

PER UN'ETICA RELAZIONALE
LE NUOVE DIMENSIONI DEL TEMPO E DELLO SPAZIO
Spunti emersi nel dialogo con Giacomo Marramao
Incontro del 8 Novembre 2008

Stiamo assistendo a un cambiamento del mondo. In questo passaggio, il futuro appare imprevedibile; uomini e organizzazioni sembrano imbrigliati nella ragnatela della complessità e l'unico modo per muoversi con una certa stabilità pare essere quello dell'avere un forte orientamento al futuro, la capacità di darsi un progetto, cercare di realizzarlo, lavorare per ipotesi. Per fare questo occorre però una fortissima capacità di astrazione e modellizzazione che non è di molti. Ma se pochi sono quelli che capiscono tante cose, saranno loro a governare il mondo?

Nella realtà, quasi tutti navighiamo a vista, radicati in modo forte nel presente, cercando o fornendo formazione utili per le cose che servono subito. Manca il progetto capace di dare senso e l'intelligenza "distribuita" per uscire dalla sindrome dell'essere agganciati all'oggi.

Chiediamo al professor Giacomo Marramao, filosofo teoretico e politico, di indicarci lo sguardo e le categorie con le quali poter leggere in modo utile l'attualità e le pratiche (sociali, relazionali, di apprendimento, politiche) facilitanti per accompagnare i cambiamenti in atto o modificarli.

Il dispositivo simbolico del progresso

C'è un modo di fare filosofia che, ancor oggi, è legato agli enunciati di vero/falso. Questo è un sapere consolidato, una tecnica filosofica per stabilire quanto le proposizioni siano vere o false. C'è però anche un altro modo di fare filosofia, intesa come forma di sapere socratico, imperniato sulla dialettica e sul dialogo, ed è quello di interrogarsi sull'attualità, sul presente. A mio parere, questi due modi vanno affiancati e accordati e non separati.

L'attualità può essere indagata anche da un giornalista. Anche lui si interroga sui fenomeni del presente ma l'interrogarsi filosofico è differente. Il filosofo affronta alcuni problemi del nostro tempo cercando, insieme, di favorire una cartografia intellettuale.

Herman Melville in un suo scritto poco conosciuto "Giacchetta bianca" (1850) scrisse: "il mondo appare a me come una fregata che naviga con ordini sigillati verso una meta sconosciuta".

Le sensazioni provate leggendo la relazione del professor Soresi (vostro ospite); le interpretazioni dell'andamento della borsa (in relazione alle quali un noto esperto diceva: "è indecifrabile"); l'andamento della vita politica attuale (in larga parte, anch'essa, indecifrabile); mi fanno dire che Melville, in modo precoce, coglieva un passaggio fondamentale: da un'idea di progresso lineare con logiche decifrabili, a un'idea di progresso e di storia intese come viaggio entropico, come il venir meno dell'energia o del senso della storia.

In questo senso, dico che Melville ha anticipato una situazione come quella nella quale oggi ci troviamo: e noi ci troviamo a vivere un radicale mutamento di senso e di direzione, un "dopo" che non è avvenire.

La mia tesi è che nessun "ritorno al futuro", nessun "garantito" è più possibile, almeno nel senso che davamo prima al futuro.

Non dobbiamo però declinare il futuro in modo catastrofico! E anche per questo non amo la critica che sia Severino, sia Galimberti fanno alla tecnica con la T maiuscola.

Quello che con il mio ultimo lavoro (*La passione del presente*, 2008) ho cercato di fare è capire cosa è accaduto, a partire dal "dispositivo simbolico" del progresso. Ciò che è accaduto è che tale dispositivo ha prodotto degli effetti perversi. Perseguendo il "bene progresso" con finalità lineari, noi uomini abbiamo assistito al determinarsi dei suoi pessimi effetti. Perciò le vecchie carte di

navigazione sono inservibili e cercare di ritornare al futuro, con delle scelte contingenti, impone, anzitutto, di comprendere la natura del presente.

