

LA POLITICA TRA *IN*-DIFFERENZA DELLA SPECIE E IRRILEVANZA D'ALTERITÀ

di **Fiammetta Ricci**

(Università degli Studi di Teramo)

Politics between *In*-difference of Species and Irrelevance of Alterity

Abstract

Contemporary political and ethical horizon shows the signs of the loss of Difference as anthropological dimension and basic category of the right/duty to Equality and to recognition of identities. This is leading to a politics of in-difference and in-differentiation. Ethically and politically an indifferent individual will ignore the problem of Difference up to consider irrelevant the matter of Alterity. On the contrary an individual strongly involved in a claim for Equality will often be answered just by bureaucracy and by a massifying culture that removed the matter of Alterity as a person to face and to live with.

Keywords: Politics, Indifference, Alterity, Species, Irrelevance.

Quale linea di taglio consente di definire le ambivalenze e le antinomie della attuale democrazia all'interno di una politica cosiddetta globale? La democrazia occidentale è ancora in grado di cogliere le sue patologie come occasioni di risanamento e di donazione di senso identitario per i cittadini che ne costituiscono la sovranità popolare¹? È davvero un pseudoproblema la questione di una emergenza culturale che vede, da un lato, spinte identitarie al nazionalismo fino al narcisismo sociale; e, dall'altro, tendenze universalistiche e l'istanza normativa di un diritto cosmopolitico di "ospitalità", per dirla con Kant²? Il pluralismo e la frammentazione dei fronti di lettura del mondo,

¹ Scrive R. Dahrendorf: "...il principio più difficile da applicare oltre il livello degli [pezzo mancante] Stati-Nazione è il ruolo protagonista dei popoli, la loro sovranità, la possibilità di esprimere la propria opinione e il proprio volere. [...] È questo il problema fondamentale che la democrazia dovrà affrontare in tutto il mondo nei prossimi decenni..." (R. DAHRENDORF, *Dopo la democrazia*, Intervista a cura di A. POLITO, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 42-43).

² Il pensiero kantiano esprime, nell'opera *Per la pace perpetua*, una prospettiva sul tema del cosmopolitismo di estrema attualità, innestandolo sul terreno politico e morale. Nel terzo articolo definitivo per la pace perpetua, Kant precisa il suo concetto di cosmopolitismo come "ospitalità": "In questo articolo non si parla di filantropia, ma del termine 'diritto'

nel pieno disincanto postmoderno verso le metanarrazioni³, sono ancora in grado di non ristagnare in una provvisorietà che ingessa il molteplice e il divenire nel *tutto qui ed ora*?

Forse troppe domande; ma dalle quali è possibile tracciare i segmenti di una riflessione che propone, come chiave di rilettura dei processi che ci stanno dinnanzi agli occhi, la perdita della *differenza*⁴, a cui corrisponde una politica che si rivolge alla specie umana piuttosto che alla comunità degli uomini, e che per legittimare se stessa deve rimuovere e nullificare la questione dell'*altro*⁵.

L'esito è un orizzonte politico ed etico entro cui la promiscuità totale tra vero e falso, o tra giusto e sbagliato, si risolve nella resa dell'uomo/individuo all'indifferenziazione, all'equivalenza degli opposti e alla logica monolettica narcisistica⁶. E così torna quel cuneo tematico nel cuore del problema: il rapporto tra identità e differenza⁷. Ma si ripresenta anche quel fenomeno tipico di una cultura tecnomorfa, come quella in cui viviamo, che è l'indistinzione tra mezzi e fini; anzi,

e qui 'l'ospitalità' significa il diritto di uno straniero che arrivando sulla terra altrui non deve essere trattato ostilmente". Questo diritto di ospitalità di cui parla Kant riguarda tutti gli uomini, cioè quella "giuridica possibilità alla comune proprietà della superficie terriera", sulla quale, come superficie sferica, tutti gli uomini devono rassegnarsi ad incontrarsi e a coesistere. I. KANT, *Per la pace perpetua*, tr. it. di S. MARLETTA, Ed. Herbita, Palermo, 1993, p. 53. Cfr. R. POZZO, *Cosmopolitismo e saggezza in Kant*, in *Globalizzazione, saggezza, regole*, a cura di A. PIRNI, ETS, Pisa, 2011.

³ Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 6. Ma, dove può risiedere la legittimità dopo la fine delle metanarrazioni? Essere commensurabili, operativi, applicativi, come criterio tecnologico totale, rende praticabile una società giusta? Cfr. *ivi*, p. 79.

⁴ C'è una differenza che identifica, e c'è una diversità che polarizza ed esclude. C'è una differenza di genere, ed una differenza culturale; c'è una differenza metafisica ed una differenza ontologica. La *differenza* qui intesa è quel patrimonio di ricchezze che allo stato potenziale si trova in ciascuna persona. Differenza è anche originalità, singolarità, espressione della pluralità dei modi con i quali l'umanità si manifesta, come opportunità di arricchimento reciproco, fattore che qualifica le relazioni intersoggettive. La *diversità* ha invece in sé un'idea di dissomiglianza, di scostamento ("volge altrove", etimologicamente), e spesso richiama la necessità di interventi compensativi di vario ordine (fisico, psichico, culturale).

⁵ Il tema dell'alterità chiama in causa quello dell'identità. Ma, per districarsi nella complessità di questo rapporto, è necessario tener presente, come scrive L. Irigaray, che c'è una cultura della differenza sessuata che va ancora riconosciuta e costruita nel rispetto e nell'accoglienza delle appartenenze. Cfr. L. IRIGARAY, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

⁶ Si veda T. SERRA, *La contingenza segno del nostro tempo*, in ID., *L'uomo programmato*, Giappichelli, Torino, 2003, pp. 3-31.

