

IL TRAMONTO DELL'OCCIDENTE

Atti del Convegno

COLLI DEL TRONTO
8 - 9 - 10 maggio 2003



COMUNE DI COLLI DEL TRONTO
ASSESSORATO ALLA CULTURA

con il contributo di



REGIONE MARCHE



PROVINCIA DI ASCOLI PICENO

Copyright

EDIZIONI LIBRATI

www.librati.it • libreria@rinascita.it

Progetto grafico

Tonino Ticchiarelli

Stampa

Fast Edit, febbraio 2004

Introduzione

Il presente volume redige gli Atti del Convegno Nazionale di Studi "Il Tramonto dell'Occidente" che si è tenuto a Colli del Tronto (AP) nei giorni 8, 9, 10 maggio 2003. Organizzata dall'Amministrazione Comunale, l'iniziativa ha visto la collaborazione del Dipartimento di Bioetica dell'Università degli Studi di Bari. Per questa collaborazione si ringrazia in particolare il prof. Francesco Bellino.

Il Convegno "Il Tramonto dell'Occidente" si inserisce in un progetto di riqualificazione culturale del territorio piceno e costituisce l'ideale prosecuzione di analoghe iniziative svolte negli anni precedenti: il progetto, che ha cadenza annuale, si rivolge, in modo particolare, ai docenti delle scuole medie, ai quali fornisce l'occasione di un proficuo aggiornamento, e agli studenti della scuola media superiore, in funzione sia dell'approfondimento di tematiche specifiche sia dell'orientamento universitario.

Il Convegno si è incentrato su argomenti di carattere filosofico, giuridico ed economico. La scelta del tema, volutamente "provocatoria" (si può parlare di tramonto dell'Occidente?), non ha connessione diretta con i recenti, tragici avvenimenti della guerra in Iraq e con lo scontro in atto tra Oriente ed Occidente; si tratta invece del titolo della celebre opera di Oswald Spengler, pubblicata nel 1917 nel contesto della prima guerra mondiale. Tuttavia, fra i caratteri che Spengler individua come propri dell'Occidente al "tramonto" ve ne sono per lo meno due che mostrano una sorprendente attualità: da una parte, la *potenza del danaro*, che si impone come unica forza economica indifferenziata e (diremmo in un linguaggio attuale) globalizzante; dall'altra, la *forza della spada* (il cesarismo) che Spengler rappresenta come volontà imperiale di dominio sul mondo. Quest'ultimo, in particolare, è indice e compimento del tramonto, perché delinea una società livellata, in cui, una volta cancellate le differenze, si erge il potere personale del "Cesare".

Naturalmente, i singoli contributi non hanno trattato direttamente le tematiche indicate da Spengler ma si mossi a definire le categorie fondamentali della storia occidentale. Queste, prima di essere categorie politi-

e del mondo può essere garantita, per Piccioli Fioroni, solo dall'Amore, che è l'unica forza capace di "ripristinare" il kosmos.

Nel suo "Lo spazio della cultura occidentale" Carlo Sabbatini fa leva su vari studi (da quelli di Huntington, Lefebvre e Harvey a quelli di Manganelli) per dimostrare come la cultura occidentale obbedisca alla logica della violenza: questa non è conseguenza di una ideologia o di un particolare sistema economico ma espressione della tecnica che, generata, come sostiene Severino, dalla fede nel divenire e dal conseguente rifiuto di ogni connessione necessaria, domina l'Occidente e lo destina non al tramonto ma a una nuova alba; la tecnica, infatti, si prepara a sorgere sull'Oriente e a fagocitarlo cancellando ogni differenza tra Est ed Ovest.

Aldo Stella in "Relazione, funzione, formalizzazione" sottolinea la centralità della relazione nella considerazione teoretica e nella forma in cui si configura il sistema della teoria. Le categorie di identità e differenza e la stessa esperienza sono infatti pensabili solo in forza della relazione; questa, rappresentata come un costrutto mono-diadico, costituisce altresì la struttura formale del *conoscere* di cui consente la progressiva formalizzazione. Ma, di contro a tale rappresentazione, Stella fa valere l'essenza della relazione che consiste nell'intenzione di unificare i congiunti fino al punto estremo del loro venir meno come congiunti e del loro togliersi nell'unità: a questa intenzione di ciò che eccede la relazione e ne costituisce il fondamento corrisponde il valore ideale del *sapere*, che consiste nell'esigenza di trascendere il fattuale, di oltrepassare l'ordine (relazionale) nel quale si è inevitabilmente collocati e si continua a permanere. Orbene, se le conoscenze "positive" non riconoscono la necessità del fondamento, contraddicono quell'ordine (relazionale) che pretendono far valere come esclusivo: l'esito di questa "misologia", che ignora l'emergenza del vero sul falso, dell'essere sul non essere, del positivo sul negativo, è, secondo Stella, inesorabilmente il nichilismo, che inficia altresì il valore di ogni ricerca.

Nel mio contributo, "Il Tramonto dell'Occidente", tento, infine, di pensare il tramontare come essenza dell'Occidente: in quanto "rovesciamento" di tutti i valori che si risolvono per la loro relatività, l'Occidente si configura non come uno dei mondi possibili ma come storia, cioè come regno della libertà.

*L'Assessore alla Cultura del
Comune di Colli del Tronto*
ARTURO VERNA

SOMMARIO

FRANCESCO BELLINO	
Per una dialogica delle civiltà: educare alle nuove cittadinanze	13
MARCO DE ANGELIS	
L'oltreuomo come uomo del tramonto Nietzsche e il destino dell'Occidente	39
EMILIO DI VITO	
Il mito del tramonto dell'Occidente e della fine della storia	53
FRANCESCO GAGLIARDI	
La morte e l'Occidente Heidegger interprete di Trakl	67
GIOVANNI MANDOLINI	
Tendenze recenti dell'economia	79
CARLO MENGHI	
Individuo e individualizzazione	87
MARIO OLIVIERI	
Il Nichilismo nel tramonto dell'Occidente	93
CARLO PICCIOLI FIORONI	
Carità o l'oriente dell'occidente	109
CARLO SABBATINI	
Lo spazio della cultura occidentale	125
ALDO STELLA	
Relazione, Funzione, Formalizzazione	147
ARTURO VERNA	
Il Tramonto dell'Occidente	171

sto non può: essa attende la rivelazione dei figli di Dio ¹⁴.

Attende in sé serbandone luce e silenzio, ovvero i luoghi in cui possono manifestarsi i "memoriali", i segnavia della memoria: armonia, bellezza. Segnavia della memoria perché evocatori di ciò che, con Heidegger, potremmo dire il "tenero rapporto infinito": quanto 'in uno' tiene Creatore e creato o, ancora con Heidegger, cielo e terra, divini e mortali. E questo *serbare* è apertura e contributo. Apertura e contributo della creazione alla salvezza perché, se è certamente un serbar per l'uomo in quanto esso solo possibilità di memoria e d'oblio, è anche un serbar per sé, perché solo con il, e nel, perfetto accordo d'ogni elemento del tutto con se stesso e con gli altri (*cf.*, qui, n. 3) si dà compiuta armonia; quell'esser tutti una sola cosa (Gv. 17,21) che è liberazione dalla corruzione, ciò che la creazione tutta attende onde conseguire il compimento della realtà mondana nella divina e questa esser tutta in tutto (*Rm.*). Ma dell'uomo è la possibilità, il bivio, poiché l'uomo è il luogo del divaricarsi della via: la via del dominio e del potere, da un lato, la via del "pascere" e della autorità, dall'altro. E la via intrapresa dischiude un luogo, una terra che, nel senso dell'alternativa, sarà del tramonto o del sorgere.