La visione progressista della storia

Un evento recente sembra contraddire quanto ho detto finora. La Nazione più importante, che ha più capacità di influenzare l'andamento delle nostre vite, ha determinato, con la sua scelta, una novità molto rilevante. Un Paese giovane, ma con la più antica democrazia della modernità, con la prima vera democrazia, precedente anche la rivoluzione francese, ha prodotto un evento storico che nessun'altra democrazia finora aveva concepito: un esponente di un gruppo storicamente emarginato e schiavizzato è diventato Presidente. Ed è diventato Presidente della maggiore potenza del mondo.

Sbaglia chi legge questo evento con una visione progressista della storia. La storia non ha "leggi" di movimento. Come diceva Kant va decifrata con alcuni *indicatori di tendenza* che però hanno carattere stocastico, ossia hanno carattere non deterministico ma probabilistico. I segni dei tempi, come le nubi, vanno decifrati.

Kant affermava, in chiave post-cristiana, che nella storia possiamo cogliere i *signum prognosticum*, ossia indicatori di tendenza che possono anche sparire. Perciò la dimensione temporale per leggere la storia è quella del Kairos, del tempo dove qualcosa di speciale accade, del tempo in cui i fattori si intrecciano e gli elementi si congiungono qualitativamente. Il tempo come passaggio, assunto nel doppio senso di viaggio e di mutamento, di rischio e di opportunità.

Per questo, ai filosofi che parlano di "destino" dell'Occidente dico che non ci sono destini ma solo *appuntamenti*.

La vicenda di Obama ha un significato premonitore che chiama in causa non solo una vicenda "locale" ma anche "globale".

L'iper-modernità

A partire dal 1980 abbiamo assistito a una catena di eventi che hanno avuto effetti su scala globale. Jean Francois Lyotard nel libro "La condizione post-moderna" scrive che l'atto di nascita del post-moderno non è dovuto al pensiero filosofico ma alle arti e all'architettura. Il post-moderno è anzitutto estetico e stilistico, poi anche filosofico e socio-culturale. Personalmente, non ho mai aderito alla categoria di post-moderno, preferisco utilizzare la categoria dell'*iper-modernità*, intendendo con ciò l'estremizzazione di alcuni dei problemi ereditati dalla modernità.

La mia tesi è che siamo usciti dall'epoca moderna, quella dei meta-racconti, della ragione illuminista, del progresso infinito ed entriamo in un'epoca che non avrà più grandi racconti ma che segna il loro frantumarsi in piccoli racconti. Ricordo che la filosofia degli anni ottanta era tutta all'insegna della frantumazione.

Eppure, potreste dirmi, il 1989 con la caduta del muro di Berlino è stato un grande racconto, che riguarda la globalità.

Marc Augé, etnologo francese, parla di "surmodernità" concetto che trasmette non il senso di un superamento della modernità (post-moderno) ma di un'estremizzazione delle tematiche della modernità. Pensiamo ai suoi "non-luoghi" (supermercati, aeroporti...), all'estensione degli spazi virtuali (iperluoghi virtuali e avatar). Il progresso, per Augé è quello della surmodernità caratterizzata dal restringimento dello spazio, dall'accelerazione del tempo e dall'individualizzazione dei destini. La critica è al post-moderno.

Oggi, il grande racconto del globale sfugge alla logica territoriale, alla sovranità degli Stati-nazione e al modo in cui la sociologia ha finora inteso il fenomeno della globalizzazione e dà luogo a un'altra logica.

La modernità/mondo

In atto c'è una grande dinamica globale che però non risponde a un'unica logica.

Ritengo che il mondo, oggi, si trovi in un inter-regno, in una fase di passaggio da un *non più* di un "vecchio ordine" a un *non ancora* di un "nuovo ordine".

