progettazione e

delle sue strategie di legittimazione dei processi storici che costituiscono, a loro volta, la fonte della sua legittimità. La filosofia, immessa in questo circolo virtuoso di legittimazione storica, può allora abbandonare la regione dell'Origine per inoltrarsi nella terra dell'Evento. Tutto ciò che sappiamo di questa terra è che il suo profilo è mobile e virtuale. La sua forma è configurata dal cammino stesso di coloro che vi cercano un passaggio. Questa forma è condizionata, dunque, dalle traiettorie delle nostre provenienze. Ma non ne è plasmata interamente.

32. Poste tali premesse, una filosofia europea, vale a dire una filosofia che si ponga l'obiettivo di rendere concepibile e praticabile una politica europea, non può che essere una filosofia dell'Evento democratico. Ciò non perché la democrazia sia un valore o un principio astratto, che possa e debba trovare la fonte della sua legittimità nel pensiero filosofico. La democrazia in Europa va oggi intesa piuttosto come un fatto storico, un fatto duro, opaco, che oppone resistenza a qualsivoglia tentativo di rimuoverlo, indebolirlo, sublimarlo in qualcosa di diverso. La legittimità storica della democrazia in Europa non può che essere accolta e integrata come un fatto da una filosofia europea che rinunci al primato del pensiero e *precipiti* nella storia per trasformarsi in "pratica istituzionale" dell'Europa politica. Non può che essere accolta e integrata, una volta respinta la pretesa di rifondare *alla radice* la politica e la storia europee, per come essa si configura, in quanto fatto, nel presente dell'Europa. Sotto forma di *democrazia nazionale*.

33. Nel dare forma alla possibilità di un'Europa politica, di conseguenza, la filosofia europea non può e non deve abbandonare questo ancoraggio storico. Come filosofia dell'Evento democratico che rinviene nel processo storico in atto la sua unica fonte di legittimità, una filosofia europea non ha da demolire il passato, spazzando via le sue sporgenze sul presente. Al contrario, questa filosofia non può che *costruire sul passato*. Non può e non deve concepire l'Europa come una possibilità storica che entra in concorrenza con la realtà storica delle nazioni europee e delle relative democrazie. Al contrario, non può che propugnare e accreditare una democrazia europea sulla base e sullo sfondo delle democrazie nazionali. Non può esigere di sciogliere queste democrazie in un'altra democrazia, né può esigere di sciogliere i popoli europei in un'altro popolo. Può solo immaginare una traiettoria storica che conduca alla costruzione di un piano sopra l'altro, che renda compatibili il passato e il futuro, *più* nazioni europee e *un* popolo europeo, capaci di convivere in un presente sdoppiato ma coerente. La filosofia, una volta caduto il primato del pensiero, non può fare altro:

perché non è più una disciplina delle radici. Non possiede radici nuove da opporre a quelle vecchie, né detiene altra legittimità all'infuori di quella concessale dai processi storici e democratici già in atto.

34. Non essendo più una disciplina delle radici, e avendo abbandonato il primato del pensiero, una filosofia europea non può che essere una filosofia eminentemente democratica. Avremo una politica europea, avremo una democrazia europea, quando avremo una filosofia europea che sia in grado di esporsi all'Evento democratico senza radici – un Evento che, non avendo radici, non potrà entrare in polemica o in conflitto con le radici nazionali delle democrazie che ora esistono in Europa. Questa filosofia non parlerà più né francese, né spagnolo, né italiano, né greco, né inglese, né tedesco. Non parlerà *una* lingua. Parlerà *alle* lingue e ai popoli che le presteranno ascolto. E darà *spazio* a queste lingue perché si parlino tra loro.

35. Il luogo in cui queste lingue potranno parlarsi e comunicare, il luogo della filosofia europea, non potrà essere il luogo *originario* di ciascuna lingua. Sarà un luogo più esteso, comune ma eterogeneo rispetto alle diverse patrie, inclusivo e ospitale, deciso e confinato dalla comunicazione stessa tra le lingue cui la filosofia europea avrà saputo dare spazio e avrà saputo rivolgersi, senza piantare radici. Sarà quello il luogo di un'*altra* politica e di un'*altra* democrazia che non si sostituirà alle precedenti ma convivrà con esse, attraendole nello spazio non più iperbolico ma misurato di un pensiero che avrà fatto pace con la storia.