Qualunque risulti la via ove l'uomo dell'oggi condurrà i suoi passi, una cosa è certa: tale la via, tale l'uomo. Infatti non meno di quanto la via appartiene all'uomo, l'uomo appartiene alla via. Ne segue che, sino a quando la via non avrà condotto chi la intraprende là ove conduce, questi sarà in suo potere, ma anche ne segue che là, ove conduce, la via viene meno a se stessa. Viene meno sia che conduca alla terra del sorgere, alla liberazione dalla corruzione, sia che conduca alla terra del tramonto, poiché la notte bacia il giorno morente sussurrandogli: "io sono la morte, tua madre. Io ti darò vita novella".

¹⁴ Il *Dharma*, dice il *Mahabharata*, quando è protetto, protegge; quando viene distrutto distrugge. Il *Dharma* è infatti quella legge universale che vincola, in un rapporto di solidarietà, uomo e cosmo. Ne segue che essa inerisce alla nostra essenza la quale, se disattesa, anziché proteggere, distrugge; diversamente, se ascoltata, se assecondata, essa cresce incoronando gli uomini come il fiore gli alberi. Così è l'amore, la carità, *Ahimsa* per l'Induismo, poiché "dov'è l'amore ivi è anche Dio" (M. K. GANDHI, *La voce della verità*, trad. it., Roma 1993, pag. 101).

Lo spazio della cultura occidentale

Carlo Sabbatini

Introduzione

Le due interpretazioni del titolo

"Lo spazio della cultura occidentale" è un titolo che permette due interpretazioni, poiché da un lato indica l'area geografica in cui l'Occidente si trova, dall'altro il modo in cui lo spazio stesso viene inteso e vissuto da chi appartiene a tale cultura. Vorrei mostrare che le due questioni si intrecciano e che la seconda prevale sulla prima: l'elaborazione culturale dello spazio determina il problema dei suoi confini. Esso non è semplicemente un sistema di coordinate, un campo fisico o un modo in cui le nostre percezioni sono organizzate. *Non è solo questo*. Non si tratta qui di definirlo in termini scientifici, ma di indagarne in un modo non specialistico e neppure banale i presupposti, quei saperi indiscussi da cui nasce la stessa scienza. Le mie saranno osservazioni di un *abitante* dell'Occidente, sottolineando nell'abitare il frequentativo di *habere* e quindi parlando da persona che si attarda, *per un motivo o per l'altro*, in una certa parte del mondo.

L'urbanista e il viaggiatore

A questo scopo mi servirò di un espediente retorico, distinguendo tra le posizioni dell'*urbanista* e del *viaggiatore*. Al primo corrisponde l'esigenza di conoscere lo spazio, dominandolo. Egli pianifica, progettando; fissa i limiti, sceglie le regole, anticipa e soppesa le variabili, ricompone le sue previsioni, decreta soglie di attenzione. Ad un viaggiatore questo non serve o almeno non gli serve una carta topografica nello stesso senso in cui il primo se ne giova; il viaggiatore non ha un *orizzonte* di senso predeterminato ma cerca di *orientarsi* e così conosce la città; è in un continuo processo di ridefinizione della propria consapevolezza delle cose e dei luoghi. Potremmo dire che il suo orizzonte non è fisso ma si sposta continuamente. Analogamente a quanto accade per lo spa-

zio, accettare una definizione preliminare di cultura implica il rischio di subirne i presupposti, le regole dell'urbanista. Posso però ammetterla come punto di partenza, scegliendo una posizione aperta come quella di Geertz e dire, con lui, che si tratta di una rete di significati¹, di un semiótico sistema di sistemi interconnessi, fatti di segni interpretabili². Ma poi occorre pensarci su, perché non si tratta di istruire un discorso *culturale* sulla cultura, facendosi intrappolare dalla sua *rete*, giungendo al massimo ad una prospettiva *interculturale*, che culmina nella ricerca di un punto di vista più alto, in una *nozione* più generale per annotare le differenze. Non nego la validità di questa posizione, ma di essa non mi occupo in questa sede. Non subire una cultura significa *qui e innanzitutto* non subire le rappresentazioni di cui essa consta, trasformandole hegelianamente in concetti. Per questo si deve ricorrere ad un sapere che mantenga il senso dell'ulteriorità, che impedisca di appiattirsi sul mondo facendosene condizionare. E questo è la metafisica³. Tale è anche il senso in cui, per Ortega y Gasset, la filosofia si differenzia dalle cosiddette scienze esatte, conservando la capacità di *immergersi nell'ignoto*⁴ e rinunciando al progetto, che è un aver già trovato ciò che si cerca⁵. Alle convinzioni o, meglio, alla cultura del nostro tempo, che deve fare *presto e bene e soprattutto senza impicci*, non si adatta un pensiero come la metafisica, che non ne accetta le imposizioni e non si piega ai compiti che pragmaticamente devono essere risolti. Eppure solo *un pensiero inutile* come lei ha qualcosa da dire sul suo tempo. Tolstoj scrive in un racconto che in genere i vecchi li pensiamo come dei conservatori. I giovani, invece, porterebbero il nuovo; ma questo non è vero. Hanno fretta di vivere e non hanno tempo per pensare a come farlo, e sono proprio loro a scegliersi modelli di vita precostituiti⁶. Forse è un'immagine adatta alla nostra *senile* modernità.

¹ C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 11.

² *Ivi*, p. 22.

³ Cfr. G. R. BACCHIN, "La metafisica agevola o impedisce l'unità culturale europea?", in D. CASTELLANO (a cura di), *Il contributo della cultura all'unità europea*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1990, p. 78.

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Cos'è filosofia*, Marietti, Genova 1994, p. 34.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 3.

⁶ L. TOLSTOJ, *Il diavolo*, Demetra, Bussolengo 1994, p. 14.

