

La fine dello spazio, l'emergere degli spazi

[Pierpaolo Marrone](#)

Dipartimento di Filosofia, Università di Trieste

L'esperienza politica è una maniera di concettualizzare la nostra identità personale? Ammettiamo che la risposta sia positiva. Questo sembra essere abbastanza plausibile, almeno nel senso che sono *anche* le possibilità offerte dall'identità politica dei sistemi cooperativi in cui ci troviamo a vivere a costruire e ad inventare ventagli di opzioni e gamme di esclusioni per la nostra identità personale (la quale rimane comunque un insieme più ampio e non determinato unicamente dalla comunità circostante). Quali grandi categorie entrano in gioco in questa strutturazione della nostra identità all'interno dell'identità politica? Quali strutture ci permettono di avere accesso ai fenomeni dell'aggregazione, della cooperazione, del conflitto, della promozione degli interessi? Può essere della più grande importanza cercare di comprenderlo, perché ciò che consente la nostra immaginazione politica, il nostro schematismo immaginativo rispetto a ciò che è consentito e a ciò che è proibito a noi, soggetti di identità politico-personale, non è palesemente un flusso ininterrotto di rappresentazioni, ossia di possibilità deliberative. Se vogliamo proseguire con questo abbozzo di analogia kantiana, potremmo in effetti essere tentati di rintracciare l'*analogon* delle intuizioni pure della sensibilità in campo etico-pratico e parlare di *tempo politico* e di *spazio politico*.

Al problema dello spazio politico, anzi degli spazi politici è dedicato l'ultimo denso saggio di Carlo Galli, *Spazi politici* (Galli: 2001). L'analogia kantiana è, in modo parziale, descrittivamente giustificata, esteriormente e *prima facie*, a voler dare uno sguardo retrospettivo alla produzione intellettuale di Galli. Molta parte della sua precedente attività intellettuale è stata, infatti, dedicata alle categorie temporali della politica, in special modo alla *modernità* (Galli: 1988; 1989; 1991; 1996). Per Galli, la modernità rappresenta l'irruzione, l'*inventio*, la scoperta e la produzione del tempo nell'esperienza della politica, nel senso che con la fine della trascendenza e delle sue ambizioni giustificative in termini di Vero, Uno, Bene, si produce la fine del rapporto sincronico degli uomini che cooperano alla *tradizione*. È nella fine di questa archeologia che comincia ad acquistare senso una teleologia immanente del tempo della politica come tempo *profano*, orientato alla pace e alla sicurezza, ossia all'ordine affatto umano. È un'esperienza del tempo umano, tuttavia, nient'affatto lineare e priva di contraddizioni, ma matrice della nostra storia politica come si è svolta dalle guerre di religione in avanti. Esperienza i cui nomi sono, tra gli altri, "sovranità", "Stato nazionale", "rappresentanza", "divisione dei poteri", "uscita dallo stato di minorità", "progresso", e, naturalmente, "tecnica".

Esiste una *preminenza* del tempo della politica sullo spazio politico, nel senso che lo spazio politico sarebbe una struttura dell'esperienza politica derivata dalla prima e rappresenterebbe un *caso particolare* dell'universale moderno del tempo storico? Lo studio di Galli suggerisce che è problematico dirlo anche per il gioco di rimandi fra universale e particolare di tutte le nostre categorie politiche. Per una singolare eterogenesi, infatti, la modernità che è la legittimazione delle particolarità si produce anche come *universalità globale* (Galli: 1996, pp. 3-9). L'eterogenesi è singolare, ma iscritta nel destino, in certo modo, del tempo pensato come realizzazione della politica (e come orizzonte di ogni esperienza possibile) (Galli: 2001, p. 76). Ad esempio: nessuno crede che la rappresentanza non sia un processo che riguarda tutti noi