OSPITALITÀ

Lecture

Pierre Manent, *In difesa della nazione. Riflessioni sulla democrazia in Europa* (2006), trad. it. di F. Anghelè, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Siamo tutti, oggi, quantomeno in Europa, trascinati e persino conquistati dall'idea [...], che l'umanità vada verso una sua necessaria unificazione. Il "sentimento del simile", in cui Tocqueville scorgeva già un'"inclinazione" centrale dell'uomo democratico, è divenuto passione per la somiglianza. Non si tratta soltanto più di riconoscere e di rispettare l'umanità in ogni essere umano. Ci è richiesto *di vedere l'altro come l'identico*. [...] Impariamo a vedere il simile e il dissimile laddove ne facciamo esperienza, ossia prima di tutto nel corpo politico del quale facciamo parte. Per noi europei, si è trattato da secoli dello Stato-nazione. Questa forma politica riannodava il simile e il dissimile in modo particolarmente complesso e sottile. [...]

L'indebolimento delle nazioni europee rende fragile il quadro esperienziale nel quale il simile e il dissimile possono essere percepiti e acquistare senso. Nessuna sorpresa allora se ci rifugiamo in un'idea confusa dell'unità umana. [...] Quest'idea assume forme molto diverse a seconda che si guardi la "vecchia Europa" oppure la sua figlia atlantica, emancipata da due secoli. Ma [...] si tratta di due versioni, proposte con eguale convinzione e medesimo accanimento, di quello che occorre chiamare "impero democratico". La versione americana presenta le seguenti caratteristiche. Una nazione centrale, modello e garante della democrazia, incoraggia i popoli, quali essi siano e dovunque si trovino [...] a dar vita al regime democratico e a farne crescere gli usi. [...] La versione americana dell'impero democratico si segnala per l'armoniosa commistione di elementi antichi quali il mantenimento delle nazioni e la predisposizione a ricorrere alla forza, ed elementi nuovi, prima di tutto la prospettiva di un mondo riunito nel quale non vi saranno più significative differenze collettive. La versione europea presenta tratti differenti. Il suo perno non è una nazione centrale, ma [...]

un'agenzia umana centrale. Questa agenzia è nata [...] al di qua e al di là del Reno, ma essa si è emancipata da ogni territorio o popolo specifico, ed è impegnata a estendere sempre più l'area della pura democrazia, di una democrazia senza popolo, ossia di una *governance* democratica molto rispettosa dei diritti dell'uomo ma svincolata da ogni decisione collettiva. La versione europea dell'impero democratico si segnala per la radicalità con la quale allontana la democrazia da ogni popolo reale e costruisce un *kratos* senza *demos*. Ciò che detiene il *kratos* ormai, è pertanto l'idea della democrazia. L'impero europeo ha dunque in comune con l'impero americano l'essere attratto dalla prospettiva di un mondo in cui più nessuna differenza collettiva sarà significativa. [...] Impegnati a costruire due torri di Babele gemelle, non vediamo che la separazione tra i gruppi umani non può essere interamente superata, e che questa felice impotenza è la condizione della libertà e della diversità umana. (pp. 3-5)