⁷ Il concetto stesso di identità, sebbene complesso e a volte sfuggente, è comunque sempre frutto di una qualche relazione, quanto meno tra un A che, in quanto non è B, può appunto riconoscere di essere A. ma soprattutto l'identità è sempre connessa con una relazione di differenza. Ciò significa che, come sostiene L. Boccia, una politica della differenza è sempre al tempo steso una politica dell'identità. Ma bisogna capire fondata su *quale differenza* e *quale identità*, per i singoli e per l'intero corpo sociale. Cfr. M. L. Boccia, *La differenza politica*, il Saggiatore, Milano, 2002.

l'exasperazione del mezzo che sembra oscurare il fine stesso, e finisce col dettare all'uomo i suoi fini⁸.

Le riflessioni che seguono, partendo dalla ipotesi di una antropolitica dell'indifferenziato e dell'identico, cercheranno di dar conto di questa diagnosi provando a leggere al di sotto dei tagli del tessuto parlato dell'uomo contemporaneo.

La svolta antimetafisica, culminata con il significato profondo e spesso banalizzato della "morte di Dio"⁹, riverbera una *razionalità situata*, cioè una ragione che smarrisce il punto di vista privilegiato sull'intero atemporale, atemporale e necessario, e si colloca piuttosto in un ambito *situato*, sul campo, entro lo sforzo parcellizzante e finito del mondo della vita, come mostrano ad esempio gli studi di E. Husserl¹⁰.

Il pensiero filosofico e politico si è ampiamente interrogato su questo fenomeno di progressivo sfondamento del terreno valoriale, sull'oltrepassamento del soggetto come categoria forte, e sulla opportunità di pensare una etica minima ed una rimodulazione dei paradigmi di verità e identità, ecc. Ma proprio questo interrogare lascia aperte molte crepe e antinomie.

La coscienza temporale della modernità¹¹ deve fare i conti con quanto M. Weber indica come "profanizzazione della cultura" e ascesi della "gabbia di durissimo acciaio" del capitalismo, tratti peculiari delle società moderne a cui corrisponde l'istituzionalizzazione di un agire economico ed

⁸ T. SERRA, *Il pensiero tecnomorfo e la distinzione tra mezzi e fini*, in ID., *L'uomo programmato*, cit., p. 97. Sia in economia che in politica, "il raggiungimento dei fini non può non chiedere un confronto continuo tra la "giustizia" dei fini e il prezzo morale che il raggiungimento di questi fini richiede" (ivi, p. 8).

⁹ Se Dio è "morto", non solo non è più possibile affermare *l'esistenza di mondi dietro il mondo* (il metempirico, il soprasensibile), ma anche di tutti i concetti chiave su cui la riflessione metafisica si era costruita da Platone in avanti: morte di Dio significa che va in crisi la categoria di soggetto che nel pensiero moderno si era fatta erede, ricomprendendola, della più tradizionale categoria dell'anima; morte di Dio significa anche che non esiste più una verità oggettiva che possa fornire un valido fondamento per orizzonti assiomatici oggettivi e normativi, e così l'etica si consegna o al soggettivismo o alla necessità di una nuova fondazione di tipo convenzionale; ed infine morte di Dio significa anche una decisiva erosione del senso della storia, sia tale *sensu* vada inteso come *significato* che come *direzione*.

¹⁰ Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. a cura di E. PACI, Il Saggiatore, Milano, 2008; cfr. ID., *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a cura di V. COSTA, Quodlibet, 2008.

¹¹ La modernizzazione del mondo, della vita si è trasformata in quel fenomeno di modernizzazione sociologica che prende congedo, come scrive Habermas, "dall'orizzonte concettuale del razionalismo occidentale in cui è nata la modernità". Una modernità che con Hegel trova un'espressione piena e paradigmatica. Egli è il primo ad usare questo o concetto di modernità come epoca, mettendo in contatto "l'eterno con il transitorio, l'atemporale con l'attuale" (Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 1-5, e p. 52).

amministrativo guidato dalla razionalità procedurale. “Nessuno sa ancora chi, in futuro abiterà quella gabbia”, scrive Weber, o se avverrà una “pietrificazione meccanizzata” che genera “specialisti senza spirito, edonisti senza cuore”¹². Ma, forse senza rendercene conto, al momento quella gabbia è abitata da tutti noi.

Per non rimanere chiusi in questa gabbia e ricostruire i processi che portano oggi ad una democrazia tendenzialmente uniformante, è utile rileggere la storia della cultura attraverso quelle tre fasi, o epoche, che G.M. Chiodi individua nel momento epico, etico e patetico delle civiltà. Nel nostro tempo, dopo quella epica ed etica, secondo Chiodi ci troviamo nella fase “patetica” dello sviluppo dell’umanità, in cui “viene meno l’eticità, che si fa stanca, ed ha luogo un contesto sincretico, nel quale l’aggregazione a valori comuni è data dallo sforzo di convincere la collettività, è data cioè dal bisogno di sostegni persuasivi, dalla ricerca di mezzi incisivi sul comportamento e sulla sfera psico-affettiva dei singoli. Nella dimensione patetica l’ideologicità delle scelte si fa più marcatamente palese”¹³.

L’insidia ideologica a cui io intendo riferirmi, è il rischio di assumere acriticamente la *differenza* come quella fisiologica *diversità* (termine già più gradito all’eufonia democratica) insita nella dimensione globale dei mercati e delle società, e delle politiche di genere; o di *com*-prenderla (nel senso proprio di prenderla insieme) nel pacchetto dei pedaggi da pagare per l’accesso ad una democrazia che si rispetti. C’è poi anche il rischio di ridurre la *differenza* ad una questione meramente sociologica e di non considerarne la dimensione che vorrei definire onto-simbolica. Il contraccolpo sostanziale di questa operazione è una *irrilevanza*¹⁴ dell’alterità, e quindi nei confronti di tutto ciò che è co-implicato in un piano di differenziazione dell’ordine dell’esistenza.

