



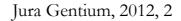
## L'IDEA DI TRAMONTO DELL'OCCIDENTE

#### Leonardo Marchettoni

"Io mi chiedo dove andremo a finire," aveva detto un giorno.
"Parla del tramonto dell'occidente?"
"Tramonta? Dopotutto è il suo mestiere, non dice?"
Umberto Eco, *Il pendolo di Foucault*, Milano, Bompiani, 1988, p. 54.

La consapevolezza della relatività della propria cultura, del fatto che ciascuna "forma di vita" è solo una tra molte, matura attraverso il confronto con l'altro, con il diverso, con colui che si contrappone all'identità già data e si presenta come portatore di una soggettività differente. In questo processo, l'atteggiamento etnocentrico rappresenta il primo stadio: tutte le culture propongono rappresentazioni dello spazio storico e politico deformate dalla percezione della propria centralità. I greci chiamavano gli stranieri barbari perché incapaci di parlare la loro lingua e pertanto simili a balbuzienti; il significato letterale della parola cinese Zhōngguó, che noi traduciamo come "Cina" è grossomodo "Paese Centrale"; molti gruppi etnici designano i propri membri con termini che significano, nella lingua locale, "uomini", "popolo" o "gente". Successivamente, la scoperta dell'altro interviene a modificare questo atteggiamento iniziale. Emergono come contrassegni identitari alcune caratteristiche cui viene attribuito un rilievo particolare.

Così, durante il medioevo, la contrapposizione fra l'Europa e il resto del mondo è stata sussunta sotto l'egida della Respublica Christiana. Quando anche questo indicatore non risulterà più dirimente, lasciando emergere – per lo scoppio di conflitti interni al cristianesimo da un lato e per l'apertura ecumenica della chiesa volta a estendere la propria influenza anche al di là dei confini europei dall'altro – la natura porosa e flessibile di quel contenitore politico e religioso, si dovranno introdurre nuove denominazioni per differenziare, non solo geograficamente, la cultura europea, già impegnata nella conquista del Nuovo Mondo, dalle altre. Ecco allora che si assiste alla







diffusione della dicotomia tra Oriente e Occidente. Si tratta di una dicotomia peculiare e per nulla esaustiva, gravida di presupposti impliciti, dal momento che non solo l'Africa e l'America sono trascurate ma anche l'Asia è presente sotto una generica etichetta di "Oriente" che, come è stato riconosciuto almeno da Edward Said in poi,<sup>2</sup> non solo è grossolanamente riduttiva ma si rivela soprattutto funzionale a un disegno di egemonia culturale, politica ed economica. Su questa dicotomia, che già rispecchia la prospettiva occidentale sugli equilibri geopolitici, si impernia l'idea di un tramonto dell'Occidente. Questa idea nasce nel momento in cui sull'idea di Occidente, che già etimologicamente richiama il momento del calare del sole, si innesta il motivo ricorrente – vedi per esempio La città di Dio agostiniana – del declino della civiltà. L'idea di "tramonto dell'Occidente" è, in definitiva, un'idea tipicamente occidentale, che, attingendo a tematiche preesistenti, vanta innumerevoli anticipazioni e rimodulazioni. Soprattutto nell'area tedesca, nel diciannovesimo secolo, il tema del declino della civiltà occidentale confuso con e amplificato dal dualismo tra Kultur e Zivilisation, circola ripetutamente, dal compianto elegiaco di Hölderlin per la "fuga degli Dei", alle grandiose visioni wagneriane - influenzate dall'orientalismo di Schopenauer – di un Götterdämmerung, fino a Nietzsche e alla grandiosa sintesi di Spengler all'inizio del nuovo secolo.<sup>3</sup> Ma che il tentativo di Spengler cogliesse e amplificasse un tessuto di Leitmotiven ben presenti ai suoi contemporanei – non solo il tema generico dell'eterno ritorno e della ciclicità della storia, tema omnipervasivo in tutto lo sviluppo della riflessione cosmologica, da Eraclito a Penrose<sup>4</sup> – lo indicano non solo le successive elaborazioni di Heidegger sull'Occidente come Abendland, terra del tramonto e dell'oblio del-

Sulla genesi del concetto di "Occidente" vedi G. Preterossi, L'Occidente contro se stesso, Roma-Bari, Laterza, 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> E. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon, 1978, trad. it. *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 1999.

O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 voll., München, Beck, 1918-22, tr. it. Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, S. Zecchi, traduzione di J. Evola rivista da F. Jesi, Milano, Longanesi, 2008.

Cfr. R. Penrose, Cycles of Time: An Extraordinary New View of The Universe, London, Bodley Head, 2010, trad. it. Dal Big Bang all'eternità. I cicli temporali che danno forma all'universo, Milano, Rizzoli, 2011.





Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

l'essere,<sup>5</sup> ma anche le coeve riflessioni di autori come Karl Löwith,<sup>6</sup> Josè Ortega y Gasset,<sup>7</sup> Johan Huizinga,<sup>8</sup> Arnold Toynbee.<sup>9</sup>

Certo, si tratta di formulazioni che posseggono motivazioni, intonazione e intenti diversi e che non possono essere frettolosamente assimilate. Tuttavia, ciò che mi preme soprattutto sostenere è che l'idea di un tramonto dell'Occidente è inestricabilmente connessa con la convinzione della centralità del cosmo – cultura, razionalità, politica, economia – occidentale e con la sua investitura a depositario di un ruolo egemonico all'interno della storia. La nozione di Occidente implica una relatività spaziale – si è a Occidente rispetto ad altre terre, da cui segue in qualche modo il sentirsi parte di un tutto, di un mondo globale. In rapporto a questa relatività l'idea di tramonto è però funzionale a ripristinare la posizione dominante che il dato puramente relazionale rischierebbe di compromettere. In quanto tale essa si fonda sulla presupposizione implicita di qualche tipo di legge – evolutiva, storica, ecc. – che giustifichi questa investitura.

In questo saggio cercherò in primo luogo di motivare questa tesi in rapporto alla formulazione canonica, spengleriana, dell'idea di tramonto dell'Occidente. Successivamente, considererò un esempio contemporaneo di applicazione dello stesso paradigma argomentativo. Nell'ultima sezione, infine, sosterrò la tesi che bisogna abbandonare la retorica del tramonto dell'Occidente in vista di una rappresentazione maggiormente pluralista delle relazione Occidente/Non-Occidente e del processo di confronto tra le culture.

Vedi, per esempio, M. Heidegger, Holzwege, (1949), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, trad. it. Holzwege. Sentieri erranti nella selva, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2002, pp. 384ss.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> K. Löwith, Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges, Stuttgart, J.B. Metzler, 1983, trad. it. Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza 1999.

J. Ortega y Gasset, La rebelión de las masas, Madrid, Revista de Occidente, 1930, trad. it. La ribellione delle masse, Bologna, il Mulino, 1984.

J. Huizinga, In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijklijden van onzen tijd, H.T. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem, 1935, trad. it. La fine della civiltà, Torino, Einaudi, 1962.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> A.J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford, Oxford University Press, 1934-61.





### Spengler e il tramonto dell'occidente tra Kultur e Zivilisation

Il Tramonto dell'Occidente dovrebbe fornire, secondo il sottotitolo di Spengler, i Lineamenti di una morfologia della storia mondiale. In che senso morfologia? Spengler usa il termine morfologia, scienza delle forme, in un'accezione che richiama la filosofia della natura di Goethe. Come noto, infatti, Goethe, in polemica con il paradigma meccanicistico e matematizzante della scienza moderna, canonizzato da Newton, aveva promosso una comprensione "olistica" dei fenomeni naturali, informata da un'autonoma facoltà di riconoscimento delle forme ideali. 10 Analogamente, Spengler sostiene che le scienze fisiche sono inadeguate a formulare le leggi – non quantitative – che regolano il divenire della storia universale e l'avvicendarsi delle civiltà (Kulturen). Le civiltà infatti, nella loro successione, nel loro nascere, crescere, declinare e perire sono come organismi viventi – "ogni civiltà attraversa le stesse fasi dell'individuo umano. Ognuna ha la sua fanciullezza, la sua gioventù, la sua età virile e la sua senilità" 11 -, sono mosse da un impulso interno che si manifesta attraverso una serie di trasformazioni, che attuano un disegno prestabilito. Questo disegno è intuibile nel suo complesso e si riproduce, di civiltà in civiltà, secondo un modello sostanzialmente simile seppur percorso da variazioni. 12

Tutte le civiltà, raggiunta la loro massima fioritura, incontrano invariabilmente un processo di decadenza che prelude alla loro scomparsa. Durante questo processo le strutture politiche e sociali si sclerotizzano, gli agglomerati urbani diventano caotici, la morale e la religione diventano vuoti edifici formalistici, l'arte perde il contatto con la vita umana e scade nel manierismo. Al termine di questo ciclo, dalle macerie della civiltà declinante sorge una civiltà nuova, che tuttavia è destinata a seguire, nel lungo periodo, la stessa traiettoria di quelle che l'hanno preceduta. In questo modo per Spengler si sono succedute le otto grandi civiltà che trovano posto nella storia

J.W. von Goethe, Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären, Gotha, Carl Wilhelm Ettinger, 1790, trad. it. La metamorfosi delle piante, in La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura, a cura di S. Zecchi, Parma, Guanda, 1983.

O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 174.

Per questo Spengler può scrivere che Platone e Aristotele sono contemporanei di Kant e Goethe come di al-Fārābī e Avicenna, perché occupano una posizione analoga in seno alle rispettive civiltà.





Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

dell'umanità: babilonese, egiziana, cinese, indiana, messicana (maya/azteca), classica (greca/romana), araba, occidentale. Nessuna di queste ha intrattenuto rapporti genetici con alcuna delle precedenti: ciascuna civiltà sorge autonomamente dal grembo dell'umanità primitiva. Questo evento è segnato dal passaggio dalla vita nomade alla vita sedentaria e dal radicamento a un territorio delimitato. Seguono poi il formarsi di insediamenti sempre più vasti e di strutture politiche. Ma soprattutto segue la costituzione – a partire da un "simbolo originario" – di un sistema simbolico esclusivo e peculiare a ciascuna civiltà tramite il quale essa elabora le proprie rappresentazioni del mondo. In generale, ciò che si verifica è un processo di crescita e di progressiva acquisizione di consapevolezza che tuttavia raggiunge un acme. Da questo momento le tendenze che hanno sino ad allora operato in direzione dell'evoluzione della civiltà si invertono, innescando una spirale di decadenza che si conclude con la sua estinzione e il sorgere di un'altra forma di vita.