Le nostre illusioni – illusioni liberali, illusioni progressiste – riguardo ai poteri della comunicazione hanno qualcosa di irresistibile. [...] Come non aspettarsi dalla circolazione sempre più ampia e rapida di tutte le parole l'allargamento e l'intensificazione dell'associazione tra gli uomini? Siamo tuttavia in presenza di un equivoco. Il legame tra l'associazione umana e la parola è decisamente stretto, ma non è simmetrico [...]. Non è la parola che produce la comunità, ma la comunità che produce e alimenta la parola. [...] Noi europei dovremmo essere particolarmente informati sul carattere politico della parola. Le lingue europee sono, si dice, “lingue nazionali”. Questo è vero laddove per “nazione” s'intende un corpo *politico* di una specie particolare. Le nostre lingue in effetti non rimandano soprattutto all'ineffabilità di un'origine perduta [...], ma prima di tutto a una storia politica di gran lunga comprensibile [...]. Le nostre lingue non esprimono un'“essenza culturale”, ossia apolitica o metapolitica, sublime; esse esprimono prima di tutto la storia dei nostri rispettivi regimi politici. [...] Il francese, lingua di corte, a tal punto incisiva nelle sue articolazioni astratte da diventare naturalmente la lingua di una Repubblica che insegna e chiacchiera, lingua della narrazione che preferisce il segno alla cosa, lingua delle inflessioni minime e voluttuose. L'inglese, lingua barbara, ben presto portata al suo massimo grado di scintillante espressività dal più grande poeta d'Europa, dotata di sufficiente semplicità e forza per diventare più tardi la lingua stessa dell'utile, lingua dell'imitazione in cui si percepisce ancora il grido dell'animale, come si può correntemente verificare alla Camera dei Comuni. Le nostre lingue europee – ne ho evocate due, quelle a me più familiari – sono i mirabili distillati elaborati dal grande sintetizzatore della vita europea che fu lo Stato-nazione. Lo Stato-nazione fu per l'Europa

moderna ciò che la *polis* fu per la Grecia antica: quel che produce l'unità della vita, e dunque l'universo di senso, generando la cosa comune. [...] la *polis* e lo Stato-nazione son le due sole forme politiche che sono state in grado di realizzare, almeno nella loro fase democratica, l'unione profonda di *incivilimento e libertà*. [...] La familiarità nutre il disprezzo. [...] In ogni caso, non sappiamo più apprezzare quel che è stato compiuto dallo Stato-nazione europeo nel suo sviluppo storico. [...] Si è trattato di estendere la vita civica, il "vivere libero" [...], a innumerevoli associazioni di uomini. Si è trattato di governare enormi assemblee di uomini lasciandoli liberi. In realtà, il disprezzo di questa storia ha cause più specifiche e più acute [...] della familiarità e della consuetudine. Ci separa dalla nostra storia politica la cortina di fuoco degli anni 1914-1945. Prima: una storia colpevole giacché essa culmina nel fango delle Eparges e nelle deportazioni di Auschwitz. Dopo: eccoci risorti all'improvviso, senza battesimo né conversione, nell'abito candido di una democrazia finalmente pura, ossia *non nazionale*, il cui solo programma politico è quello di conservare la propria innocenza. Dobbiamo superare la cortina di fumo. Dobbiamo ristabilire il senso della continuità della storia europea, invece di presupporre che siamo usciti cinquant'anni fa – al momento della formazione delle prime istituzioni europee – da lunghi secoli di paganesimo nazionale. (pp. 26-29)

Lo Stato sovrano e il governo rappresentativo sono i due grandi artifici che ci hanno permesso di conciliare incredibili masse di uomini con la civiltà e la libertà. Viviamo ancora sotto questo dispositivo. Ciononostante, la catastrofe della trentennale guerra del secolo scorso ha portato a una sua profonda definizione. È difficile descrivere un processo in corso. Direi che lo Stato è via via meno sovrano, e il governo è sempre meno rappresentativo. [...] Dobbiamo osservare [...] che le due articolazioni del nostro dispositivo sono strettamente legate l'una all'altra nel senso che, se lo Stato sovrano può non essere rappresentativo, il governo rappresentativo presuppone lo Stato sovrano. [...] Dunque, non vi è rappresentanza senza sovranità. Orbene, che cosa abbiamo visto? Che cosa abbiamo fatto? Alla fine dei terribili trent'anni, abbiamo cominciato la costruzione di due nuovi grandi artifici, uno che ha radicalmente costretto, se non annullato, la sovranità colpendo allo stesso tempo la rappresentanza, e l'altro che ha direttamente cambiato il senso di quest'ultima. Quanto al primo artificio, si tratta senza dubbio della costruzione europea. [...] Credo [...] sia possibile dire che nel corso di cinquant'anni o poco più della sua evoluzione essa ha mutato profondamente significato. È cominciata come impresa comune di vecchie nazioni europee, Francia e Germania in primo luogo, per porre fine a un secolo di rivalità demoralizzanti e di guerre devastatrici, e