Il rapporto tra la metafisica e il sapere comune

Il ricorso ai filosofi

Vorrei *ragionare un po'* sul rapporto che intercorre tra *quel* sapere che accettiamo nell'ovvietà del suo essere comune e la metafisica, *quel* particolare modo di pensarlo che non si rassegna ad esso. Ultimamente mi è capitato di lavorare a contatto con dei giuristi e tra loro c'è una diffusa consapevolezza del progressivo avvicinamento del diritto positivo alla riflessione filosofica; insomma chi studia, chi fa e perfino chi applica le leggi comincia a chiedere lumi al filosofo. Questo ritorno è sintomo di una tendenza più generale e deve essere indagato. La pretesa del nostro tempo di cercare una filosofia che lo sostenga e guidi non è altro che la ricerca di una giustificazione che stenda una coperta di concetti sulle sue contraddizioni. La filosofia, dal canto suo, dovrebbe sposare, con la scusa di indirizzarlo, il tempo della violenza e del dominio. L'accordo è di reciproco vantaggio, perché una pessima civiltà guadagnerebbe un *pedigrée* intellettuale (per quanto *pessimo* anch'esso) e la filosofia acquisterebbe una civiltà. L'ideale di una filosofia che voglia destinarsi al mondo è di fare ordine, mettendo le cose a loro posto e ciò si coglie in quella sua banalizzazione che la identifica con una strategia per l'affermazione di sé. Intesa così, ciascuno ha una sua *filosofia*, pure le industrie, ed è importante che sia vincente. Ed è, questo, un uso generico con cui una filosofia cade dentro la cultura. Tempo fa mi è stato obiettato che alla gente non gliene importa poi molto di genuflettersi alla cultura e soprattutto alla filosofia e credo che questo vada anche bene in rapporto alla grande massa. Tuttavia osservo che chi vince, oggi, vuole anche avere ragione; desidera prevalere, dimostrando che lo ha fatto a buon diritto. Esiste un bisogno nelle cerchie ristrette dei *policy makers* di avere ragione e questa serve proprio nei confronti della massa, che chiede di riconoscersi in qualcosa e non è affatto indifferente a questa convinzione; così come il giovane di Tolstoj, cerca qualcuno che pensi per lei, ricreando *sciamani culturali*. Si tratta di un uso strumentale, naturalmente, ma la geopolitica mostra che la dotta giustificazione non ha perso il suo *appeal*. Oggi chi vince processa lo sconfitto. Se la cultura, come avere a che fare col pensiero, non interessasse a nessuno, non vedo come ciò potrebbe accadere. L'Occidente che si autocelebra come liberatore universale, armato di una ragione che con Kant è perfino pura, non accetta obiezioni che non possano passare al vaglio della propria purezza. Ma l'aggettivo kantiano si è caricato di un senso ulteriore e più pericoloso ancora, poiché tutto ciò che gli si oppone non è solo irrazionale ma è *impuro* come

empio. Questo perché la ragione, come pura, è stata eretta ad immagine dell'uomo e tutto quanto non ragioni puramente è contro l'uomo stesso.

Quale filosofia per il nostro tempo

Se per l'opinione comune la filosofia pone domande e non dà risposte, si impone una riflessione sul senso di questo domandare, accettato come socialmente utile e politicamente *legittimato a legittimare* la stessa politica. Quindi si deve capire quale filosofia il nostro tempo possa chiedere e quale spazio sia concesso alla sua domanda. Occorre sapere se quella che esso sceglie sia veramente filosofia o non piuttosto un sapere tra i tanti, che sia di conforto e soprattutto non sia d'impiccio all'esigenza di fare presto e bene. Per Adorno e Horkheimer si tratta di una filosofia adattata al meccanismo sociale nella sua forma universitaria e che contribuisce al *taylorismo dello spirito*, migliorando e razionalizzando; nella sua forma non funzionale alla divisione del lavoro essa è tollerata solo se è un rudere, legato alla medievale adorazione di Dio o alla ricerca delle essenze, una plateale, grottesca inutilità, che nella sua veste reazionaria non è in grado di esercitare alcuna critica nel sistema ⁷.

La filosofia fa sparire le cose

Quale sia l'autentico esercizio della critica, quale la radicalità del domandare, sono punti che devono essere indagati più a fondo. Si legano a quel *senso dell'ulteriorità*, che poc'anzi è stato richiamato alla metafisica e che chiamerei *sparizione delle cose*. Occorre dunque cercare di capire quale sia questo sparire e perché vada perseguito. Nella *Repubblica* Platone introduce il sapere sommo, la dialettica, e fa dire a Socrate:

"Caro Glaucone [...] oltre questo punto non sarai più in grado di seguirmi, nonostante io ci metta tutto il mio impegno. Qui non vedresti più l'immagine di quel che trattiamo, ma il suo vero essere, o per lo meno quello che a me sembra tale. Che poi lo sia veramente o no, non è questo problema su cui valga la pena di insistere; ma che si debba assurgere a un tale livello di comprensione, questo va ribadito. O non sei dell'avviso?" ⁸.

⁷ M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi 1966, p. 260.

⁸ Plat., *Resp.*, 533 a.

Le altre scienze lasciano immobili le ipotesi di cui si servono, mentre la dialettica procede, eliminandole, verso il principio stesso, l'anipoterico ⁹. La sparizione delle cose, dunque, non consiste nella cancellazione della loro forma esteriore o stabile ma nella domanda sul valore di quella stabilità, che si sottrae a discussione. Questa fondamentale indicazione è il cardine del pensiero di Hegel, che pone il compito della filosofia nella *trasformazione delle rappresentazioni in concetti*. Se rappresentazione è dunque isolamento di un contenuto determinato, sia che provenga dalla sensibilità, sia che appartenga al pensiero ¹⁰, il *concetto* è, *come concreto, unità di caratteri distinti* ¹¹. Come pensiero dell'unità, anzi come unità operante, la filosofia fa sparire le cose. Questo è il senso della sua *incomprensibilità* per il pensare comune, poiché *il possesso delle rappresentazioni non è ancora conoscerne il significato nel pensiero* ¹². Il tema è presente ad Hegel fin dalle pagine della *Fenomenologia dello Spirito* dove il passaggio dalla rappresentazione al concetto è legato a quello da noto (*bekannt*) a conosciuto (*erkannt*). Il primo è assunzione indiscussa della rappresentazione o rappresentazione nel suo essere assunta o presupposta senza discussione ed il compito della filosofia consiste nella *rimozione dell'esser noto* ¹³, *rimovendo pensieri determinati e solidificati* ¹⁴. Insomma:

"La filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter presupporre i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il metodo del suo conoscere" ¹⁵.

Questo proprio perché è *considerazione pensante degli oggetti* ¹⁶.

⁹ Plat., *Resp.*, 533 c.

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1989, § 20, p. 34 s.

¹¹ Cfr. *ivi*, § 33, p. 45.

¹² Cfr. *ivi*, § 3, p. 6 s.

¹³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano, 1995, Prefazione, p. 85.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 89.

¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 1, p. 3.

¹⁶ Cfr. *ivi*, § 2, p. 4.