Nel considerare l’*in*-differenza non solo come categoria antropologica ma eminentemente simbolica, essa si rivela un paradigma di relazione e di interpretazione *a*-patica, una “indifferenza

¹² M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di A.M. MARIETTI, RCS, Milano, 2010, pp. 152-153.

¹³ “L’epico è un momento fondativo e di conquista, grezzo e innovativo, spontaneamente e intuitivamente coinvolgente; l’etico è un momento che esprime valori comunemente accettati e, quindi, un insieme di regole o comunque un costume vissuto e condiviso; [...]”. Cfr. G. M. CHIODI, *Precedenza dei doveri sui diritti umani, che peraltro è meglio definire diritti fondamentali*, in “I diritti umani. Un’immagine epocale”, Guida, Napoli, 2000, pp. 7-23.

¹⁴ Ciò che è *irrilevante*, che quindi non ha rilevanza, non significa che vada abolito o negato; significa, più sottilmente, che il suo darsi o non darsi non entra nel merito della costituzione o della ratio di un processo, di una decisione, o di una valutazione. Ciò che è *irrilevante*, pertanto, non presuppone nemmeno lo sforzo di impegnarsi per una sua sconfessione, o delegittimazione. Ciò che qualcosa di irrilevante segnala, viene percepito e ritenuto ininfluenza per le scelte individuali e collettive.

apprensiva” che incombe sulle relazioni “allegoriche” contemporanee, nei rapporti intersoggettivi e nelle patologie sociali, in cui gli eventi non sono veramente tali ma sono come vengono sceneggiati dalla segreta regia che governa l’allegoria sociale in cui viviamo¹⁵.

Il termine *irrilevanza*, a mio avviso, esprime bene quel sottostante *non fare problema*, quella non rilevanza che non è una delegittimazione di senso, né una negazione di significanza. Ma è, più sottilmente e risolutivamente, il *non porsi* come problema - nel senso filosofico di una problematicità interrogante - di ciò che, in quanto altro da me, mi compete, il suo essere privo di rilievo, (o il suo poter essere messa tra parentesi) per l’agire morale del soggetto. Ciò implica che può essere considerato irrilevante anche tutto il suo portato etico-relazionale: l’impegno, il peso di una co-responsabilità come riconoscimento e rispetto dello spazio della presenza e dell’azione dell’altro in quanto *dif-ferente* da me.

Non dimentichiamo che la relazionalità apre la chiusura del soggetto-oggetto evitando che una identità diventi lo *specchio* di se stessa¹⁶. Inoltre, la dimensione relazionale mostra il legame originario di complicità tra esseri viventi per la costituzione e la possibilità di vita e di crescita nell’orizzonte dell’esistenza¹⁷.

In tal senso, come dirò più avanti, l’uomo indifferenziato è un soggetto *vagabondo* e *turista* nel mondo, *in-differente* all’impegno e al *viaggio* inteso come percorso orientato ad una mèta, come invece fa il *pellegrino*¹⁸.

¹⁵ G.M. CHIODI, *La coscienza liminare*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 2011, pp. 16-17.

¹⁶ E intendere lo specchio come la “metafora più efficace della virtualità” credo alluda non solo al fatto che la virtualità diventa lo specchio del reale, duplicazione artificiale che ne confonde e ne maschera virtualmente il *vero* volto; ma che, congiuntamente, si riferisce allo slittamento dell’identità ad immagine riflessa di sé, ad uscita fuori di sé sullo schermo del virtuale.

¹⁷ Scrive H. Arendt: “La politica tratta della convivenza e comunanza dei *diversi*”, “nasce nell’*infra* e si afferma come relazione;” e “la libertà esiste solo nel peculiare *infra* della politica” (Cfr. H. ARENDT, *Che cos’è la politica?*, Ed. di Comunità, Torino, 2001, pp. 5 e 7). Scrive ancora la Arendt: “Solo dove le cose possono essere viste da molti in una varietà di aspetti senza che sia cambiata la loro identità, così che quelli che sono radunati intorno ad esse fanno di vedere la stessa cosa pur in una totale diversità, la realtà del mondo può apparire certa e sicura” (H. ARENDT, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1994, p. 43). E nella relazione si afferma e si esprime massimamente la categoria arendtiana dell’*azione*, che, insieme al *discorso*, esprime sempre “un gesto per cui l’uomo riafferma la sua individualità ponendosi come uomo autonomo che ha il coraggio di sottrarsi all’ordine che deriva da un vuoto conformarsi ad una comunità che assume le caratteristiche di un sistema, o di una razionalità che si presenti con la forza di un apparato opprimente” (T. Serra, *L’autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, p. 19).

¹⁸ Assumo queste figure, proposte da Z. Bauman, come metafore tipiche delle diverse modalità del soggetto postmoderno di porsi e relazionarsi nei confronti dell’ordine del mondo e nei confronti di se stesso in quanto cittadino di questo mondo. Cfr. Z. BAUMAN, *La società dell’incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999.

Le implicazioni di questa tendenza coinvolgono il piano di costituzione della soggettività nel passaggio tormentato dalla modernità alla postmodernità. Ed ha riflessi sul modo di pensare, ma anche di situarsi, in un mondo compresso tra forti antinomie della società e della politica. E in fondo conferma quanto scriveva M. Heidegger: “l’assenza di pensiero è un ospite inquietante che s’insinua dappertutto nel mondo d’oggi. E l’uomo del nostro tempo è “in fuga davanti al pensiero”, ma non se ne vuole accorgere, non lo vuole riconoscere¹⁹.