Il vecchio ordine era rappresentato dalla *modernità/nazione*, ossia da un mondo organizzato per Stati nazionali.

Il nuovo ordine è caratterizzato da un transito difficile, la cui posta in gioco è rappresentata dal campo di tensione che viene delineandosi tra due principi strutturali e antitetici soggiacenti alla dinamica moderna: il principio di "mondialità" (costitutivo della forma-Mercato) e il principio di "territorialità" (costitutivo della forma-Stato) a cui diamo il nome di *modernità/mondo*.

Se parliamo di globalizzazione e non di "mondializzazione" – termine sovraccarico di implicazioni simboliche (tensioni tra trascendenza e immanenza, cielo e terra) – è perché la "globalizzazione" reca in sé l'idea di un mondo divenuto globo circumnavigabile. Ma il globo circumnavigabile non è solo conseguenza, ma anche presupposto della modernità, per cui più che segnare l'avvento della condizione post-moderna, l'idea dell'avvenuta circumnavigazione spaziale, indica un problematico e accidentato transito dalla *modernità/nazione* alla *modernità/mondo*.

In altre parole, la modernità non ha più l'ordine razionale pattuito dalla sovranità delle singole Nazioni, ma tende a travalicarla. Questo passaggio credo abbia a che fare con una logica del moderno che è stata ben argomentata da Giovanni Arrighi, economista, in un suo libro, edito da Feltrinelli, quando parla delle "dissonanze cognitive che si determinano nell'epoca della modernizzazione".

Giovanni Arrighi scrisse: "Il lungo XX° secolo", il cui titolo indica una posizione polemica con chi, prima di lui (uno storico inglese di formazione marxista) aveva scritto "Il breve XX° secolo". Condivido la posizione di Arrighi.

Mentre lo storico inglese parla del XX° secolo partendo dalla prima guerra mondiale, dalla rivoluzione Russa, e termina con la caduta dell'Unione Sovietica nel 1991, indicando così di guardare alla "storia degli Stati", Arrighi guarda alla storia con l'ottica economica. Sottotitolo del libro: "Denaro, potere e origini del nostro tempo". Il XX° secolo, per Arrighi, comincia a partire nel 1880 e si conclude nel 2001, con la caduta delle Torri gemelle.

È in quest'ultimo secolo che vige la doppia logica della globalizzazione.

La bi-logica della globalizzazione

La globalizzazione è iper-moderna, non post-moderna, e come scrisse Arrighi produce dissonanze cognitive. La modernità è segnata dal prevalere del doppio principio di *mondialità* e di *territorialità*.

La logica della mondialità è stata enfatizzata dall'economia politica classica, dalla borghesia che rompe le frontiere e accelera la globalizzazione, dal proletariato che, per Marx, è ancor più mondializzato della borghesia. Ma quando Marx afferma che "qualunque cosa consolidata si scioglie" ci presenta uno sviluppo della modernità capitalistica in cui tutto va sciogliendosi per divenire rete incorporea e impalpabile. Per Marx però la modernità capitalistica è rappresentata dal solo principio di mondialità (economia). Ma la mondialità esordisce con l'avvento al trono della Regina Elisabetta 1° di Inghilterra che, mettendo da parte le beghe dinastiche, amplia la potenza del suo regno dicendo: "l'Inghilterra va per mare" e, pur attivando lo Stato sovrano con le frontiere chiuse, dà il via alla de-territorializzazione. Marx non fece mai questa riflessione, non colse la bi-logica di modernità e territorialità che, a secondo dei momenti storici, vede prevalere ora un principio, ora l'altro.

L'Ottocento ri-territorializza. E ciò accade fino al 1880. Il Novecento segna la coabitazione conflittuale di queste due logiche che, come due partner che litigano sempre, però coabitano. Nel moderno, nel conflitto, tra l'imperativo della *modernità* e quello della *territorialità*, la risposta avviene o scavalcando la territorialità oppure, nella crisi, ritornando allo Stato.