Domandare radicale

Questa trasformazione si lega al senso radicale di una domanda e la stessa radicalità rende la filosofia *inadatta* a sostenere la mentalità del nostro tempo. La possiamo utilizzare per porre a tema il rapporto tra il sapere scientifico e la filosofia. Il sapere scientifico sottrae le premesse al processo dimostrativo¹⁷. Ciò accade, scrive Marino Gentile, perché il concetto scientifico o moderno ha un carattere operativo: orienta l'attività umana. Il concetto classico ha invece come suo oggetto non l'agire ma lo stesso conoscere; quindi esso è in rapporto con l'esperienza non nel senso che le sia esterno e la diriga, ma nel senso che essa fa parte della sua struttura. È un principio regolativo che la illumina progressivamente e la penetra¹⁸. Da qui si torna alla hegeliana distinzione tra rappresentazione e concetto: la rappresentazione è tutta racchiusa nella sua fissità, il che non significa che non possa mutare ma che il mutare investe solo il suo rappresentare e quindi riproduce una fissità. La rappresentazione è piuttosto ciò che ha bisogno di essere qualificato, mentre il concetto è l'atto che fornisce tale qualificazione¹⁹. Direi qui che, *se la scienza pone limiti, la filosofia lavora su quei limiti che la scienza pone*, negandoli come tali. La massima apertura al sapere come discussione della premessa è dunque la problematicità, che non si esaurisce nell'atteggiamento degli incerti, che cercano di soddisfare un dubbio. Problematicità è piuttosto l'incontrovertibile sapere dell'insufficienza del dato rispetto al sapere. La filosofia è quindi problematica in quanto radicale:

*"il domandare tutto è insieme un tutto domandare"*²⁰

Dunque direi che, proprio come domandare non esercitato in un orizzonte di senso precostituito, *in termini operativi la problematicità è inefficace ed inefficiente. Insomma è antieconomica.*

Passaggio al tema

Dovrei partire dicendo cosa io intenda per cultura, specificandone poi l'essere occidentale e chiudendo con la precisa indicazione di dove stia que-

¹⁷ M. GENTILE, *Trattato di filosofia*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1987, p. 43.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 25 ss.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 35.

²⁰ *Ivi*, p. 53.

sta "cosa". Ma dato che non posso accogliere *spazio, cultura e occidente* come ovvi e dato che il toccarne uno implica inevitabilmente il ricorso agli altri, lascio che a dettare l'ordine sia il titolo, sperando che il pensiero mi sia di un qualche aiuto.

Lo spazio

Dov'è l'Occidente?

Samuel Huntington parla di sei grandi civiltà mondiali: 1. Sinica; 2. Giapponese; 3. Indù; 4. Islamica; 5. Latinoamericana; 6. Occidentale (che comprende Europa, Nordamerica, Australia e Nuova Zelanda)²¹; egli fa consistere l'affermazione di quest'ultima nello sviluppo tecnologico (ad esempio della navigazione e degli strumenti bellici), inteso come capacità di produrre, esportare ed imporsi con la forza²². Ciò che *gli occidentali troppo spesso dimenticano e i non occidentali non scordano mai* è che il nostro *successo* non sta nella forza delle idee ma nella "superiore capacità di scatenare violenza organizzata"²³. Quindi non è possibile parlare di una *civiltà universale* come processo di aggregazione culturale, all'insegna dei valori dell'Occidente²⁴. Siamo i soli a farlo. "I non occidentali – scrive Huntington – definiscono occidentale ciò che gli occidentali definiscono universale" e la nostra universalità o, secondo i punti di vista, *occidentalità*, è vissuta per giunta come una minaccia²⁵; questo universale, secondo lo stesso autore, è falso, immorale, pericoloso²⁶. Il nostro credo è fondato sull'equazione *modernizzazione=Occidente*. Abbiamo fede che il modernizzare (diffondere i prodotti della tecnologia²⁷) debba portare ad un'omogeneizzazione costruita su di noi; trascuriamo che, se la modernizzazione è cifra dell'Occidente, essa si radica nella sua tradizione culturale e non è un modello neutro, buono per tutti; infatti

²¹ Cfr. S. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà ed il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2000, p. 51 ss.

²² Cfr. *ivi*, p. 61.

²³ *Ivi*, p. 62.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 69.

²⁵ *Ivi*, p. 85.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 462.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 88.

anch'esso ha radici che affondano nella *civiltà classica*, in *cattolicesimo* e *protestantesimo*, nella *comune radice linguistica*, nella *separazione tra autorità spirituale e temporale*, nello *stato di diritto*, nei *corpi rappresentativi* e nell'*individualismo*²⁸. Quindi non è facile pensare che gli altri lo prendano per buono e senza discutere. Il dato di fondo su cui Huntington vede vacillare il nostro predominio è che abbiamo prodotto ideologie, che sono tutte nostre e che abbiamo anche esportato, mentre il resto del mondo ha prodotto religioni²⁹; credere, come Fukuyama, che tutto sia finito con la fine del comunismo, significherebbe trascurare la radice non ideologica di grossa parte del mondo³⁰. In effetti la modernizzazione genera un potenziamento a livello sociale dell'economia, dell'esercito, della politica, ma produce una crisi dell'individualità, che la gente cerca di riaffermare attraverso religione e cultura³¹. Sono questi i caratteri che dovrebbero permetterci di individuare l'Occidente e Huntington rileva che il problema di definirne i confini era minore o diverso finché USA e URSS si sono contrapposte. Certo i gruppi stretti intorno alle due erano variegati e interculturali e i paesi aggregati erano variamente disposti sul globo³², ma comunque si stava da una parte o dall'altra. Il crollo dell'URSS ha messo fine a queste strane unioni, ponendo anche il problema di definire cosa sia l'Europa e quali confini abbia. Si potrebbe anche dire che, se gli USA rappresentano la costante occidentale, occorre stabilire, ormai, chi altro ci sia dentro e questo accade sul nostro continente. Lo spartiacque, secondo Huntington, è quello che ci separa da musulmani ed ortodossi, l'antica linea della scissione dell'Impero romano nel IV secolo e del Sacro romano impero nel X³³.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 90 ss.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 64.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 28 s.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 102.

³² Cfr. *ivi*, p. 226 s.

³³ Cfr. *ivi*, p. 228.

Qui dovremmo esserci *noi*, di là *gli altri*. Naturalmente le tesi di Huntington non sono affatto prive di difficoltà. Credo che egli pecchi di eccessiva semplificazione, operando né più né meno come tutti coloro che devono tracciare un confine. Secondo altri pensatori, ad esempio Severino, USA e URSS appartengono alla tradizione occidentale e ciò sarebbe anche consequenziale rispetto alla tesi che le ideologie sono una nostra creazione. Si potrebbe anche osservare che la stessa Grecia, esclusa dall'Occidente, è la culla di quella tradizione che Huntington ci attribuisce. La tradizione cristiana, inoltre, ha avuto nell'area nordafricana una maturazione decisiva; si pensi ad Agostino d'Ippona. Non ultimo esiste il problema sollevato da coloro che vedono nel processo economico di globalizzazione un elemento capace di limitare fortemente il peso della componente religiosa.



Il confine dell'Occidente secondo Huntington, *ivi*, p. 228.