In questo sfondo epocale, pare davvero che l’uomo si insegua attraverso l’attrazione del consenso sulla propria immagine.

Edgar Morin, nel cercare di comprendere questo nuovo piano di immanenza, lo descrive come una dimensione ologrammatica in cui tutto è dislocato, disseminato ed indifferenziato: non solo ogni parte del mondo fa sempre più parte del mondo, ma il mondo come un tutto è sempre più presente in ciascuna delle sue parti²⁰. Questo si verifica non soltanto per le nazioni e per i popoli, ma anche per gli individui, contesi tra una “ossessione dell’Io e una ossessione del Noi”²¹. Ambivalenza che investe lo statuto scricchiolante di un soggetto che non riesce a sottrarsi alla polarizzazione tra l’essere un individuo meramente consumatore e spettatore; e sentirsi un individuo creatore ma in senso prometeico, cioè un soggetto segnato da una onnipotenza solipsistica e da un comunitarismo endogamico²².

Questa tensione richiama in qualche modo quell’altra ambivalenza in cui si trovano ad operare mercati, sistemi, istituzioni e governi, e a cui diamo il nome di *glocalizzazione*²³: istanze di unificazione globale, da un lato; e spinte alla frammentazione locale, dall’altro. Una oscillazione che si fa talvolta antinomia, tra patologie e *chances* di una globalizzazione che, come osserva E.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *L’Abbandono*, Il Melangolo, Genova, 1983, pp. 28-30.

²⁰ Cfr. E. MORIN, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano, 1994, pp. 22-23.

²¹ Cfr. E. PULCINI, *Patologie e chances dell’età globale*, in *Globalizzazione, saggezza, regole*, a cura di A. PIRNI, cit., p. 82 e *passim*.

²² E. PULCINI, cit., pp. 82-83. Si veda in proposito G. ANDERS, *L’uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 77-95. Sul concetto “localizzazione” si veda R. ROBERTSON, *Globalization, Social Theory and Global Culture*, Sage, London, 1992; cfr. R. DAHRENDORF, *Dopo la democrazia*, cit., p. 27.

Pulcini, segnala l'istanza indifferibile di un paradigma normativo in grado di rispondere e di non sottrarsi alle sfide che essa pone e impone²⁴.

Facendo uno sforzo di sintesi, che rischia sempre di essere fin troppo ellittico, sono almeno tre i piani di criticità a cui siamo chiamati a rispondere: crisi del futuro, crisi dello sviluppo e crisi della complessità. In questo quadro, l'ordine politico sembra disgregarsi e poi riconfigurarsi come in un caleidoscopio di forme e proiezioni ottiche, perdendo, o almeno dando la percezione di perdere, punti orientativi e dimensionali dell'agire politico.

Più analiticamente, mi limito a sottolineare due fenomeni, tra gli altri, che fanno traballare fortemente le tradizionali categorie logiche e gnoseologiche: i processi di riduzione del tempo e di riduzione dello spazio.

Certo, la odierna ipertrofia comunicativa ha imposto una contrazione dei tempi e dei luoghi (virtuali o virtualizzati), e dunque una modificazione della relazione umana. Ma non ci si può limitare, a mio avviso, solo a questo piano di analisi. La stessa esigenza di affrontare i problemi in un'ottica planetaria e di interdipendenza, sta producendo l'effetto di una perdita della *distanza*, sia in senso spaziale che temporale. E con essa produce l'annullamento di quelle categorie che ne costituiscono il paradigma, cioè quelle di *differenza-diversità-separazione differenziante*.

Pertanto, credo sia essenziale recuperare il senso e la direzione di uno spazio e di un tempo simbolici²⁵, affinché nelle varie forme di relazione possa *trovare posto* quel *terzo* che impedisce la soppressione o l'asservimento di un soggetto ad un altro, o che ne impedisce la fusione in un unico indifferenziato²⁶.

²⁴ “La domanda sulla norma del nostro comportamento rinvia necessariamente all'altra “quale norma per quale uomo”? Per un esame dello statuto antropologico economico e politico tra modernità e postmodernità, si veda T. SERRA, *La contingenza segno del nostro tempo*, in T. SERRA, *L'uomo programmato*, Giappichelli, Torino, 2003, pp. 3-31.

²⁵ La concezione di una spazio-temporalità simbolica, negli studi di G.M. Chiodi rivelano di essere una componente essenziale degli stati di coscienza liminare, sia individuale che collettiva. Superando ogni astratta e formale cronologia, se pensiamo ad una “temporalità segnatamente psicologica”, essa “si carica di effetti psico-sensoriali, resi realtà a pieno titolo liminari”. Ciò significa che, “speranze, attese, timori, ricordi, previsioni, ansie, indolenze, impazienze, accelerazioni e dilazioni, accavallamenti e distribuzioni di impegni hanno tutti a che fare con una temporalità” composta da “tempi soggettivi, umorali, particolarizzati, patici, idioaffettivi. È il policronismo che abita la psiche”. E che ha riflessi su una temporalità simbolica collettiva, fatta di rituali, di temporalità liturgiche e ritmiche, componenti essenziali del vissuto collettivo. G.M. CHIODI, *La coscienza liminare*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 2011, pp. 167-169.

²⁶ Sul terzo nella relazione, si veda P. SAVARESE, *La grammatica relazionale della positività*, in ID., *Il diritto nella relazione*, Giappichelli, Torino, 2000, pp. 247-270.

Infatti, senza la dimensione della distanza, cioè il riconoscimento di uno spazio e di un tempo propri della relazione, non può esserci regola condivisa e mediazione intersoggettiva delle pretese e dei conflitti; e né una legittimazione etica della politica, né una legittimazione politica per l'etica. La riduzione del tempo e dello spazio della politica e della vita di relazione, compressa e asservita alla simultaneità, mette a rischio la stessa storicità dell'esistenza, intesa come svolgimento che interseca piano orizzontale e piano verticale, cioè quell'*axis mundi*²⁷ che vive della dialettica, del dinamismo, della prospettiva e dunque della distanza tra i suoi termini.