Il carattere esclusivo dei sistemi simbolici è ciò che spiega anche l'assoluta incomunicabilità che separa le diverse culture. Ciascuna civiltà è completamente separata dagli influssi delle altre; la storia universale è il prodotto della sovrapposizione di una molteplicità di culture

ognuna delle quali imprime la sua *propria* forma all'umanità, che ne costituisce la materia, e ognuna delle quali ha la sua *propria* idea, le sue *proprie* passioni, la sua *propria* vita, il suo volere, il suo sentire, la sua *propria* morte.<sup>13</sup>

Per Spengler il punto di vista di ciascuna civiltà è incommensurabile rispetto a quello delle altre. La relatività dei sistemi simbolici attraverso i quali ciascuna civiltà si forma una propria immagine del mondo è assoluta. Non esistono codici linguistici universali; persino la matematica, che dovrebbe rappresentare il prototipo di un sapere oggettivo e astorico, è in realtà condizionata dal contesto culturale: in realtà – sostiene Spengler nel primo capitolo del *Tramonto dell'Occidente* – non esiste un'unica matematica ma esistono tante matematiche diverse, una per ogni civiltà. Non solo i sistemi simbolici ma anche i valori sono culturalmente relativi. "Vi sono tante morali quante sono le culture. [...] Non c'è nessuna morale umana univer-

O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 40, corsivo nel testo.





sale". <sup>14</sup> Ogni civiltà è pertanto chiusa in sé stessa. Nessun uomo può penetrare il codice simbolico di una civiltà diversa dalla propria, né conformarsi a un differente sistema morale. Inoltre, dal momento che lo sviluppo delle civiltà avviene attraverso una successione di epoche che presentano caratteristiche distintive particolari, le rappresentazioni del mondo e il comportamento degli individui sono relativi anche all'epoca in cui vivono.

Nel complesso la concezione spengleriana della storia e delle civiltà pare improntata a un radicale relativismo culturale, che si esprime sia in ambito concettuale che morale. Alla luce di questi dati sembrerebbe residuare davvero poco spazio per la tesi secondo la quale l'idea del tramonto dell'Occidente presuppone tacitamente la centralità del cosmo occidentale. Tuttavia, una dottrina relativista abbisogna di un punto fermo in rapporto al quale articolare la pluralità delle alternative disponibili. Nel caso di Spengler dobbiamo capire, a prescindere dalla plausibilità del contenuto del resoconto che propone – prima di considerare le evidenze storiche a favore o contro di esso –, qual è il punto di vista che permette di guardare oggettivamente le diverse culture e di dichiararle fra loro incommensurabili. La risposta a questo interrogativo è quasi immediata. Il punto di vista della riflessione di Spengler, che permette di apprezzare la separazione storica e geografica delle civiltà è sempre quello della Kultur tedesca di ascendenza romantica e prima ancora illuministica. Questo radicamento è evidente sin dalla qualificazione dello studio spengleriano come una morfologia, una scienza delle forme in senso goethiano. L'originale opposizione del classicismo tedesco verso il meccanicismo newtoniano si salda alla grande divisione, teorizzata da Dilthey – peraltro, mai nominato nel Tramonto –, fra le scienze dello spirito e le scienze della natura, per trovare nelle pagine di Spengler un'originale sintesi.

È chiaro che per Spengler la comprensione delle dinamiche evolutive seguite dalle civiltà nelle loro traiettorie fra nascita ed estinzione è interamente affidata alle risorse di una facoltà *sui generis* non riconducibile alla razionalità scientifica, che anzi, come si è visto, è profondamente immersa nel contesto culturale delle civiltà. <sup>15</sup> Tutta-

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> *Ibidem*, p. 515.

Non sarà fuori luogo, a questo proposito ricordare il dibattito verificatosi nell'ambito della cultura tedesca nel corso del diciannovesimo secolo, a partire dalla terza Critica kantiana, intorno alle specificità dell'esperienza estetica.





Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

via, questa facoltà non è puramente individuale, abbisogna al contrario, dell'humus vitale di una comunità ideale educata a riconoscere le forme ideali al di sotto della superficie delle cose. Questa comunità ideale definisce i confini della *Kultur* tedesca, che assume così il duplice statuto di soggetto del tramonto della civiltà occidentale e di organo preposto alla sua diagnosi. Questo cortocircuito logico è indotto da un'ulteriore confusione: quella tra *Kultur* come momento specifico del segmento conclusivo della civiltà occidentale, nella sua opposizione a *Zivilisation*, e *Kultur* o *Hochkultur* come soggetto principale della storia universale. Di modo che per Spengler la *Kultur* in senso specifico, che è poi la cultura del romanticismo e dell'idealismo tedesco può discernere la vicenda evolutiva che inevitabilmente le diverse *Kulturen* sono destinate a riprodurre, diagnosticando, in particolare, il proprio tramonto.