La produzione dello spazio

La questione di un confine geografico per l'Occidente, non mi pare pienamente sciolta dall'autore dello *Scontro delle civiltà*. Forse un'indicazione potrebbe venire dalla seconda interpretazione del titolo di questo intervento e cioè da come l'Occidente interpreta e costruisce lo spazio. Henry Lefebvre e David Harvey hanno mostrato che non si tratta di un concetto neutro; in esso si può cogliere l'insieme delle dinamiche materiali ed intellettuali di una società che lo produce³⁴ e quindi non è immobile, né astratto e tantomeno neutro, come lo vorrebbe la scienza³⁵. E questa consapevolezza fa crollare le illusioni della sua *trasparenza*, o leggibilità, e della sua *sostanzialità* o immutabilità³⁶. Secondo Lefebvre uno spazio consta di *pratiche spaziali* sotto forma di rapporti di natura materiale, scambi e flussi; di *rappresentazioni dello spazio* e cioè quell'insieme di segni, di codici, di simboli che usiamo per interpretare e discutere le pratiche spaziali; di *spazi di rappresentazione*, che non interpretano ma piuttosto cercano di fornire nuove prospettive alle pratiche³⁷. Lo *spazio* in cui vive l'odierna civiltà, l'Occidente capitalista, è definito *astratto*, in quanto concepito in termini di cose, di loro insiemi e di loro rapporti in base ad un sistema di produzione³⁸. Il senso di tale astrattezza va colto appieno; infatti essa significa convenzione, accordo tacito, patto di non aggressione all'interno del quale la borghesia realizza le sue attività: una vera e propria economia spaziale³⁹. La labilità dell'accordo e insieme la sua importanza determinano il ruolo della violenza, che non è sempre occulta, ma è sempre sul punto di esplodere e spesso lo fa⁴⁰. L'Occidente, signore di uno spazio tragicamente astratto si è fatto carico, per Lefebvre, di generalizzare la violenza e con essa ha prodotto il mondiale. Ha cominciato a produrre oltre la natura e se il progetto fallisse, sarebbe uno scacco completo, dalle conseguenze inimmaginabili⁴¹. L'evoluzione di tale percorso è indicata da Harvey a partire

dal panorama confuso delle spazialità medievali, percepite e rappresentate in base al vissuto, anche nella cartografia, fino alla rappresentazione coerente ed assiomatica nelle prospettive rinascimentali, in cui lo spazio diventa obiettivo e soprattutto ha il suo centro nella visione dell'individuo, il fuoco prospettico⁴². Benché infinito, esso è *misurabile e limitabile* in linea di principio e la natura, che è in lui, è *controllabile e dominabile*⁴³. Se la nostra visione ci pone come *fuoco* prospettico, ne consegue una lettura *eurocentrica* dei popoli. La *schizofrenia* illuminista si dispiega tra una ragione che parifica e libera e le pratiche di schiavitù, espansione coloniale e dominio; la si potrebbe leggere in base a quest'*anestetizzazione* della diversità, che elimina l'umanità dall'*altro*, sostituendola con una manciata di coordinate. Pensare in termini di semplici distanze, di estensioni, di confini è più facile e scuote meno le coscienze⁴⁴. L'omogeneità dello spazio è anche la sua polverizzazione, la sua gestibilità, l'appropriabilità⁴⁵ e determina l'ambivalenza della programmazione dello spazio e del tempo nel capitalismo; essa garantisce il dominio e la trasformazione ma si scontra da un lato con i privilegi dinasticamente radicati, dall'altro, successivamente alla propria affermazione, con la programmazione del territorio e delle risorse, laddove le immobilizzazioni, le pianificazioni, gli investimenti entrano in contrasto con quello stesso dinamismo capitalista che, se *investe*, può e deve *disinvestire e reinvestire*. Per questo si parla di distruzione creatrice come cifra del capitalismo⁴⁶. Harvey, seguendo Marx, vede nella *sovraccumulazione* di capitale e di prodotto una contraddizione tipica del capitalismo, continuamente esposto a crisi⁴⁷. Esse possono essere gestite sia svalutando merci, denaro, forza lavoro, sia controllando macroeconomicamente, sia -fattore decisivo questo- dislocando temporalmente e spazialmente le eccedenze; *temporalmente* significa impiegare in maniera diversa le risorse per riassorbirle nel tempo (ad esempio le politiche dei lavori pubblici per ammortizzare l'eccedenza di manodopera o gli investimenti fi-

³⁴ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris 2000, p. 40.

³⁵ *Ivi*, p. 14.

³⁶ *Ivi*, p. 36 ss.

³⁷ Le tre forme corrispondono al percepito, al concepito, al vissuto (cfr. *ivi*, p. 48 ss).

³⁸ *Ivi*, p. 61.

³⁹ *Ivi*, p. 69.

⁴⁰ *Ivi*, p. 70.

⁴¹ *Ivi*, p. 130.

⁴² D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 297 ss. Lefebvre sottolinea che allo *spazio di rappresentazione*, come luogo dell'immaginario medievale, si affianca una nuova *rappresentazione dello spazio*, che lo riordina ed omogeneizza (H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, cit., p. 96).

⁴³ D. HARVEY, *La crisi della modernità*, cit., p. 302 ss.

⁴⁴ *Ivi*, p. 308 ss.

⁴⁵ *Ivi*, p. 311 ss.

⁴⁶ *Ivi*, p. 314 ss.

⁴⁷ *Ivi*, p. 219 ss.

nanziari, dai cui impieghi si trae un rendimento nel tempo); *spazialmente* significa allocare le risorse allargando gli orizzonti geografici delle attività⁴⁸. La pianificazione spaziale comporta anche una tensione tra il *luogo*, espressione dei fattori di resistenza, e lo spazio stesso come indicatore della trasformazione⁴⁹. Ciò innesca un processo antitetico, poiché la frammentazione e l'uniformità spaziale pongono le diverse comunità sotto due minacce: da un lato la fine della loro realtà locale, dell'identità in un ambito in cui la differenza è solo questione di coordinate, dall'altro la concorrenza di altri nel captare le risorse da allocare in uno spazio omogeneo. Il bisogno di identità porta tra XIX e XX secolo ad una rilocalizzazione, ad una ricerca della tradizione, ad un'estetizzazione della politica, sia quella locale, sia la geopolitica, legata ai principi del *manifest destiny* americano, del *white man's burden* inglese, del *Lebensraum* tedesco⁵⁰. La realtà di questo che per Harvey è un autentico paradosso⁵¹ credo che possa essere ben confermata dagli studi di Mosse come *La nazionalizzazione delle masse* e *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*. E queste tesi, sembrano comunque avvalorare alcune posizioni di Huntington.

La cultura

Pensare una cultura

Non mi addentrerò in una storia del concetto, che poi sarebbe un muoversi da urbanista, e comincerò a muovermi da viaggiatore. Dobbiamo cercare di capire quale sia la nostra consapevolezza e come una cultura viva in noi indipendentemente dalle definizioni *dotte e libresche*. Se essa costituisce il mio orizzonte, posso solo dire che è il modo in cui vivo. Non sembra molto, anzi sembra assai poco, ma credo di non poter dire di più. Questo mi consente di pensare l'Occidente, la strana creatura di cui cerchiamo il volto, come il modo in cui noi viviamo. Lo conosciamo come tutto ciò rispetto a cui siamo orientati al di là delle differenze di lingua o di altra natura e si presenta come congruente con le nostre tradizioni, i valori, le aspettative. L'Occidente, insomma, è un *grado minimo*, tutto quanto si lascia ri-

⁴⁸ *Ivi*, p. 227 s.

⁴⁹ *Ivi*, p. 313.

⁵⁰ *Ivi*, p. 332 ss.