(dove *tutti noi* vale per "comunità degli esseri umani", che accoglie anche quanti non sono ancora nati), sebbene le sue forme siano singolari (ma pensate come perfettibili a partire da un universale, appunto); "conoscere per deliberare" è un principio educativo che assume un peso infinito, non è certo limitato al qui ed ora; il principio che prescrive che la pena deve essere rieducativa non è rivolto al singolo individuo (il quale il più delle volte, si ritiene, a ragione, responsabile di ciò che ha fatto, e se ne avesse occasione lo rifarebbe tale e quale), ma alla comunità dei cittadini. La comunità politica diviene allora la semplice comunità di coloro che potrebbero farvi parte una volta che vengano soddisfatte determinate condizioni. Comunità incompiuta nel tempo e che per questo deve occupare lo *spazio del presente*, perché il presente è l'occasione di realizzazione asintotica del trascendentale. Si pensi alla teoria politica di Rawls e alle espressioni spinoziane che la qualificano come teoria della giustizia *sub specie aeternitatis* (Rawls: 1981; Marrone: 1996) Potremmo prendere il calco spinoziano di Rawls come un'episodica espressione lirica, ma potremmo vederlo come qualcosa di più determinato, come l'espressione di una razionalità che si realizza nella storia per adempiere a un compito universale, compito positivo veicolato dalle condizioni negative che vanno sotto il nome di velo d'ignoranza. In certo senso, è opportuno talvolta credere all'esistenza dello *Zeitgeist*, poiché se quella filosofia ha avuto eccezionale fortuna le motivazioni di ciò vanno ricercate anche al di là dei meriti intrinseci della teorizzazione di Rawls. Nel momento in cui il liberalismo, che è l'esito ultimo, almeno per noi, del pensare il tempo della modernità, si impone come unica costruzione intrinsecamente legittima del nostro modo di fare esperienza della cooperazione (non certo come l'unica possibile, ma come l'unica trascendentalmente adeguata), la giustificazione teorica che ha maggiormente corso è quella che si appella a condizioni di sfondo che non si situano sul piano del tempo, non almeno nel tempo della storicità, ma nel tempo fuori dal tempo della legalità.

Accade così che un tempo nato *anche* come opposizione all'universale voglia declinarsi su scala planetaria come tempo fuori dal tempo, come fine della storia, come fine della politica, come possibilità universale dell'economia e del calcolo (Alvi: 1996). In fin dei conti si è realizzata l'interpretazione che Hegel aveva dato del contrattualismo, colpevole, a suo modo di vedere, di un doppio errore: aver pensato gli individui come irrelati e aver reso lo Stato una realtà aliena dalla loro vita, facendone una pura formalità astratta. Ma questo per Hegel valeva solo in teoria, anzi: in una cattiva teoria che portava su di sé le stigmate duplici di un empirismo irrealistico e di un formalismo che nella pratica dello spirito vivente non si incontra mai, se non come modulo teorico o intelletto astratto. Invece il tempo della modernità ha realizzato anche questo: ha prodotto l'epoca degli individui assieme all'epoca dell'ipercodificazione (fenomeni che Hegel aveva il primo intravisto, il secondo conosciuto), il tempo della solitudine dell'individuo e il tempo della distanza delle agenzie che in vario modo dovrebbero rappresentarlo come cittadino, dovrebbero, anzi, nella prospettiva di Hegel, *farne* un cittadino. Non stupisce che all'interno di queste coordinate (che ovviamente sono solo alcune di quelle che possono descrivere il liberalismo) lo spazio politico sia pensato come uno *spazio liscio*, come lo definisce Galli, disponibile all'universalità, produttore di omogeneità. Tuttavia, questo spazio non è uno spazio *unico*, bensì è la storia di concezioni dello spazio che concorrono fra di loro.

Il saggio di Galli è anche una carrellata su queste molteplici concezioni, ma naturalmente la parte finale del lavoro è dedicata alla globalizzazione (Galli: 2001, pp. 131-172). La globalizzazione (l'idea di un mercato unico e interdipendente, l'idea di un unico sistema di informazione sincronico e sempre disponibile, l'idea di un unico sistema politico al servizio del processo di globalizzazione) è anche un prodotto della fine della guerra fredda. Ma è un semplice dato di fatto che questa fine non ha prodotto la fine del conflitto, bensì il suo rinnovarsi nelle forme probabili dello scontro di civiltà (Huntington, 2000). Il trionfo del globalismo ha sottolineato la moltiplicazione degli spazi di rivendicazione di poteri altrimenti compressi. Naturalmente noi possiamo, viceversa, enfatizzare fenomeni importanti di conferma di un globalismo antropologico, per così dire: cade il muro di Berlino e i tedeschi dell'Est si precipitano a