Ecco, allora, che emerge la matrice del discorso di Spengler. Il Tramonto dell'Occidente è una colossale elegia per la civiltà occidentale - più precisamente, di quella interpretazione della civiltà occidentale che la Kultur dovrebbe epitomizzare – e che ne ribadisce, quasi in absentia, la centralità non eludibile, assumendo la fondamentale naturalità delle rappresentazioni cui essa dà luogo. In questo senso, è, più o meno inconsapevolmente, etnocentrico, in quanto prodotto dei pregiudizi e della sensibilità – storica, filosofica, estetica – di un settore ben delimitato dell'intellighenzia mitteleuropea del diciannovesimo e dei primi decenni del ventesimo secolo. Il suo messaggio dovrebbe riguardare la prossima fine di una fase della storia universale ma in realtà ciò che esso veicola è il timore per la fine della civiltà tout court, appena venato da vaghe aspettative palingenetiche, 16 prive tuttavia delle risonanze utopiche e catartiche che altre figure del romanticismo tedesco - si pensi per esempio all'olocausto di Brünnhilde nell'ultima scena del Ring des Nibelungen di Wagner – avevano espresso.

## Habermas e il declino della sfera pubblica

Il tramonto dell'Occidente è un'opera indubbiamente reazionaria e in questi termini fu recepita sin dal suo primo apparire. Spengler stes-

Vedi la contrapposizione tra Cesarismo e solidarismo socialista che si affaccia verso la conclusione dell'opera.





so appoggiò, seppur brevemente, il nazionalsocialismo. Tuttavia, il relativismo culturale spengleriano fu anche di ispirazione alla riflessione antropologica e alla filosofia delle forme simboliche di Cassirer. Il che testimonia della considerevole fecondità immaginativa, se non dello spessore teorico, del Tramonto. Nulla a che vedere con i rozzi recuperi dello slogan del tramonto dell'Occidente che si sono succeduti a partire dalla seconda metà degli anni novanta del ventesimo secolo, intrecciati alla retorica dello "scontro di civiltà", e che si sono intensificati nel primo decennio del nuovo millennio, in corrispondenza con la fase più acuta della "Guerra al terrore". In questi casi, nei pamphlet di Oriana Fallaci, come nella saggistica neo- e teocon, l'identificazione tra Occidente e civiltà - mentre Spengler, giova ricordarlo, muoveva da una visione policentrica e dichiaratamente relativista – e la messa in guardia contro il pericolo di un sovvertimento dei valori e di un regno della barbarie sono del resto esplicite, dando luogo a una rappresentazione dell'altro che, più che etnocentrica, è caricaturale.

Più interessante è cercare di vedere se la *forma mentis* spengleriana e la logica del tramonto dell'Occidente non siano nascostamente all'opera in altri e più significativi testi, traducendosi in un'implicita ipoteca nel modo in cui viene ricostruito il concetto di Occidente, dei suoi confini e dei suoi interlocutori. A questo scopo, vorrei soffermarmi brevemente sulla ricostruzione della nascita e dell'evoluzione della sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) che Jürgen Habermas ha offerto in alcuni decisivi contributi dalla fine degli anni cinquanta a oggi.

Si può ben dire che l'analisi delle metamorfosi della sfera pubblica occupi una posizione assolutamente centrale nello sviluppo del pensiero di Habermas. Uno dei primi testi rilevanti in questo senso è la tesi di abilitazione, *Storia e critica dell'opinione pubblica (Strukturwandel der Öffentlichkeit*), discussa a Marburgo nel 1961 e pubblicata nel 1962.<sup>17</sup> Oggetto dell'indagine habermasiana è la parabola della sfera pubblica: quest'ultima vede la propria genesi nel XVII secolo, a partire dalle gazzette e dai dispacci mercantili, contemporaneamente all'affermazione dell'economia capitalistica. Si sviluppa nel corso del

J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied, Luchterhand, 1962, nuova ed. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, trad. it. Storia e critica dell'opinione pubblica, a cura di M. Carpitella, traduzione di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Roma-Bari, Laterza, 2002.



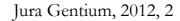


Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

XVIII secolo, parallelamente alla fioritura del dibattito artistico e culturale, e si costituisce come luogo privilegiato nel quale la borghesia sottopone al vaglio della ragione l'operato dei governanti. Tuttavia, nel corso del XIX secolo, a partire dalla riflessione di Hegel e Marx, emergono le contraddizioni su cui la funzione politica della sfera pubblica si fonda. I privati cittadini possono esercitare una funzione critica nei confronti delle leggi e del potere statale solo nella misura in cui dispongono di tempo e risorse da investire nella propria formazione culturale, pertanto le pretese di universalità dell'opinione pubblica sono legate all'assunto secondo il quale il carattere competitivo dell'economia di mercato consente a tutti di elevarsi alla condizione di proprietario. Ora, però, gli assetti di potere correnti rendono manifesto che le società borghesi del XIX secolo sono strutturalmente classiste, abbisognano della divisione in classi per riprodurre i processi economici, sociali e politici che le caratterizzano. Ne deriva che la sfera pubblica, nella sua variante borghese, deve scomparire, per fare posto a una nuova tipologia di spazio sociale, nel quale sia abolita la antitesi tra pubblico e privato e alla dimensione intersoggettiva della collettività dei cittadini sia conferito un ruolo fondazionale rispetto alla stessa autonomia privata.