La distanza, insomma, è vitale. Senza di essa, scrive J. Baudrillard, avremmo la promiscuità integrale²⁸, l'informazione globale su tutti i punti della terra, o quella "illuminazione totale" dove si accavallano, annullandosi a vicenda, giorno e notte, luce ed ombra: tutto diventa puro mostrarsi in una fissità che annulla ogni illusione, ed ogni allusione. Già M. Heidegger segnalava come nella modernità si assista ad una sorta di immobilità debordante dove tutto continuamente ed incessantemente si fissa, ma solo per poco, in immagine; o, meglio sarebbe dire, in simulacro: questa sarebbe l'epoca dell'immagine del mondo, cioè l'epoca in cui il mondo non è più altro che un'immagine²⁹.

Riconoscere l'esistenza di un *altro* nello *stesso* mondo, significa marcare una soglia che segna un *limite* sempre aperto, ma differenziante. L. Irigaray nei suoi scritti sottolinea come, senza una elaborazione del contesto relazionale, il desiderio resta o ridiventa istinto, l'attrazione perde ogni misura e resta solo un impulso vitale, e l'universale differenza tra i sessi non è più la soglia di accesso ad un mondo proprio, da cui ciascuno può poi sporgersi e iniziare il cammino verso l'altro che è un cammino *infinito*³⁰.

Il punto è chiedersi se il soggetto sia ancora in grado di guardare in se stesso e andare al di là di se stesso, cioè verso *altro*; per poi far ritorno autoriflessivamente ad una identità differenziante.

²⁷ Sul concetto di *axis mundi* come paradigma simbolico, cfr. *ivi*, pp. 89-99.

²⁸ Cfr. E. MORIN, op. cit., p. 58.

²⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 99-101. Cfr. anche G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 1989, p. 14.

³⁰ L. IRIGARAY, *Condividere il mondo*, tr. it. di R. Salvadori, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, pp. 21-24.

Più recentemente, tra i tanti neologismi con cui si intende definire lo scenario attuale, si ricorre alla definizione di cultura *rizomatica* prendendo spunto dal *rizoma*³¹ come simbolo di ciò che *non va verso né viene da*, ma che rinvia all'organizzazione frastagliata di qualcosa che si sviluppa appunto in "orizzontale", con argomenti concatenati che però non hanno una gerarchia di contenuti. Ma la gerarchia, come chiave simbolica, è condizione necessaria per lo sviluppo del pensiero, che ha bisogno di un movimento e di una stratificazione verticale sia in senso sincronico che diacronico. Come del resto la stessa relazione tra uomo e uomo, scrive T. Serra, "si pone in termini sincronici, per i quali l'altro è colui col quale mi rapporto nel presente storico, sia in termini diacronici, per i quali all'altro prima di me ha realizzato l'umanità e dopo di me continuerà a realizzare umanità"³². Dunque, in un primo piano di analisi notiamo che *l'irrelevanza dell'alterità*, sull'asse narcisistico del medesimo, o della dimensione *in-differenziante* della massa, produce un giudizio ed una condizione di irrilevanza, a) della responsabilità, b) del riconoscimento reciproco, c) dell'indisponibilità dell'altro e dunque della sua ulteriorità, della sua *infinitezza*, direbbe E. Lévinas³³. Ogni forma di violenza è precisamente non tanto ferire o annientare, quanto interrompere la continuità delle persone, nel far loro recitare delle parti nelle quali distruggono "l'identità dello Stesso"³⁴.

La *coincidenza dei diversi* ha evidenti ricadute sulle istanze veritative delle argomentazioni e delle decisioni politiche. Hegel scrive che "per l'uomo onesto la verità avrà sempre un grande valore e sarà sempre qualcosa che fa battere il cuore"³⁵. Ma c'è una questione che oggi si fa più stringente: abbiamo ancora bisogno della verità? Ossia, sentiamo ancora di aver bisogno che ci sia un criterio

³¹ Il rizoma in anatomia vegetale è quella modificazione del fusto, escrescenza, che si sviluppa in orizzontale nelle radici di alcune piante. Tale struttura rizomatica è usata per indicare la struttura delle reti neuronali dell'intelligenza artificiale. Studiosi come Jung, Deleuze e Guattari hanno parlato del rizoma come metafora del pensiero della modernità. Cfr. G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Mille Piani*, in *Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. G. PASSERONE, Castelveccchi, 2010.

³² T. SERRA, *Dissenso e democrazia*, Nuova Cultura, Roma, 2010, p. 116.

³³ Nel lessico di E. Lévinas, l' "infinitezza d'altri" è trascendenza del volto d'altri come pensiero che resta sempre esterno al pensiero stesso, affinché l'infinito si possa realizzare nella relazione tra il Medesimo e L'Altro. L'idea dell'infinito è dunque un modo d'essere dell'Altro metafisico, che è altro "secondo un'alterità che non è formale, secondo un'alterità che non è un semplice rovescio dell'identità, né secondo un'alterità fatta di resistenza al Medesimo, ma secondo un'alterità anteriore ad ogni iniziativa, ad ogni imperialismo del Medesimo" (E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. Adriano dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1977, pp. 36-37).

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 20.

³⁵ G.W.F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*, tr. it. di A. PLEBE, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 74-75.

che discrimini, distingua e separi il giusto dall'ingiusto, il bene dal male? La domanda non è artificiosa.

Nel nostro tempo la sempre più sfocata distinzione tra vero e falso, che si fa labile linea di confine tra bene e male e tra giusto e ingiusto, pare essere diventata una comune tendenza del pensare e quindi dell'agire, coinvolgendo il piano della prassi individuale e collettiva.