⁵¹ *Ivi*, p. 334.

conoscere e non ha il carattere dell'estraneità radicale. Nella foresta dei suoi simboli, parafrasando Baudelaire, ci muoviamo, non sempre a nostro agio ma certo con la prospettiva di cavarcela. Tutto ciò che non riconosciamo è fuori dall'Occidente.

Incontro o scontro?

I Greci usavano l'aggettivo *xenòs* per definire ogni forma di novità che si presenta anche come estranea, imprevista, opaca alla nostra lettura. Severino direbbe che è quell'emergere dal nulla che cerchiamo di anticipare e controllare. In questa direzione vorrei leggere l'indicazione di Huntington, che scrive:

*"civiltà e cultura fanno entrambe riferimento allo stile di vita generale di un popolo, e una civiltà non è altro che una cultura su larga scala"*⁵².

Nell'assegnare un contenuto a questi termini, l'autore si esprime così:

*"sappiamo chi siamo solo quando sappiamo chi non siamo, e spesso solo quando sappiamo contro chi siamo"*⁵³.

La natura ed il rischio della cultura stanno da un lato nell'essere *contro*, nella pretesa di essere autofondante, e dall'altro nella prosaica realtà di definirsi *residualmente*, proprio e solo rispetto a quell'altro di cui farebbe volentieri a meno. In questo *scontro*, che fa della *guerra* il senso dell'identità (non solo come drammatizzazione dell'antitesi), la cultura si destina e si lega alla storia, al processo in base a cui, hegelianamente e spinozianamente, il negativo è essenziale per il positivo. Per questo la cultura si lega a quella proceduralità che è insita nel *comprendere* e che è parte ma non esaurisce né costituisce l'*intendere*, quel sapere incondizionatamente che è la metafisica⁵⁴.

Spengler e il tramonto dell'occidente

Spengler, il cui spirito *aleggia* sui lavori di questo Convegno, ritiene che le culture -o civiltà- siano dei veri e propri *organismi* e che nascono,

⁵² S. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà ed il nuovo ordine mondiale*, cit. p. 46.

⁵³ *Ivi*, p. 21.

⁵⁴ Cfr. G. R. BACCHIN, "La metafisica agevola o impedisce l'unità culturale europea?", in D. CASTELLANO (a cura di), *Il contributo della cultura all'unità europea*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1990, p. 81.

crescono e declinano. Durano grosso modo un millennio e, poiché si tratta di un fenomeno originario⁵⁵, la storia ne rappresenta una biografia complessiva e discontinua. La loro lotta, l'avvicinarsi, il sovrapporsi, ne esauriscono completamente il senso⁵⁶. Una civiltà muore, scrive il filosofo, "quando la sua anima ha realizzato la somma delle sue possibilità sotto specie di popoli, lingue, forme di fede, arti, Stati"⁵⁷; a questo punto si irrigidisce e diventa sterile: una civilizzazione⁵⁸. Il tramonto dell'Occidente ripropone ed incarna il problema stesso della *civilizzazione*, il destino di ogni civiltà⁵⁹. La mancanza di continuità nella storia impedisce, *tra l'altro*, di imporle un'idea di progresso e conduce ad un relativismo, che riconosce l'autonomia delle civiltà stesse⁶⁰; mi sembra un punto interessante, specie se si considera che nel secondo Ottocento ha regnato una lettura positivista e darwiniana dello sviluppo culturale dei popoli. Perciò l'autore critica l'Occidente, che pensa ancora in termini universali, imponendo il suo paradigma ad ogni evento⁶¹. Scrive:

*"quel che manca al pensatore occidentale e che proprio in lui non dovrebbe mancare è appunto questo: la coscienza della relatività storica dei suoi risultati, che sono espressioni di una esistenza particolare e soltanto di essa [...] la validità universale poggia sempre su false inferenze da sé agli altri"*⁶².

Al sistema *tolemaico* ed eurocentrico viene contrapposta l'idea *copernicana* che non siamo privilegiati rispetto a India, Babilonia, Cina, Egitto, arabi e messicani⁶³. Gli eventi che si sono succeduti sembrano aver disatteso l'idea, all'apparenza feconda, di una gerarchia nel progresso. Ma in realtà non si tratta di questo; piuttosto credo che l'abbiano portata a compimento, proprio sposandone il difetto. Infatti, se ciascuna fa vita a sé, le civiltà non parlano, ma si sovrappongono o si fraintendono, diacronica-

⁵⁵ *Ivi*, p. 171.

⁵⁶ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1978, p. 170 s.

⁵⁷ *Ivi*, p. 173.

⁵⁸ *Ivi*, p. 174.

⁵⁹ *Ivi*, p. 57.

⁶⁰ *Ivi*, p. 40 s.

⁶¹ *Ivi*, p. 42 s.

⁶² *Ivi*, p. 42.

⁶³ *Ivi*, p. 35.

mente e sincronicamente⁶⁴. Rendono impossibile quella fusione di orizzonti che è così cara all'ermeneutica e alla fine si scontrano.

Il senso dell'incontro e dello scontro in Manganelli

Nel *Lunario dell'orfano sannita*, una raccolta di articoli da periodici e quotidiani nei primi anni '70, Manganelli parla dell'intellettuale progressista e mitteleuropeo e riflette sull'Occidente. Ricorda di aver letto da uno studioso del Corano che gli Arabi vedono il futuro come qualcosa che ci sta alle spalle e sopraggiunge; e scrive:

*"se in questa rete linguistica scaglieremo il nostro concetto di progresso, o anche solo di futuro, così legato ai miti dell'io cosciente, certo qualcosa succederà, di terribile e violento; direi un tentativo di colonizzazione concettuale"*⁶⁵.

Credo che in questi anni siamo andati ben oltre e credo anche che Manganelli fosse ben consapevole di quell'oltre, da cui oggi siamo inorriditi, e che, come tutti quelli *dotati di scarso senso pratico e perciò di vista lunga*, vedesse già il *dopo* dello scontro fisico, la sua fine come entropia del pensiero, in cui si realizza quell'equilibrio esiziale che ne è la fine. Dall'Europa, attraverso la ragione e poi attraverso l'uomo, discende l'umanesimo, che per Manganelli è una "patetica parola che copre con uno straccio di speranza una lancinante angustia". E conclude:

*"a mio avviso, l'idea che l'uomo sia umano non è che una tautologia moralistica, ancora un esempio di autopedagogia"*⁶⁶.

Darei a quest'affermazione la responsabilità enorme di rappresentare la nostra colonizzazione in atto, attraverso cui esportiamo l'umanità ed i suoi diritti, l'universalità di ciò che è moderno, vedendo nell'amputazione delle culture diverse un effetto collaterale, accettabile perché dovunque portiamo l'Uomo, che secondo Severino è "il più decisivo dei nomi con cui la volontà di potenza chiama se stessa"⁶⁷.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ G. MANGANELLI, "Intellettuale progressista", in *Lunario dell'orfano sannita*, Adelphi, Milano, 1991, p. 40.

⁶⁶ *Ivi*, p. 41.

⁶⁷ E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., p. 178.