Ma l'allargamento della sfera pubblica ai non proprietari non determinò la creazione di una nuova opinione critica maggiormente inclusiva. Ne seguì unicamente la dislocazione del conflitto di classe dall'ambito economico a quello politico e, nel lungo periodo, la modificazione strutturale delle funzioni dello Stato, spinto a erodere i capisaldi liberali del diritto di proprietà e della libertà di contrattazione. Al tempo stesso, la sfera privata si modifica in relazione all'emergenza di un nuova tipologia di cultura, segnata dalla "colonizzazione" - per usare un termine emblematico della riflessione dell'Habermas maturo – dell'ambito culturale da parte del sistema economico e dall'analogia tra bene culturale e bene di consumo, la cui fruizione non presuppone capacità critiche educate. In definitiva, l'ingresso delle masse nell'ambito della sfera pubblica è all'origine di una progressiva involuzione, nel corso della quale l'argomentazione razionale viene surrogata dalle logiche manipolative del linguaggio pubblicitario, gli organi di stampa diventano mezzi di comunicazione di massa, i partiti politici si trasformano in aziende pubblicitarie.

Anche da una sommaria ricognizione come questa dovrebbe risultare chiaro che in *Storia e critica dell'opinione pubblica* sono già pre-







senti in nuce molti dei temi fondamentali dell'opera successiva di Habermas. Soprattutto sono già chiaramente delineate le dicotomie tra mondo della vita e sistema e tra agire comunicativo e agire strategico che saranno approfondite in maniera più organica nella Teoria dell'agire comunicativo. 18 Mettendo insieme questi elementi si definisce anche la traiettoria che la sfera pubblica percorre dai primi secoli della modernità a ora, una traiettoria che segue molto da vicino quella della Kultur spengleriana, dal suo apogeo illuminista al declino nella cultura di massa. È evidente che Habermas resta ancorato a un modello di razionalità esemplato sul paradigma kantiano, nel perseguimento dell'intesa come nella contrapposizione con l'agire strategico. Questo radicamento permette al filosofo tedesco di denunciare con particolare incisività le distorsioni della democrazia nell'era postbellica, in cui i partiti politici recepiscono definitivamente la logica imprenditoriale inaugurando la lotta per il consenso nel tentativo di attirare l'attenzione di un'opinione pubblica sempre più confusa e passiva.<sup>19</sup> In particolare, secondo Habermas uno dei caratteri costitutivi di questo assetto è la sproporzione tra le risorse cognitive di cui dispongono le agenzie politiche e quelle che sono patrimonio del pubblico dei cittadini/consumatori. Tuttavia, il fatto di mantenersi fedele a una concezione kantiana di razionalità – la razionalità come medium sovraindividuale di critica delle opinioni, che si risolve in un confronto spassionato delle ragioni pro o contro una data tesi – non solo introduce un elemento autoreferenziale – la ragione critica che diagnostica la propria involuzione – ma comporta anche un confinamento comunitario delle procedure discorsive che vengono messe in campo per legittimare un dato assunto. La ragione habermasiana, al di là delle sue pretese di universalità, rinvia al darsi di una serie di requisiti economici, politici, sociali che ne condizionano l'operatività come istanza critica.

Su questi temi vedi anche la successiva elaborazione e sviluppo da parte di D. Zolo in *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1992.

J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, Suhrkamp,1981, trad. it., Teoria dell'agire comunicativo, a cura di G.E. Rusconi, trad. di P. Rinaudo, Bologna, il Mulino, 1986. Lo sviluppo della successiva dicotomia tra agire strumentale e agire comunicativo comporta una parziale correzione alla diagnosi elaborata in Storia e critica dell'opinione pubblica, dal momento che, come Habermas stesso riconosce nell'"Introduzione" scritta per la ristampa del 1990 (J. Habermas, Storia e critica dell'opinione pubblica, cit., pp. xxiii-v), nel testo del 1962 erano state sottovalutate le attitudini dell'opinione pubblica a sviluppare reti di resistenza e trasformazione delle pressioni che provengono dalla nuova organizzazione sistemica della sfera pubblica.