Oggi, abbiamo a che fare con questa bi-logica che però non può venire intesa come la bi-logica della modernità/nazione, bensì con quella della *modernità/mondo*.

Assistiamo a una compressione spazio/temporale: il mondo globale è compresso, schiacciato, ridotto a una sfera pressata. Mai, prima, le forme di vita e i contesti di civiltà ci sono apparsi così limitati. Oggi non c'è più nulla di esotico. E questa compressione non unifica, questa globalizzazione omologa ma non universalizza e invece di determinare un meccanismo unico, una logica unitaria, determina la bi-logica della *modernità/mondo* che presenta un mondo globale che è, al tempo stesso, *uniformato e diasporico*: uniformazione e, insieme, diaspora.

Uniformazione e differenziazione

Questo nostro mondo globale è sempre più plasmato dal mercato globale e dal potenziale economico che si determina a partire dalle tecnologie e dai capitali finanziari, dalla dislocazione delle "borse" (che sono dislocazioni di potere), senza che la sovranità degli Stati possano fare nulla: compresi gli Usa (e Barak Obama lo sa bene). Non c'è uno Stato che regola i movimenti di borsa! Ci sono operatori finanziari in doppio petto che sfuggono al controllo degli Stati...

L'uni-formazione ha quindi carattere economico, tecnologico, mercantile.

Al contempo, c'è un processo di differenziazione dei contesti economici, perché diverse sono le condizioni giuridiche e territoriali in cui vengono a trovarsi gli operatori e i lavoratori. Questo processo di diaspora riguarda le identità. La logica identitaria si sovrappone ai processi di uniformazione che impongono di essere vestiti alla stessa maniera, e porta a riscoprire i simboli locali (che non vanno intesi come resistenza al progresso economico). La differenziazione consiste nella reinvenzione/riscoperta di qualche cosa che si pensa sia caratterizzante la propria identità.

In altre parole, la globalizzazione è per un verso uniformazione tecnoeconomica e finanziario-mercantile, con i conseguenti fenomeni di deterritorializzazione e interdipendenza crescente tra le diverse aree del pianeta, per l'altro un trend accelerato di differenziazione e ri-territorializzazione delle identità, di ri-localizzazione dei processi di identificazione simbolica.

I fondamentalismi sono un fenomeno tipico della globalizzazione, indotti dalla dinamica dell'iper-modernizzazione. I fondamentalismi non sono però in rapporto lineare, ossia non sono da intendersi come re-azione alla mancanza di progresso, anche perché sono le elite che determinano le tendenze fondamentaliste. Non si tratta di ribellione contro l'omologazione economica, bensì contro l'omologazione culturale. Il fondamentalismo è la risposta alla sindrome da emarginazione, da deficit di riconoscimento identitario che sfrutta le condizioni di miseria. La genesi del fondamentalismo è di tipo simbolico.

Quindi, la *modernità/mondo* ha come riferimento la dominante identitaria.

Politica e meccanismi globali

L'epoca globale è caratterizzata da un'ingiustizia che mai è stata così elevata, se la paragoniamo alle potenzialità e ai mezzi a disposizione per superarla.

La tendenza è alla polarizzazione: i ricchi sempre più ricchi, i poveri sempre più poveri.

I mercati finanziari operano su aspettative di aspettative e ciò li rende incontrollabili e fa sì che producano la maggiore delle ingiustizie. Per questo, Barack Obama ha centrato la prima conferenza, dopo l'elezione, sui problemi del ceto medio, ossia su quel terreno su cui si riversano le crisi finanziarie.

Eppure, la minaccia non nasce dai conflitti di ordine economico, ma dalla minaccia identitaria. Identità come il terreno su cui nascono le nuove costruzioni amico/nemico. Se poi l'altro è visto nella logica fondamentalista, ciò porta ad annientarlo. La dimensione dell'identità determina degli effetti incontrollabili e caratterizza le linee di amicizia/inimicizia della politica. Quindi, non è con la tecnica che giungiamo al quadro estremo ma è dalla questione identitaria che nasce il conflitto.