L'occidente

Tecnica e divenire

La contraddittorietà in atto nella vita dell'Occidente potrebbe radicarsi nella sua stessa essenza e non essere solo imputabile alle diverse ideologie che ne popolano la storia. Secondo Severino si tratta di un vero e proprio destino che ha i suoi albori nel pensiero greco, "il seminatore dell'Occidente, il custode che *apre lo spazio* in cui cresce la nostra civiltà"⁶⁸. Sviluppando l'indicazione platonica del *Convito* (205 b-c) Severino osserva che la cosa può essere prodotta e cioè fatta passare dal nulla all'essere e perciò è in bilico tra i due: è, ma era *niente* e sarà *niente*⁶⁹. La *nientità* delle cose è la loro disponibilità ed essere scomposte e ricomposte, disaggregate e riaggregate e la scienza nasce proprio come *epistème*, che scomposto in *epi-istemi* indica "lo star sopra ogni irruzione, dominandola"⁷⁰. Il suo presupposto è la specializzazione; infatti "c'è scientificità quando la visibilità della *species* richiede l'indipendenza, la separazione della visibilità delle altre *species*"⁷¹. Solo presupponendo il divenire ed obliando tale *nientificazione* prevaricante è possibile parlare di *logos*⁷², che viene da *léghein*, raccogliere ciò che isolato. Se fino ad Hegel domina nell'Occidente una fede in realtà immutabili e se sulla loro base l'*epistème* è un sapere stabile, la *fede* dell'Occidente nel divenire ha avvertito l'immutabilità come se fosse violenza, come "minaccia mortale alla libertà del divenire" e si è spinta fino alla negazione di ogni sapere definitivo, *epistemico* appunto⁷³. Il pensiero contemporaneo, quindi, ha operato la "negazione di ogni connessione necessaria", identificando divenire e totalità di ciò che esiste, portando a compimento una frantumazione attraverso il carattere statistico-probabilistico

⁶⁸ E. SEVERINO, *Filosofia, Storia del pensiero occidentale*, diretta da E. Severino, 6 voll., Armando Curcio editore, Milano 1988, vol. I, p. 9.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 8 s.

⁷⁰ E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 39.

⁷¹ E. SEVERINO, *Crisi della tradizione occidentale*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 1999, p. 113. Sullo stesso tema si veda anche il Capitolo "La specializzazione scientifica e il nulla", in E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 57-73.

⁷² E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 126.

⁷³ "L'*epistème* rende insieme impossibile la vita alla propria creatura [il divenire]: anticipando in modo (presuntivamente) incontrovertibile il senso del Tutto, rende apparente il divenire in quanto innovazione assoluta, cioè in quanto processo dove ciò che sopraggiunge viene dal suo essere stato *niente* - cioè l'assolutamente non anticipabile" (*ivi*, p. 129).

delle scienze⁷⁴. La sua massima espressione è la *tecnica*, che

*"riesce a dominare l'ente in modo illimitato, perché, in essa, il calcolo, che predispone e anticipa le strutture entro cui l'ente (l'evento storico) dovrà presentarsi, ha un carattere ipotetico. L'ipotesicità (la non assolutezza, la non immutabilità) del calcolo è la condizione dell'illimitatezza del dominio"*⁷⁵.

Essa si configura come Apparato, la *struttura progettante*, lo *strumento supremo*, l'*organizzazione di tutti gli strumenti*, che comprende sistema giuridico, economico, politico, burocratico, scolastico, sanitario, militare. Si tratta della capacità massima di disporre di mezzi in vista di scopi, che distrugge, inglobandole, le stesse ideologie. Se queste hanno creduto di servirsi dell'apparato, hanno trascurato che esso ha per scopo l'indefinito accrescimento della propria capacità di realizzare fini. Così ne hanno perso il controllo e il mezzo è diventato padrone⁷⁶. Ogni ideologia rappresenta, coi suoi valori, un ostacolo per la vita dell'Apparato, che muove alla sua distruzione⁷⁷. Nell'Occidente "ogni uccisione è innocente"⁷⁸, poiché la negazione dei legami necessari rende illeggibile la *violenza*, che cade insieme ad essi: "Il dominio diventa assoluto, proprio perché rinuncia ad essere assoluto"⁷⁹.

La violenza del dialogo

Questo conduce alla posizione espressa nel *Parricidio mancato*, in un capitolo intitolato "La violenza del dialogo": la dimensione intersoggettiva del *logos*, che è dominio, inficia quel *dialogo* che lo presuppone⁸⁰. La rinuncia all'incontrovertibilità ed il passaggio all'*ipotetico* è però *fede*, poten-

⁷⁴ E. SEVERINO, *Crisi...*, p. 70. "Il mondo è un aggregato di parti giustapposte e originariamente indipendenti e indifferenti l'una dall'altra" (*ivi*, p. 71). L'evoluzione del rapporto tra parte e tutto è esaminata da Severino nel capitolo "Totalità e dominio" del *Destino della necessità*, cit., p. 215 ss.

⁷⁵ *Ivi*, p. 228.

⁷⁶ L'autore indica genericamente con questo termine ogni razionalità diversa da quella tecnico scientifica (cfr. E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., p. 40 ss.).

⁷⁷ N. IRTI, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 27 ss.

⁷⁸ E. SEVERINO, *Crisi...*, p. 72.

⁷⁹ E. SEVERINO, *Destino...*, cit. p. 229.

⁸⁰ E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, cit., p. 124.

ziata dalla perdita di consapevolezza del suo carattere violento. La fede è "volontà che il senso del mondo sia questo piuttosto che un altro... è nella, sua essenza, distruzione di tutte le fedi alternative"⁸¹. *Escludere, dunque, senza una ragione assoluta, escludere l'alternativa, lotta tra fedi, tra violenze vincenti e perdenti*⁸². Questi *lògoi* ipotetici si scontrano nel dialogo; anche il rispetto del prossimo, alla sua base, non è che una fede⁸³. In tal senso "il dialogo è il momento teorico della violenza"⁸⁴. In campo politico lo scontro tra fedi si erge a dimensione del dominio della fede vincente.

Ordine internazionale e Pace dei morti

Caduti gli immutabili, è finita la possibilità di qualificare come falsa una politica; la novità del nostro tempo risiede nel passaggio dallo scontro tra verità e falsità alla realizzazione o fallimento dei progetti; oggi ci sono modelli *vincenti* o *soccombenti*⁸⁵. Quindi la decisione di dialogare, la prospettiva di una pace, che Kant vorrebbe perpetua e cosmopolitica, si fonda su una logica che è violenza. Ancora, con Severino, parlare di *società non violenta* è come dire *violenza non violenta*⁸⁶. Costruire una pace in questo modo significa quindi restare all'interno della fede nella nullità delle cose, all'interno della violenza e dell'uccisione:

*"Per quanto "pacifico" possa essere l'ordinamento futuro del pianeta, si tratterà pur sempre della pace dei morti, cioè della pace costruita all'interno della follia che sogna l'annientamento del tutto"*⁸⁷.

Per questo trovo patetici da un lato e presupponenti dall'altro i tentativi di riesumare Kant da parte di *benpensanti* e di cattedratici in affanno, che cercano un lancio o un rilancio mediante riciclaggio di concetti. Si sa che oggi il *remake* è un'operazione che paga.

⁸¹ *Ivi* p. 127.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 128.

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 129.