Questa caratteristica, più che nelle opere giovanili, diviene evidente nella riflessione più matura di Habermas, quando, nel tentativo di recuperare un ruolo positivo per la sfera pubblica dei cittadini il filosofo tedesco giunge a stabilire un rapporto di complementarità e cooriginarietà tra il principio democratico della sovranità popolare e i diritti fondamentali, i quali, a loro volta, diversamente da quanto avveniva nello stato liberale, non possono più identificarsi con diritti meramente negativi. Habermas adesso sottolinea che, se ai diritti spetta implementare quelle condizioni imprescindibili affinché possa aversi un libero esercizio dell'autonomia, la legittimità del sistema giuridico nel suo complesso dipende dalla validazione della volontà popolare.<sup>20</sup> È proprio grazie ai diritti, in definitiva, che viene salvaguardata l'autonomia decisionale privata e pubblica degli individui all'interno delle società moderne, contrastando la deriva verso la razionalità sistemica che la modernizzazione impone. I diritti soggettivi introducono i contenuti fondamentali che permettono al diritto di operare come uno strumento di raccordo tra "il sistema" e "il mondo della vita". Inoltre, l'assolvimento di questa funzione è imprescindibile anche quando spostiamo la nostra attenzione dall'oriz-

Tuttavia, è chiaro che Habermas può investire sulla portata positiva, emancipativa, dei diritti all'interno dello Stato sociale solo al prezzo di caricare il proprio resoconto di quei diritti – e della ragione pubblica, che sul loro esercizio si basa – di nuove determinazioni. In risposta all'invasione da parte delle masse della sfera pubblica, si verifica una corrispondente sovradeterminazione dei diritti, che non possono più presentarsi come libertà negative di un modello astratto di soggetto, ma vengono a connotarsi come prerogative storicamente e politicamente conquistate di una comunità più coesa, segnata comunque dalle vestigia di un ethos diffuso. Habermas tenta di dissimulare questo radicamento attraverso il quadro quasitrascendentale che la teoria dell'agire comunicativo e la fondazione discorsiva dell'etica apprestano, ma non riesce a cancellare il sospetto che quei profili universalistici siano derivati da un ambito storico e geografico preciso. Anche perché prospettiva di Habermas il rife-

zonte degli Stati nazionali a quello dell'ordinamento sovranazionale.

J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, trad. it. Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia, a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 128





rimento ai tratti invarianti della razionalità pratica è rimpiazzato da un'analisi dei presupposti pragmatici della comunicazione. Ma è chiaro che una ricognizione dei presupposti conversazionali non può assolvere lo stesso ruolo fondativo che svolgeva il riferimento alla struttura trascendentale della razionalità pratica. Come conseguenza, la ricostruzione del nesso tra diritti umani e democrazia offerta in Fatti e norme è saldamente ancorata al contesto dell'evoluzione storica, politica e sociale dello Stato europeo. Il modello di legittimazione discorsiva, di cui il sistema dei diritti istituzionalizza i presupposti comunicativi, resta un tratto specifico delle nostre società secolarizzate.<sup>21</sup> Sarebbe arbitrario estenderlo immediatamente al caso di Stati extraeuropei, che hanno attraversato una storia politica completamente differente, passando in molti casi quasi senza soluzione di continuità dal dissolvimento degli schemi sociali tradizionali all'instaurazione di regimi autoritari. Più in generale, sarebbe arbitrario estenderlo a tutte quelle comunità politiche – per esempio, uno Stato teocratico – che non condividono i presupposti discorsivi, lo stesso Sprachsystem, e più ancora la fiducia nell'argomentazione razionale come strumento di risoluzione dei conflitti d'azione, sui quali la ragione pratica postconvenzionale si fonda.

Ma allora è anche chiaro che la concezione habermasiana dell'opinione pubblica come sfera critica di discussione è legata a un'identità comune di gruppo: la ragione discorsiva che soppesa le motivazioni pro e contro una data decisione non è una facoltà astratta, espressione di un soggetto individuale, ma riflette le dinamiche interne a una comunità organizzata secondo logiche economiche, sociali e politiche. E l'idea che la parabola descritta da questa facoltà possa venire colta oggettivamente non è altro che una forma di autocomprensione messa in atto da tale comunità per rappresentare sé stessa.

#### Oltre il tramonto: l'Occidente e l'Altro

La teoria habermasiana della genesi e del declino della sfera pubblica rinvia, com'è noto, all'eredità della Scuola di Francoforte. L'ambito storico, filosofico e politico nel quale ha preso forma è

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibidem*, p. 155, p. 196 e ss.





Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

quello della contrapposizione di ispirazione marxista all'involuzione capitalista degli stati liberali. In quanto tale, essa si alimenta a un modello forte, che dovrebbe mostrarsi funzionale a diagnosticare gli sviluppi patologici delle democrazie occidentali. Questo tipo di contrapposizione e il paradigma che la sottende erano probabilmente consoni a uno scenario internazionale imperniato sul dualismo tra due blocchi, due quadri concettuali, due modelli politici alternativi. Ma essi sono probabilmente molto meno adeguati a rendere conto del fondamentale pluralismo delle forme di vita che è emerso nell'ultimo decennio del ventesimo secolo e che si è affermato, nei primi anni del secolo successivo, come una caratteristica pressoché ineludibile del nuovo panorama globale.