Il punto è che il piano dell'indifferenziazione risulta strettamente connesso con quella deriva narcotizzante che è l'indifferenza, e dunque l'apatia, la narcosi delle coscienze, l'acquiescenza, la ritirata nel particolare e nell'interesse privato.

La questione, quindi, non è tanto se la verità sia *una* o *molteplice*, relativa o assoluta, fallibile o a priori; quanto piuttosto che comunque una sua *idea* formante possa e debba ancora orientarci nelle azioni, nelle scelte e nel governo della *cosa pubblica*. Sembra invece che essa si dissolva, come prodotto biodegradabile, nel fluire informe anche se drammatico degli eventi, delle responsabilità taciute o evase, nell'opinionismo dilagante. E ciò comporta anche che il soggetto non sia mosso ad agire per la ricerca e per la difesa della verità, declinabile più ampiamente come "responsabilità", "giustizia" "onestà", ecc. Un lessico fin troppo semplice, che oggi può perfino suonare di una certa ingenuità politica; ma da cui non credo si possa prescindere.

La menzogna del potere oggi è piuttosto l'illusione controllata di una trasparenza totale, e di una controllabilità da parte di attori che però sfuggono, a loro volta, a qualsiasi controllo possibile³⁶.

Dunque, come educare a riconoscere lo statuto mistificatorio della menzogna, se viviamo in una temperie culturale dove si respira una tendenza a fermarsi alle sembianze, alle superfici dell'apparire, al massimo alla verosimiglianza (ciò che è simile o conforme al vero)? Dove la pratica della menzogna, ripetuta e sostenuta ad oltranza, diventa di fatto una verità *mia* che annulla qualsiasi possibilità di vera argomentazione dialettica?

Non so se siamo davvero nell' "inadeguatezza dei pensieri postumi", come asseriva F. Nietzsche. Ma certo bisognerebbe ritematizzare, tra postmodernità e post-secolarizzazione, la coscienza degli

³⁶ Quando la Arendt scriveva che l'abitudine a dire la verità non è mai stata annoverata tra le virtù politiche e le menzogne sono state sempre considerate giustificabili negli affari politici, in questa "abitudine" denunciava gli effetti dissolutivi della menzogna per lo spazio della politica, e il suo carattere dispotico che i tiranni temono poiché temono la "concorrenza di una forza coercitiva che non possono monopolizzare" (Cfr. H. ARENDT, *Verità e politica*, a cura di V. SORRENTINO, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 29 e 47).

argini, degli squilibri e degli scarti tra il modello e la possibilità reale di applicarlo alla complessità sociale.

Come aveva ben intuito A. de Tocqueville, la politica che in-*differenzia* i diversi in nome del “mito degli uguali” è tipica dei governi democratici.

Se, infatti, presso i popoli aristocratici le varie classi sono “come vaste cinte, dalle quali non si può né uscire né entrare”, nelle democrazie, dove i cittadini non differiscono mai molto fra loro e si trovano naturalmente così vicini che ogni momento può accadere loro di confondersi nella massa comune, “si formano moltissime classificazioni artificiali e arbitrarie, per mezzo delle quali ognuno cerca di distinguersi per timore di essere trascinato via dalla massa”³⁷. E questo mostra come l’uomo cercherà sempre di sfuggire al livellamento, e vorrà formare una disuguaglianza di cui approfittare.

Ma, proprio considerando che la differenza identificante è quanto di più umano e necessario alla natura umana per vivere in un contesto plurale, questo passo di Tocqueville è estremamente indicativo di quanto accadeva nella democrazia dell’America di allora, ma, anche di quanto accade, immutatamente, nelle democrazie occidentali di oggi: “La varietà scompare in seno alla specie umana; gli stessi modi di agire, di pensare e di sentire si ritrovano in tutti gli angoli del mondo. Ciò non deriva soltanto dal fatto che tutti i popoli hanno contatti più frequenti e si copiano più fedelmente, ma anche dal fatto che in ogni paese essi, allontanandosi sempre più dalle idee e dai sentimenti particolari di una casta, di una professione, di una famiglia, arrivano simultaneamente a ciò che dipende più strettamente dalla costituzione dell’uomo, che è la stessa dovunque. Così essi divengono simili, benché non siano mai imitati. Sono come dei viaggiatori sparsi in una grande foresta in cui tutte le strade, alla fine, portano ad uno stesso punto”³⁸.

Come per questi “viaggiatori” di Tocqueville, l’eguaglianza delle condizioni, che produce amore per l’indipendenza degli individui gli uni dagli altri, può condurre alla servitù. La prima di esse è senz’altro l’individualismo, che delega allo Stato la cura degli interessi pubblici, e si ripiega nella

³⁷ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. CANDELORO, Rizzoli, Milano, 1999, p. 634. Sul concetto di “difficili uguaglianze” nella democrazia in America di Tocqueville, si veda lo studio di E. Baglioni, *Tocqueville e l’age nouveau*, Giappichelli, Torino, 2001, pp. 59-92.

³⁸ *Ivi*, p. 646.

cura della vita privata. Ciò implica demandare ad un potere centrale il governo dello spazio pubblico per difendersi dall'anarchia³⁹. Ognuno è, allo stesso tempo, indipendente e debole.

Ma soprattutto, tale ambivalenza favorisce l'accentramento del potere nelle mani di uno Stato che determina uniformità e ignoranza; che, a loro volta, contribuiscono ad accrescere l'accentramento dei poteri e quindi la servitù individuale⁴⁰. Alla servitù individuale fa seguito il dispotismo democratico, quello che Tocqueville immagina formato "da una folla innumerevole di uomini uguali", asserviti ad una potere tutelare e paternalistico, in una servitù regolata e tranquilla⁴¹ tra dispotismo amministrativo e sovranità popolare. Insomma, potremmo dire che il mito dell'uguaglianza può generare mostri "indifferenti" e dunque un senso d'identità, escludendo quello di massa o individualistico, irrilevante.