Nel mondo globale, possiamo registrare anche un mutamento delle religioni che diventano surrogati dei partiti, diventano luoghi di appartenenza. Per Marc Augé le religioni sono, per definizione, delle aggregazioni identitarie di tipo transculturale, fattori di identificazione simbolica e di appartenenza. Fattori di identificazione ma anche di contrasto. Ad esempio, nella Chiesa cattolica di oggi gli atei sono i benvenuti purché non critichino le gerarchie ecclesiastiche!

La politica appare così compressa tra due poli: il polo dell'economia e il polo delle logiche identitarie, dei fondamentalismi.

Ma la politica ha perso. Ha perso in modo salutare alla fine degli anni settanta, primi anni ottanta, quando c'era stata una svolta che l'aveva indirizzata a una critica radicale del suo progetto ideologico. Critica che forse è stata esagerata perché se allora abbiamo pensato (anch'io ho partecipato a quella critica) alla funzionalità, non ci siamo resi conto che la politica si sarebbe ridotta in praticaccia, in routine amministrativa e, nei casi peggiori, in amministrazione non sempre trasparente.

La politica ha il compito di collocarsi tra economia e identità; ha il compito di presentarci le etiche nelle quali possiamo identificarci; ha il compito di delineare un orizzonte simbolico di senso dell'agire che possa collegare le esperienze inter-generazionali.

La dimensione della memoria

Quello che abbiamo perduto con il passaggio post-ideologico degli anni settanta/ottanta è la dimensione della memoria. È così che le aspettative sono venute meno, che non c'è più rapporto tra generazioni, che c'è una sorta di incomunicabilità. Prima c'era conflitto ma anche rapporto. C'era la condivisione di confini e di frontiere. Oggi, il conflitto non c'è più, c'è l'ostilità.

Questa non è un'epoca di anomia di valori ma di proliferazione di valori in contrasto tra loro. I giovani sono attratti dai valori: il rischio però è quello dell'indifferenza o delle posizioni estreme perché c'è chi opera e utilizza i valori secondo un calcolo strumentalistico.

Uno dei problemi della politica contemporanea è l'incapacità di cogliere i simboli del presente. Per questo navighiamo a vista.

La nuova generazione politica pare senza memoria e senza aspettative, schiacciata sul presente, e segna l'epoca delle "passioni tristi". E le passioni sono tristi quando non si vede nel futuro qualche cosa che può cambiare la nostra vita.

I giovani si aspettano dispositivi tecnologici più sofisticati, ma non qualche cosa capace di modificare le loro vite. Il futuro appare loro come un tapirulan dove sanno già oggi che arriverà un iPod migliore del presente: ma è un futuro già visto e la sindrome è della tristezza.

Questa diagnosi l'avevo già fatta negli anni ottanta con il libro "Potere e secolarizzazione" (1983) nel quale utilizzavo l'espressione "futuro/passato". In quel testo decifravo i segni dei tempi ed educavo al corretto uso delle proposizioni vero/falso e a porre le domande in modo corretto.

Avvertivo che eravamo nell'epoca del "futuro/passato" nel senso che, ogni volta che tentiamo qualche cosa di nuovo, il rischio può essere quello di venire risucchiati indietro. E ciò ha a che fare con il progetto.

Alla politica, che opera nella sfera pubblica, spetta il compito di delineare l'orizzonte di senso in modo trasformativo. E quando arrivano i segni anche i giovani sono colti dall'entusiasmo. Kant affermava che siamo di fronte a un "passaggio storico" quando sono gli spettatori a essere colti dall'entusiasmo e non solo i protagonisti dell'evento, dato questo del tutto ovvio.