per garantire un futuro ragionevole che [...] prolungasse la vita delle nazioni convergendo eventualmente, ma lontano nel tempo, verso un corpo politico inedito. [...] Per un lungo periodo, le nostre nazioni e l'Europa si svilupparono assieme. A partire da un punto che [...] per comodità può essere designato come il momento di "Maastricht", l'impresa europea subì una decisiva flessione. Lo strumento si distaccò dai corpi politici nazionali. L'artificio assunse vita propria. L'"Europa" si cristallizzò in un'idea dotata di una legittimità superiore a ogni altra e munita di meccanismi istituzionali in grado di ricomporre tutti gli aspetti della vita degli europei. Questi ultimi si trovarono coinvolti in una "finalità senza fine", che non aveva più alcun senso politico, e il cui solo futuro era un'estensione indefinita che nessuno sapeva più dove o come si sarebbe potuta fermare. Noi siamo a questo punto. (pp. 30-32)

Jürgen Habermas, "La crisi dell'Unione Europea alla luce di una costituzionalizzazione del diritto internazionale. Saggio sulla costituzione dell'Europa" (2011), in *Questa Europa è in crisi*, trad. it. di C. Mainoldi, Laterza, Roma – Bari 2012.

Da una prospettiva assai tipica del secolo XIX, si fa innanzi la risposta cosiddetta «no demos»: non esiste il popolo europeo, quindi un'Unione Politica [...] sarebbe fondata sulla sabbia. A questa interpretazione vorrei contrapporre un'altra: la persistente frammentazione politica nel mondo e in Europa è in contraddizione con un concrescere sistemico di una società mondiale multiculturale e blocca i progressi nella civilizzazione costituzionale dei rapporti di potere nello Stato e nella società. (p. 38)

Il processo di civilizzazione [...] può essere descritto da due punti di vista complementari: l'addomesticamento del potere interstatale punta direttamente a una pacificazione degli Stati; ma indirettamente [...] questa pacificazione rende possibile anche la costruzione di nuove capacità d'azione sovranazionali. (p. 41)

Due di queste innovazioni spiegano come sia possibile una transnazionalizzazione della sovranità popolare nella forma di una confederazione democratica di Stati nazionali. Da un lato, gli Stati nazionali si subordinano al diritto posto in essere in termini sovranazionali; dall'altro, una totalità di cittadini dell'Unione si spartisce il potere costituente con un numero limitato di «Stati costituenti» [...]. Se si considera lo sviluppo dell'Unione Europea da questi punti di vista, la via a un'Europa (a un nucleo d'Euro-

pa) capace di azione politica e legittimata democraticamente non è affatto bloccata. (p. 42)

[...] la limitazione della sovranità nazionale a favore di un trasferimento dei diritti sovrani a istanze sovranazionali non *deve* essere affatto ottenuta a prezzo di una esclusione dei cittadini democratici. (p. 49) L'Unione Europea potrà stabilizzarsi [...] soltanto se sotto la coazione degli imperativi economici farà i passi ormai indispensabili per coordinare le politiche essenziali [...] percorrendo la via di una sufficiente ratificazione giuridica democratica. [...] Prima di poter riconoscere che cosa per il momento manchi alle decisioni europee in fatto di legittimazione, dobbiamo manifestare il nostro apprezzamento per la qualità democratica della forma che l'Unione Europea ha ormai assunto con il Trattato di Lisbona. (p. 51)

[...] per prima cosa [...] con l'Unione Europea si è cristallizzata una comunità costituzionale che, senza avere la copertura di un potere costituzionale congruente, gode rispetto agli Stati membri della messa in atto di un diritto vincolante. All'inizio dell'unificazione europea l'energia civilizzatrice di questa innovazione si è palesata soprattutto nella pacificazione di un continente che grondava sangue; nel frattempo essa si va manifestando nella lotta per la costruzione di capacità politiche di alto livello. In questo modo i popoli di un continente con un peso politico ed economico decrescente tentano di riguadagnare un certo spazio di azione politica rispetto alle forze politiche e alle costrizioni sistemiche di una società globalizzata. Se questo riuscirà, essi potranno utilizzare difensivamente questo spazio non solo per conservare i loro biotopi culturali, ma anche in senso offensivo, per una più ampia [...] costruzione di capacità di guida globali. (p. 58)