La metafora dei "viaggiatori" di Tocqueville fa venire in mente quelle immagini della soggettività "schizofrenica" del nostro secolo che Z. Bauman individua in due categorie di figure, per lo più appunto di *viaggiatori*: il "pellegrino", da un lato; ed il "turista", il "vagabondo" e il "giocatore", dall'altro⁴².

Il *pellegrino*, diversamente dalle altre tre figure, indica colui che vive nella consapevolezza della distanza del tempo e nel tempo; la verità, per lui, è altrove dal luogo in cui si trova.

Infatti, il pellegrino non cammina; ma cammina *verso*. E il mondo-deserto entro cui egli viaggia, acquista significato insieme e attraverso il suo stesso andare: l'uno acquista e costruisce il suo significato *attraverso l'altro*⁴³.

In questa figura della soggettività si coglie il senso dell'identità come progetto: è la distanza tra la propria identità e ciò che contribuisce a costituirla che dà ai progetti la possibilità di esistere, di diventare processi autonomi e orientati, e di essere riconosciuti come tali.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 711-712.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 716-717.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 732-733.

⁴² Se infatti, già dall'osservazione della democrazia in America del XIX secolo, la posta dell'identità era connessa e compromessa nelle società democratiche, oggi diventa una questione pervasiva, e forse per questo fin troppo fluida e sfuggente ad una vera e propria tematizzazione. Le figure proposte da Z. Bauman fissano alcuni punti di osservazione ermeneutica sulla società e la dimensione etica e politica postmoderna.

⁴³ Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, cit., p. 33.

Alla figura del pellegrino si contrappongono le figure postmoderne del *vagabondo*, del *turista* e del *giocatore*. Il vagabondo non ha alcun itinerario fisso: “decide dove girare quando arriva all’incrocio”, egli è sempre l’estraneo nel luogo in cui si muove⁴⁴. Il turista è un ricercatore di esperienze e il suo mondo è strutturato intorno ad esperienze estetiche. Il mondo estetizzato è appunto quello visto dall’occhio di un soggetto che compra e regala frammenti di esperienze transitorie allo scopo di eccitare, compiacere, divertire. Inoltre il turista ha una casa; ma essa è avvertita come luogo a cui tornare per poi ripartire, come spazio a cui non dover essere legati⁴⁵. La casa è uno scalo e non un approdo.

La metafora del giocatore allude al rapporto con un mondo che appare “soffice ed elusivo”; anzi “il mondo stesso è un giocatore, e fortuna e sfortuna altro non sono che le mosse del mondo-come-giocatore”⁴⁶. E’ significativo che il tempo del giocatore sia descritto da Bauman come una “successione di partite”; questo vuol dire che il tempo è una continua frammentazione di atti chiusi in sé, irrelati, con un inizio ed una fine. E se lo scopo del gioco è vincere, questa determinazione, per tanto che dura, non ammette compassione o collaborazione tra soggetti-giocatori: è una sorta di guerra che però non deve lasciare ferite⁴⁷.

Ma, al di là delle ambivalenze che ognuno dei quattro tipi umani contiene in sé, è interessante riflettere sui loro tratti comuni e sulle ricadute del loro agire dal punto di vista morale e politico, riassumibili nei seguenti punti: la tendenza ad a) allontanare le responsabilità morali dal soggetto morale, verso enti costruiti socialmente o organizzati al di là dell’individuo; b) dispensare le azioni umane dal giudizio morale; c) rendere i rapporti umani frammentari e discontinui; d) promuovere una distanza tra l’individuo e l’Altro. In questo modo, in sostanza, si schierano le autonomie individuali contro le responsabilità morali⁴⁸.

Dall’incapacità morale ha origine l’incapacità politica di ritessere un mondo con regole stabili e certe, e l’impossibilità di riaggregare i frammenti di una cittadinanza atomizzata, che non affonda

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 42-43.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 46.

⁴⁶ *Ivi*, p. 47.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 48.

⁴⁸ *Ivi*, p. 50. “Seguire l’impulso morale significa – scrive Bauman – assumersi la responsabilità per gli altri, cosa che a turno porta al coinvolgimento nel destino dell’altro e ad impegnarsi per il suo benessere” (*ibidem*). Questo impegno è un *peso* difficile da sostenere per l’uomo postmoderno, o difficile da sostenere a lungo.

più le radici in un soggetto politico che sappia reggere il “peso” della libertà. E la libertà, come osserva Bauman, è sempre una *relazione*, una relazione di potere⁴⁹.

In questa dinamica, le forme e i nessi della relazione tra soggetti si avviano verso un destino di contaminazione indifferenziata, in cui è il soggetto ad aver perso il suo mondo, a non signoreggiare più su di esso ma a moltiplicarlo, a rifrangerlo su una molteplicità di superfici, senza però raccogliergli il senso totale. Tanto che l’oggetto, fuori dall’orbita della soggettività, assume una posizione ironica: ne rifrange l’assenza o la trasparenza totale⁵⁰.

In altri termini, quello che intendo sostenere è che al processo di indifferenziazione corrisponde la convinzione che sia irrilevante il riconoscimento del valore dell’alterità. Alterità, si è già detto, che non è solo l’altro che non sono io, ma è anche tutto ciò di diverso che non sono ma a cui rinvio, che non conosco ma di cui sono indizio.