comprare videoregistratori nell'ex settore occidentale, evidentemente perché nella loro percezione soggettiva quello che oggettivamente li separava dai compatrioti occidentali era l'impossibilità di accedere alla fantasia; cade Kabul e la gente corre a comprare televisori. Sono eventi importanti che indicano una ansia di partecipazione all'uniformità dell'esperienza umana come è stata prodotta dall'Occidente nel secolo passato. Tuttavia, se la cultura globale è predominio dell'economia sulla politica, sulla cultura e la ricerca "disinteressate", sulla sovranità nazionale (e magari anche sull'autonomia del consumatore che proprio quell'economia esalta e dalla quale sarebbe resa possibile), è difficile riconoscere in tutti questi fenomeni il trionfo dell'utile economico e non invece volontà di potenza non coordinate tra loro e nient'affatto ordinate all'utile. In altre parole: "la vittoria dell'Occidente sul comunismo non è di per sé la vittoria dell'individuo e della liberaldemocrazia" (Galli: 2001, p. 144). Le tradizioni non soltanto muoiono ma anche si producono in maniera disordinata e afinalistica, sembra suggerire Galli, e avanzano continue richieste di riconoscimento (Galli: 2001, pp. 144-145). Pensare che la globalizzazione sia la registrazione notarile del trionfo del liberalismo non è, quindi, un'analisi soddisfacente. Eppure questa idea ha avuto una giustificazione filosofica, quella che Rorty ha descritto come preminenza della democrazia sulla filosofia (Rorty: 1991; 1993; 1994). Allo stesso modo in cui gli intellettuali illuministi avrebbero messo in mora la religione semplicemente sforzandosi di ignorarla, facendo del problema di Dio un residuo del passato, così noi, individui liberali postmoderni, saremmo messi nelle condizioni di abbandonare il problema teorico del fondamento del liberalismo semplicemente vivendo nelle società liberal-democratiche. Queste sarebbero attraenti perché suggerirebbero la messa in mora di un ventaglio ampio di problematiche filosofiche, ad esempio quella dell'identità personale, nella misura in cui mostrerebbero che nelle nostre società affluenti è possibile per minoranze sempre più consistenti assumere l'identità che aggrada vagando da un modello culturale a un altro, in una sorta di supermercato delle apparenze. Questa è una visione superficiale della democrazia perché è una visione superficiale di che cosa significa essere l'essere umano che si è. È sostanzialmente solo una *boutade* filosofica pensare che noi siamo in grado effettivamente di abbandonare quel che rimane della nostra tradizione, l'inerzia della nostra formazione e delle nostre esperienze formative per decidere in che modo fare esperienza del mondo.

Dietro questa superficialità provocatoria si situa però qualcosa di reale, ossia il fatto che la globalizzazione ha prodotto o ha fatto venire alla luce, con la legittimità di fenomeni di massa, spazi di realizzazione parziale dei bisogni che si intersecano, ma non comunicano, privi di una logica e di una direzionalità, generando, non una società del rischio come vorrebbe Beck (Beck: 2000), ma società dove *vorremmo essere al sicuro senza essere vincolati*. Questo anche grazie all'evidenza di fenomeni che, forse confermano l'antica idea della "mano invisibile", ma che soprattutto sono troppo complessi per le nostre capacità cognitive per essere governati. Si pensi al fenomeno del *Web*, una rete che nessuno sa bene come funzioni e quali punti deboli abbia, quale velocità di propagazione di informazioni complesse consenta, ma che nessuno parrebbe essere in grado di spegnere (naturalmente, la rete *può* essere violentemente e localmente spenta anche in aree estese, ad esempio facendo esplodere un ordigno nucleare in quota, ma questo presuppone il disastro di conflitti potenzialmente estesi). Ciò che si produce non è una qualche forma di razionalità o di teleologia, ma una disseminazione che non può non apparire uno "spreco". È in definitiva assai discutibile come vorrebbe Beck che la nostra sia la società degli ordinamenti identificativi disseminati perché è la società del rischio. È possibile che la fortunata metafora di Beck abbia avuto tale corso nel dibattito sulla globalizzazione perché ha concettualizzato un *catastrofismo ecologista*, che spesso non è in grado di esibire persuasivi dati empirici (Lomborg: 2001). Galli del resto fa ripetutamente notare come faccia parte della retorica della globalizzazione l'idea stessa di vivere in uno spazio "liscio". Questa idea va incontro a quella specifica disposizione ad interpretare molti problemi come disastri che accadono a tutto il pianeta, ma è da dubitare fortemente che alcuni fra quelli di cui si ammanta la retorica ecologista, che dello spazio liscio ha fatto spesso la sua stessa ragion d'essere, siano

davvero tali. Ovvero: l'idea che lo spazio di intervento politico effettivamente disponibile per noi sia il "mondo" ci fa perdere di vista un dato forse strutturale della nostra capacità conoscitiva, ossia la vastità della nostra ignoranza e il fatto che dobbiamo sempre, salvo casi molti specifici, decidere sulla base di modelli che costituiscono inevitabili e talvolta grossolane semplificazioni della realtà. Tipico è il caso delle preoccupazioni per i cambiamenti climatici.