Anche se la Costituzione del 2004 formulata dalla Convenzione europea è fallita, il vigente Trattato di Lisbona suggerisce la conclusione di una sovranità «divisa» fra cittadini e Stati [...]. (p. 64)

La divisione del potere costituente divide la sovranità *all'origine della comunità da costituire* e non solo *alla fonte della comunità costituita*. Essa spiega perché l'Unione Europea condivide sì con gli Stati federali il carattere di un sistema su molteplici piani, ma non possa essere intesa come una sorta di repubblica federale *incompiuta*. Uno stato nazionale, anche se al suo interno ha un assetto federale, è costituito unicamente dalla totalità dei cittadini nazionali. Retrospectivamente, invece, la fondazione dell'Unione Europea può essere pensata come se i cittadini che ne fanno parte (o i loro rappresentanti) si dividessero sin dall'inizio in due *personae*; allora ogni persona nel processo costituente compare a se stessa in certo modo come cittadina europea e come cittadina di un popolo di uno Stato già costituito. (p. 67)

La divisione della sovranità [...] può giustificarsi [...] col fatto che i cittadini dell'Unione hanno buoni motivi per tener fermo sul piano europeo a un ruolo paritetico dei loro Stati. In quanto Stati di diritto democratici, gli Stati nazionali non sono soltanto attori sul lungo percorso storico verso la civilizzazione del nucleo violento del potere politico, bensì conquiste *permanenti* e figure viventi di una «giustizia esistente» (Hegel). [...] Gli Stati nazionali sono qualcosa di più di una mera incarnazione di culture nazionali degne di essere conservate: essi *garantiscono* un livello di giustizia e di libertà che i cittadini vogliono veder conservato. Su questo punto il pensiero non può deragliare in senso comunitario. (p. 70)

Il diffondersi sovranazionale della solidarietà civica dipende da processi di apprendimento che, come l'attuale crisi lascia sperare, possono essere stimolati dalla percezione degli stati di necessità in cui versino l'economia e la politica. (p. 76)

Solamente il populismo di destra abbozza ancora la caricatura di grandi soggetti nazionali che si isolano l'uno contro l'altro bloccando la formazione di una volontà democratica oltrepassante i confini. Dopo mezzo secolo di immigrazione [...], anche i popoli degli Stati europei, di fronte al loro crescente pluralismo etnico, linguistico e religioso, non possono più immaginarsi come unità culturalmente omogenee. Per di più, internet e il turismo di massa hanno reso porosi i confini nazionali. [...] (p. 77)

La crisi ha costretto suo malgrado il Consiglio europeo a decisioni che gravano sui bilanci nazionali in maniera visibilmente ineguale. [...] Sarebbe [...] nella logica [...] che i cittadini di uno Stato, che *debbono* accettare una redistribuzione dei pesi al di là dei confini nazionali, [...] *vogliono* democraticamente influire su quel che i loro capi di governo concordano o concertano in una zona giuridica grigia. E invece noi osserviamo nei governi un persistente ricorrere a espedienti tattici e nelle popolazioni un rigetto populisticamente fomentato del progetto europeo nel suo complesso. (pp. 78-79)

L'alternativa [...] sta nella prosecuzione coerente della ratificazione giuridica democratica dell'Unione Europea. Una solidarietà civica estesa all'intera Europa non può formarsi se fra gli Stati membri, nei punti di rottura nazionali costituiti dal debito, si consolidano strutturalmente le ineguaglianze sociali. [...] Piuttosto, è necessaria una coesione politica puntellata socialmente affinché la molteplicità nazionale e l'incomparabile ricchezza culturale del biotopo «Vecchia Europa», in piena globalizzazione avanzante a grande velocità, possano essere protette in generale dal livellamento. (p. 81)