Quella che Baudrillard chiama “chirurgia dell’alterità” è in fondo un modo di indicare varie operazioni di “espulsione” o di “sostituzione” dell’*altro* in atto nelle società del nostro tempo. Sebbene l’alterità sia quella “felice distorsione senza la quale tutti coinciderebbero simultaneamente con tutto”⁵¹, con la modernità si entra nell’era della produzione artificiale dell’altro, cioè nel suo destino di scomparsa come soggetto altro e di ri-produzione come altro-dal- soggetto⁵².

“Forse, molto semplicemente, l’alterità e la relazione duale scompaiono progressivamente con il potenziamento dei valori individuali? Fatto sta che l’alterità viene a mancare, e che bisogna produrre l’altro come differenza, al posto di vivere l’alterità come destino”, e questo vale anche per il corpo, il sesso e la relazione⁵³. “Nei lineamenti del volto, nel sesso, nelle malattie, nella morte, l’identità è perpetuamente alterata - ecco il corpo come destino che dev’essere scongiurato a ogni costo, nell’appropriazione del corpo come proiezione di sé, nell’appropriazione individuale del desiderio, dell’apparenza, dell’immagine: chirurgia estetica su tutti i fronti”⁵⁴.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 69.

⁵⁰ In questo gioco simbolico le cose “si sbarazzano del loro senso”, scrive Baudrillard, nel senso che ad una “funzione critica del soggetto” si è sovrapposta la funzione artificiale e “ironica” del mondo ridotto a merce. J. BAUDRILLARD, *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina Editore, tr. it. di G. Piana, Milano, 1996, pp. 79-80.

⁵¹ *Ivi*, p. 59.

⁵² Cfr. *ivi*, *La chirurgia dell’alterità*, p. 119.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 129.

Prendendo spunto dalla differenza sessuale, come dualità che nel percorso evolutivo ha messo fine al processo di indifferenziazione perpetua dell'uguale, Baudrillard rileva che siamo entrati in un pericoloso movimento inverso, quasi un processo "involutivo della specie", quello di liberazione dal sesso e dalla morte attraverso tecniche di rimozione o di modificazione della corporeità, *forma* irripetibile di ogni esistenza segnata da un differire. Questa "diluizione progressiva della funzione sessuale", che Baudrillard chiama era del Transessuale, apre quella fase "in cui i conflitti legati alla differenza, e anche i segni biologici e anatomici della differenza, si perpetuano a lungo dopo che l'alterità reale dei sessi è scomparsa"⁵⁵

Secondo L. Irigaray una politica dell'in-differenza ha bisogno di riscoprire un'etica della differenza sessuale, in cui ognuno dei due poli è inconoscibile all'altro eppure indispensabile, l'uno è insostituibile all'altro nello statuto di un differire che "conserva tra loro uno spazio libero e attraente, una possibilità di separazione e di alleanza": nessuno è interamente consumabile né assimilabile dall'altro. C'è sempre un *resto*, una *distanza* da cui ognuno può sottrarsi o scegliere l'avvicinamento e l'incontro⁵⁶.

Pertanto, la necessità del riconoscimento di diritti/doveri sessuati si inserisce in un più vasto rinnovamento giuridico, e investe il modo di organizzare la convivenza fra identità diverse nell'orizzonte di una uguaglianza di diritti e doveri come gioco di limiti e relazioni, che vede protagonisti non soggetti differenti-*da* ma differenti-*fra*⁵⁷.

Anche Baudrillard, attraverso il riferimento alla differenza sessuale, intende estendere l'analisi alla perdita di ogni relazione dialettica e al prevalere di una logica dell'equivalenza, della commutazione e della positivizzazione totale: si pensi, ad esempio, ad un'esistenza compresa nella dialettica vita-morte, (eros-thanatos), che non possa farsi più carico di entrambi i poli, cioè che voglia intervenire e modificare la naturalità di entrambi. Questo ci troverebbe costretti a ricorrere a loro simulazioni, a sostituzioni e replicazioni artificiali.

⁵⁵ *Ivi*, p. 121. "Nell'illusione sessuale del nostro tempo vi è una specie di giustizia immanente che fa sì che, in questa differenza fittizia, i due sessi perdano pure la loro singolarità, poiché la loro differenza culmina inesorabilmente con l'indifferenziazione" (*ibidem*).

⁵⁶ Cfr. L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, tr. it. L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano, 1985, pp. 17-19.

⁵⁷ Con questa categoria della differenza, secondo L. Irigaray, si corre il rischio di "suscitare nuove entità o blocchi contrapposti in conflitto", invece del diritto e dovere di essere diversi fra noi. L. IRIGARAY, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p. 19.

E se un soggetto *indifferenziato* non fa necessariamente una comunità di uomini *indifferenti*, è comunque sintomo di una società che deve fare i conti con patologie sempre più globali, e quindi sempre meno attente all'uomo come persona.

In sintesi, l'ipotesi di Baudrillard è, provocatoriamente, quella di una scomparsa della sessualità (appunto l'avvento del *Transessuale*), cioè di una commutazione indifferenziata delle funzioni sessuali e dunque dei rapporti sociali assunta a grande metafora dell'annullamento progressivo di ogni differenza, requisito vitale indispensabile.

In questo senso egli afferma che l'alterità relazionale dei sessi ha fatto il suo tempo. Anzi si è portata fuori dal tempo. E al posto di una relazione duale, il sesso diventa una funzione reversibile.

“Probabilmente siamo pronti a pagare questo prezzo per non dover più assolvere perpetuamente l'enorme compito di distinguere il vero dal falso, il bene dal male”. Questo significa forse che “la specie è collettivamente pronta a rifiutare il privilegio della coscienza critica, a beneficio di una liquidazione delle differenze, delle categorie e dei valori?”⁵⁸

E una specie che tende a creare da sé la propria “reversibilità integrale”, è ancora una specie?⁵⁹



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisce una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.