Perciò, occorre tornare alla politica capace di aprire un futuro “contingente”, non ideologico, un futuro che dipenderà dalle scelte che, di volta in volta, si daranno.

I conflitti però non saranno più tra modernità e tradizione, ma tra diversi modi di intendere la modernità.

Che fare? Una cosa o l'altra? Questi saranno i “dilemmi” (tutela dell'ambiente, sperimentazione sulle cellule staminali embrionali...) e ci proporranno di fare “scelte contingenti”. E i dilemmi sono tragici per le premesse intrinseche, ossia perché propongono di scegliere tra due alternative fra loro incompatibili eppure, entrambe, plausibili. Il dilemma tragico propone alternative nella dimensione della contingenza, ossia con elevato grado di incertezza, eppure dotate di per sé, anch'esse, di plausibilità.

Universalismo della differenza

Occorre un ritorno della politica dell'esperienza. Esperienza come linguaggio archetipico. E il linguaggio delle arti, della tecnica e della scienza hanno il linguaggio dell'esperienza che la politica non ha più. La presenza di linguaggi tecnici, di modi di parlare particolari, hanno effetti sulla conoscenza. Occorre fidarsi dei linguaggi, non aver paura della difficoltà. La paura, caso mai, deve riguardare la noia. E la politica, ancor oggi, utilizza un linguaggio ottocentesco. Conosco persone che avevano una loro esperienza che si sono date alla politica e hanno finito per modificare il loro linguaggio.

Occorre capire che viviamo in un mondo non euclideo, fatto di risonanze. È da questo punto di vista che è necessario ripensare alla sfera pubblica.

La politica non può limitarsi alla negoziazione delle regole e delle procedure (anche se senza di esse nessuno di noi può dirsi libero), né limitarsi ad argomentare i punti di vista etici perché ci sono soggetti che non sono in grado di argomentare ma che rivelano spesso una creatività insospettata quando si tratta di dar conto, narrativamente, della gravidanza simbolica o della ricaduta esistenziale dei propri codici etici di comportamento.

Per questo, la sfera pubblica deve essere considerata a partire da normative diverse da quelle della polis e dello Stato/nazione.

La polis greca prevedeva l'omogeneità etnica: non c'era diritto di cittadinanza per gli stranieri! La sua crisi è stata crisi politica perché mancava il ricambio con l'esterno. Né possiamo considerare il modello culturale Usa, dove i gruppi stanno gli uni accanto agli altri come in tanti ghetti.

È necessaria l'integrazione/comunicazione in una sfera pubblica intesa come spazio universale dove non si danno segni di appartenenza: ma vige l'universalismo delle identità. Nella sfera pubblica ognuno deve rappresentarsi con la sua identità. Il pluralismo è di monoculture plurali.

In altre parole, occorre superare le due logiche della modernità/mondo con l'*universalismo delle differenze*, così come aveva intuito il pensiero femminista forte negli anni settanta. Occorre partire dalla differenza come caratteristica individuale positiva.

Ciò che abbiamo di diverso, l'uno dall'altro, riconduce il conflitto a una logica identitaria.

Occorre capire che ogni identità è relativa, che ognuno di noi è contaminato e meticciano (e non solo Obama) e che la preferenza per una normativa ricca è una garanzia di sicurezza universale. Quindi, no al pluralismo di ghetti contigui ma *universalismo della differenza*.

Differenza al singolare, ossia intesa non come luogo, soggetto o condizione specifica, ma come vertice ottico in grado di ricostruire l'universale dal criterio della differenza. Universalismo che può essere inteso solo nei termini di una sintesi disgiuntiva, a partire dal presupposto della inalienabile e inappropriabile differenza singolare di ciascuno. Nel concetto di universale la relazione è pensabile solo tra singolarità irriducibili e reciprocamente inassimilabili, agli antipodi quindi della concezione di un legame sociale inteso come appartenenza a un'identità-sostanza comune.