⁸⁴ *Ivi*, p. 131.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, 132 s.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 136.

⁸⁷ *Ivi*, p. 140.

Su alcune contraddizioni dell'occidente

I giudizi di Kraus

Insomma l'Occidente vive delle contraddizioni della tecnica. Secondo Karl Kraus il vero miracolo di quest'ultima consiste nel "risarcire per l'esistenza di qualcosa che intanto essa riesce in tutta onestà a rovinare per sempre"⁸⁸. E aggiunge:

*"la tecnica: automobile nel vero senso della parola. Una cosa che va non soltanto senza cavalli, ma anche senza l'uomo. L'autista, dopo aver avviato il motore, ne fu travolto. E ora si va avanti così"*⁸⁹.

Sulla scorta dell'analisi di Severino questa capacità estrema di disorientare e fagocitare sembra appartenere soprattutto alla modernità, che con Huntington e con Manganelli è già stata individuata come fattore cruciale dell'autopedagogia occidentale.

La modernità e le sue accelerazioni: Berman, Kern

Berman ne descrive l'ambivalenza attraverso le lusinghe di un indefinito progresso e la minaccia della distruzione imminente, attraverso l'ecumenismo della rimozione di barriere etniche, geografiche sociali e l'isolamento in cui il vorticoso rinnovarsi getta individui e gruppi⁹⁰. L'autore vede il prototipo della modernità nel Faust goethiano, che nella smania di trasformare il mondo, togliendone via la tragedia, sposa il Male e del tragico resta vittima⁹¹; l'essenza del *moderno*, nel progetto faustiano di creare un paesaggio ideale, a costo della vita di chi già lo occupa, introduce l'acanita riplasmazione dello spazio, dalla costruzione dal nulla di Pietroburgo, ai radicali interventi di Haussmann a Parigi, ai progetti di Moses, che sconfina nella follia megalomane, segnando lo spazio urbano, e non solo, nell'America del Novecento e spingendosi fino alla distruzione del tessuto urbano del Bronx, devastato da un'autostrada che lo solca e lo annichilisce. Che la flessibilità delle strutture spazio temporali a prezzo del crollo degli immutabili apra la via alla completa amministrazione del mondo è

⁸⁸ K. KRAUS, *detti e contraddetti*, Bompiani, Milano 1989, p. 292.

⁸⁹ *Ivi*, p. 362.

⁹⁰ M. BERMAN, *L'esperienza della modernità*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 25.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 86 ss.

confermato dalle osservazioni di Kern, nel suo studio sul *Tempo e lo spazio tra Otto e Novecento*; la fine delle coordinate euclidee e newtoniane nelle ricerche matematiche e fisiche, il tempo vissuto e non scandito dall'orologio come quello di Bergson, di Proust, di Joyce, hanno permesso le prime grandi esperienze di dominio a livello planetario nella forma di un sistema comune di spazio e tempo al servizio delle comunicazioni e dell'economia (nel 1884 prima *Conferenza internazionale sul meridiano fondamentale a Greenwich*, nel 1912, a Parigi, *Conferenza per l'uniformazione e la trasmissione dei segnali orari*)⁹². In autori come Berman e Harvey c'è una forte consapevolezza del carattere antinomico del moderno, unita alla convinzione che esso possieda gli anticorpi necessari a frenare l'autodistruzione. La loro posizione resta nell'orizzonte di quel pensiero che, come nota Kraus, passa il tempo a risarcire dei danni fatti, facendone altri. Essi, direbbe Severino, pensano di guarire l'Occidente con se stesso. E in fondo ne compiono il destino, curandolo con la peggiore delle malattie.

Musil e Galileo

Nelle paradossali strategie del moderno si conferma la sciagurata unione di scienza e società diagnosticata da Musil, ingegnere, scrittore e studioso di Mach. Dal sedicesimo secolo, scrive, non si cerca più di penetrare i segreti della natura, come hanno fatto filosofia e religione per duemila anni; *ci si accontenta, superficialmente, di esplorarne la superficie*. Galileo, il paladino della scienza moderna, non chiede perché, ma descrive. L'errore della Chiesa, prosegue Musil, non è stato di farlo abiurare ma di non averlo ammazzato senza tanti complimenti; da lui vengono gli orari ferroviari, le macchine utensili, la psicologia fisiologica e tanti altri mali irrimediabili. Come questo sia accaduto lo lascio alle parole dello scrittore:

*"L'umanità fece semplicemente quello che fanno tutti i bambini di buon senso che si sono provati troppo presto a camminare; si sedette per terra, e la toccò con una parte del corpo non molto nobile, ma sicura, diciamolo pure: con quella parte su cui ci si siede. Lo strano è che la terra si sia mostrata così sensibile a quel contatto, sì da lasciarsi strappare cognizioni, scoperte e comodità in un'abbondanza che ha del miracoloso"*⁹³.

⁹² S. KERN, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 17 ss.

⁹³ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, vol. I, Einaudi Torino 1972, p. 291 s.

Conclusione

In conclusione spero di aver detto qualcosa di profondamente inutile, per Voi e per me. Non è una provocazione. Il richiamo all'inutilità e cioè alla non *spendibilità* della filosofia è un punto fermo. Partendo dall'utile si finisce sempre per accapigliarsi. Non si tratta, dunque, di vivere tra le nuvole o di cadere nel fosso come Talete; occorre piuttosto dichiarare l'inautenticità di tutti quei saperi o chiacchiere, che pretendono di essere fondati e rigorosi non avendo altro che la pochezza della loro pretesa e che si accontentano di dirci come fare nell'avere a che fare con le cose. Sul *Tramonto dell'Occidente* posso solo dire che esso segue le sorti del suo *sole*, la tecnica, che può pretendere all'universalità di ciò che è neutro, come rileva Huntington, proprio grazie alla rimozione di ogni residua idealità del suo campo d'azione segnalata da Severino. In linea con quest'ultimo ritengo che il tramonto sia solo apparente, poiché si tratta di un oscuramento in cui il destino occidentale si compie e giunge ad una nuova alba. La tecnica, l'unica cosa che resta, si prepara a sorgere sull'Oriente. Il vero *Tramonto dell'Occidente*, la civilizzazione di cui parla Spengler, giungerà forse quando non potremo più parlare di Ovest, né di Est. Voglio finire con un passo che descrive bene i nostri giorni:

*"Siamo in un'epoca dura. La pace viene mantenuta a forza di cannoni e di aeroplani da bombardamento. Il senso di umanità, con i campi di concentramento e con le prigioni. Viviamo fra lo sconvolgimento di tutti i valori [...]. Oggi si insegna a considerare colui che assale come il guardiano della pace, le vittime ed i perseguitati come i perturbatori della pace del mondo. E c'è una gran parte dei popoli che crede in ciò"*⁹⁴.

Sono le parole di Marill, un personaggio di *Ama il prossimo tuo*, una storia di esuli in cerca di salvezza. Remarque l'ha pubblicata a Stoccolma nel 1941.

⁹⁴ E. M. REMARQUE, *Ama il prossimo tuo*, Mondadori, Milano 1989, p. 108.

ISBN 88-87691-19-3



9 788887 691191

€ 18,00