Anche questa ultima mi pare possa essere un'esemplificazione della domanda attorno alla quale Galli si interroga ripetutamente: "lo spazio globale può assumere (ovvero contiene già in sé) una nuova configurazione in cui il rapporto fra particolare e universale si ristabilizzi, o continuerà ancora a lungo a oscillare, come fa ora fra la finzione della sovranità e del loro 'concerto' mondiale, e la realtà dell'anarchia e del 'paninterventismo morale'?" (Galli: 2001, p. 152). La mia opinione è che il fenomeno della globalizzazione sia difficilmente distinguibile dall'ideologia della globalizzazione. In parte si tratta di un fenomeno autoavverantesi. In altre parole: fa parte dell'esigenza stessa della globalizzazione creare giustificazioni a posteriori presentandole come necessità di pensiero. Anche qui le posizioni sono ovviamente varie, ma la maggior parte di queste impostazioni ha, a mio modo di vedere, un difetto, che è quello di pensare alla globalizzazione in termini unitari (fenomeno che deve essere riempito dall'universalismo dei diritti, macchina performativa che produce contraddizioni, 'impero' decentralizzato, e così via); ma ciò presuppone averne individuato una direttrice unica, cosa che in effetti non si dà, perché non c'è alcuna strategia consapevole, definita nei particolari, suddivisa in stadi, strutturata in un ordine seriale (elemento questo necessario, se fosse davvero possibile governare un processo così complesso), di estensione della globalizzazione.

Galli ricorda (Galli: 2001, p. 162) che alcuni hanno assunto la globalizzazione, al modo kantiano, come "fatto della ragione" Con quell'espressione Kant intendeva indicare che l'esperienza morale si dà, che il fatto della ragione è un universale concreto che ha necessità, tuttavia, del riempimento infinito e asintotico della nostra azione morale (e che deve postulare un sacco di altre cose, l'immortalità dell'anima, la libertà, l'esistenza di Dio, ma non, curiosamente, l'idea di natura umana). Cosa sia questo riempimento il fatto della ragione non ce lo dice. Allo stesso modo il "fatto della globalizzazione" non ci dice né verso che cosa le comunità politiche e gli individui si stiano avviando (ci dice però che né le comunità politiche locali né gli individui stanno scomparendo) né che cosa dobbiamo fare. Non c'è nessuna imperatività, se non quella costituita da un generale orizzonte d'esperienza. Questo orizzonte è probabilmente inemendabile così come lo sono altri ad altri livelli. Questo non significa affatto né che si tratti di un orizzonte tirannico, né che si tratti di un orizzonte che noi possiamo governare in un qualche senso forte dell'espressione. La mia impressione è che molte delle riflessioni teoriche sulla globalizzazione siano o perorazioni moralistiche sulle brutture del capitalismo globale o siano idealizzazioni positivistiche del sogno ottocentesco dell'ingegneria sociale. Entrambe dimenticano che un governo mondiale nel senso di un controllo globale, anche solo delle principali tendenze, non è possibile per ragioni intrinseche. È la teoria dei giochi ad insegnarci che anche in situazioni molto semplici che coinvolgono più di due giocatori, in cui le strategie d'azione siano funzioni (e previsioni) delle strategie di ciascuna strategia (immaginata) degli altri giocatori, la quantità di mosse possibili dopo la prima cresce ben presto a un ordine di fattori non più dominabile. Perché dobbiamo pensare che questo non valga anche nelle situazioni empiriche, ben più complesse delle idealizzazioni teoriche? Tutto ci induce a pensare il contrario e a riaffermare la poco rassicurante, ma molto umana, idea della limitazione delle nostre conoscenze, e la necessità critica, della quale lo studio di Galli è un esempio alto, di "decostruire" ciò che ci viene proposto con la forza imperativa della naturalità: un supposto senso unitario della globalizzazione e della tecnica.

Riferimenti bibliografici

Alvi G.

1996: *Il secolo americano*, Milano, Adelphi.

Beck U.

2000: *La società del rischio*, (1996) Roma, Carocci.

Galli C.

1988: *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino.

1989: *Etologia, sociobiologia e le categorie della politica*, in Panebianco A. (a cura di), *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, Bologna, Il Mulino, pp. 423-450.

1991: *La 'macchina' della modernità: metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in Galli C. (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 83-142.

1996: *Genealogia della politica*, Bologna, Il Mulino.

2001: *Spazi politici*, Bologna, Il Mulino.

Huntington S.

2000: *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, (1996) Milano, Garzanti.

Lomborg B.

2001: *The Skeptical Environmentalist. Measuring the Real State of the World*, Cambridge, Cambridge University Press.

Marrone P.

1996: *Consenso tacito*, Torino, La Rosa, 1996.

Rawls J.,

Una teoria della giustizia, (1971) Milano Feltrinelli, 1982.

Rorty R.

1991: *La filosofia dopo la filosofia*, (1989) Roma-Bari, Laterza, 1991.

1993: *Scritti filosofici, vol. 2*, (1991) Roma-Bari, Laterza, 1993.

1994: *Scritti filosofici, vol. 1*, (1991) Roma-Bari, Laterza, 1994.