Ciò che voglio dire è che le categorie rigide che Habermas eredita dal marxismo possono difficilmente piegarsi a cogliere la specificità e l'originalità di modelli politici e sociali molto lontani da quelli che esse assumono come proprio esclusivo riferimento. Ne deriva la sostanziale inadeguatezza della teoria habermasiana, e probabilmente dello stesso concetto di sfera pubblica, a cogliere le trasformazioni delle modalità attraverso le quali i cittadini partecipano alle decisioni collettive. Riconsideriamo per un momento le limitazioni principali che emergono dal resoconto habermasiano dell'opinione pubblica: a) l'opinione pubblica di Habermas sembra legata univocamente a una comunità umana storicamente e geograficamente individuata. Non rappresenta un'istanza critica impersonale e astratta ma è espressione di dinamiche economiche, sociali e politiche ben precise; b) la concezione habermasiana di razionalità e la stessa distinzione tra ragione comunicativa e ragione strumentale sono troppo nette. Da una parte, la concezione habermasiana di razionalità discorsiva, costruita sul paradigma di un dibattito competente quanto spassionato è probabilmente troppo esigente, introduce un idealtipo pressoché inservibile nel classificare le performance della discussione pubblica; dall'altra, la dicotomia tra agire comunicativo e agire strategico si propone come mutuamente esclusiva e congiuntamente esaustiva: un dualismo che sottintende falsamente che tra questi due estremi non possono darsi forme intermedie di azione sociale.

In opposizione a questi parametri, occorre valutare quale spazio sussista per ripensare il rapporto tra Occidente e non-Occidente in termini che evitino, il più possibile di riproporre il paradigma essenzialista e razionalista che emerge dal resoconto habermasiano. Non





si tratta tanto di riconoscere che il concetto tradizionale di sfera pubblica è ormai inadeguato a cogliere le specificità della discussione pubblica contemporanea, soprattutto per il rilievo straordinario che in essa hanno acquisito i *new media* e soprattutto internet:<sup>22</sup> Del resto, il fatto che siano emersi nuovi canali di comunicazione non rappresenta, di per sé, una smentita dell'impostazione tradizionale, dal momento che rimane tutto da dimostrare che le agorà virtuali siano più paritarie e meno esposte a influssi manipolativi di quelle reali.<sup>23</sup> Ciò che mi sembra realmente importante è un ripensamento del lessico politico che sveli la matrice etnocentrica di categorie come quelle di razionalità e cultura, mettendo in guardia dall'ipostatizzazione e dalle false dicotomie.

A questo punto, tuttavia, bisogna disperdere il rischio di un fraintendimento: non è possibile disfarsi completamente dei propri pregiudizi etnocentrici. Banalmente, ogni immagine dell'Altro è condizionata dal punto di vista dell'osservatore. Questo pensiero, tanto paradossale, quanto plausibile,<sup>24</sup> si fonda sull'elementare constatazione che il modo in cui rappresentiamo il mondo, e dunque anche l'Altro, risente della nostra organizzazione fisiologica, linguistica, culturale. In particolare, la rappresentazione di ciò che non è Occidente dipende dalla ricostruzione – a sua volta contingente, rivedibile, politicamente determinata – dell'Occidente, che scegliamo di privilegiare.

Ma se una condizione di perfetta innocenza dello sguardo non è un obbiettivo perseguibile, non ne segue tuttavia che la consapevo-

La centralità di internet è confermata dalla dislocazione di risorse sempre più consistenti per l'organizzazione sulla rete del marketing elettorale e dall'importanza che la comunicazione telematica, attraverso e-mail e *social networks*, ha rivestito in recenti fenomeni di organizzazione "dal basso" di forme di protesta popolare.

Tutt'al più le forme di colonizzazione da parte del "sistema" devono seguire logiche invasive diverse. Vedi C. Sunstein, Republic.com 2.0, Princeton, Princeton University Press, 2007. Sul tema vedi anche J. Bohman, "Expanding Dialogue: The Internet, the Public Sphere and Prospects for Transnational Democracy", Sociological Review, 52, suppl. vol. (2004), pp. 131-55. Va detto che Habermas stesso, nella Introduzione scritta per la seconda edizione di Storia e critica dell'opinione pubblica riconobbe la rilevanza della nascente sfera pubblica telematica e il pericolo di interpretazioni troppo ottimistiche di questo fenomeno. Cfr. J. Habermas, Storia e critica dell'opinione pubblica, cit., pp. xli-iii.

Ineptum, prorsus credibile, secondo la massima di Tertulliano ripresa da Andrea Zanzotto Sul tema della inaggirabile paradossalità del relativismo mi permetto di rinviare a L. Marchettoni, "Verità, pluralismo e realismo. Una modesta difesa del relativismo", in L. Marchettoni (a cura di), Verità, relativismo e pluralismo. Discutendo Per la verità. Relativismo e filosofia di Diego Marconi, Jura Gentium, 5, suppl. vol. (2008), pp. 74-90, accessibile all'URL: <a href="http://www.juragentium.org/Centro\_Jura\_Gentium/la\_Rivista\_files/JG\_2008\_monogra fico.pdf">http://www.juragentium.org/Centro\_Jura\_Gentium/la\_Rivista\_files/JG\_2008\_monogra fico.pdf</a>.





Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

lezza del carattere provvisorio delle nostre rappresentazioni non debba informare il nostro atteggiamento verso i tentativi di definizione dell'Occidente e di ciò che è Altro rispetto a esso. Da qui la necessità di "indebolire" l'autorappresentazione dell'Occidente, di renderne più tenui i confini e di sottolinearne la contingenza e la rivedibilità. Una simile manovra dovrebbe probabilmente passare attraverso un'attenta ponderazione delle implicazioni essenzialiste che l'uso del concetto di cultura comporta. Non è questo il luogo per una ricognizione delle teorie della cultura.<sup>25</sup> In questa sede posso unicamente ricordare che la riflessione antropologica più recente ha messo in guardia contro l'essenzialismo implicito, dietro cui si assiepavano motivazioni di ordine politico ed economico, delle concezioni tradizionali della cultura. 26 E che, soprattutto nel mondo della globalizzazione, se si continua a ricorrere al lessico della cultura lo si dovrebbe fare tenendo almeno presente che le culture non posseggono un'essenza definita e non sono univocamente ancorate a uno specifico contesto linguistico, geografico o sociale ma sono costitutivamente esposte alla trasformazione e all'ibridazione.<sup>27</sup> È chiaro che questa non è tutta la verità riguardo alla cultura: non si può mettere in dubbio, per esempio, la fecondità degli approcci ermeneutici tentati da autori come Clifford Geertz,28 che comportano una temporanea ipostatizzazione del "contenuto culturale" in forme simboliche decifrabili dall'occhio educato e caritatevole dell'etnografo-interprete. Ma, in ogni caso, l'ammissibilità di simili manovre non cancella la circostanza che ogni atto di interpretazione è de-

Per una presentazione più ampia di alcune posizioni teoriche in ambito antropologico devo rinviare a L. Marchettoni, "Cultura e traduzione", *Jura Gentium*, 6, 1 (2009), pp. 116-72. accessibile all'URL:

<sup>&</sup>lt;a href="http://www.juragentium.org/Centro\_Jura\_Gentium/la\_Rivista\_files/JG\_2009\_1.pdf">http://www.juragentium.org/Centro\_Jura\_Gentium/la\_Rivista\_files/JG\_2009\_1.pdf</a>.
J. Clifford, The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, trad. it. I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX, Torino, Boringhieri, 1993; R.M. Keesing, "Theories of Culture Revisited", in R. Borofsky (a cura di), Assessing Cultural Anthropology, New York, McGraw-Hill, 1994, trad. it. "Le teorie della cultura rivisitate", in R. Borofsky (a cura di), L'antropologia culturale oggi, Roma, Meltemi, 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Cfr.: J. Clifford, Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, trad. it. Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX, Torino, Boringhieri, 1999; J. Breidenbach, I. Zukrigl, Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt, München, Kunstmann, 1998, trad. it. Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato, Torino, Boringhieri, 2000.

C. Geertz, The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books, 1973, trad. it. parz. Interpretazione di culture, Bologna, il Mulino, 1987; Id., Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology, New York, Basic Books, 1983, trad. it. Antropologia interpretativa, Bologna, il Mulino, 1988.





cifrabile, attraverso un'interpretazione e un giudizio di secondo grado, come prodotto di un'asimmetria di potere, di un disequilibrio culturale per il quale l'interprete costruisce un'immagine dell'interpretato che riflette le proprie categorie. Da ciò, tuttavia, non deriva altro che la conferma del carattere contingente e rivedibile di ogni tentativo di rappresentazione.

Venendo al secondo tassello del dittico che mi sono proposto di analizzare: è chiaro che il paradigma del declino dell'Occidente si alimenta a una concezione sostantiva della razionalità. Questa circostanza è evidente tanto in Spengler, dove il compianto per il tramonto della *Kultur* occidentale è condotta sulla base di una concezione particolaristica, costruita a partire dalla tradizione dell'illuminismo e del romanticismo tedeschi, quanto in Habermas, in cui i riferimenti ai dibattiti del pubblico letterato del XVIII secolo tradiscono l'ascendenza kantiana della nozione di razionalità messa in campo. Anche in questo ambito, si dovrebbero probabilmente evitare sia riferimenti a elaborazioni troppo esigenti, sia l'introduzione di dicotomie del genere di quella impiegata da Habermas con la distinzione tra agire strumentale e agire comunicativo.

L'obbiettivo principale è quello di impedire che si sviluppi un'associazione vincolante tra una certa teoria della razionalità e una comunità umana specifica, di modo che il possesso della prima possa venire elevato a strumento diagnostico dell'appartenenza alla seconda. Possiamo scongiurare questo rischio solo appellandoci a una concezione minimale di razionalità, che non sia proiettabile oltre l'orizzonte delle prassi da valutare per definire i confini di una comunità "ideale". Ciò che intendo dire è che si dovrebbe probabilmente evitare di ancorare i nostri criteri di razionalità a modelli completi, culturalmente e storicamente individuati, del genere di quelli cui Spengler e Habermas fanno tacitamente riferimento. Se si procede in questa direzione, attenersi a una nozione minimale dovrebbe comportare che vengano eluse alcune false dicotomie, come quella tra agire strumentale e agire comunicativo proposta da Habermas, con la conseguenza di una maggiore inclusività. Quest'ultima conseguenza è particolarmente rilevante, dal mio punto di vista, in quanto apre i confini della discussione pubblica anche a settori che potevano restarne esclusi. In questo modo, svela in tutta la sua forza il legame che unisce razionalità e pubblicità: una concezione della razionalità è tanto più minimale quanto si mostra aperta a ri-





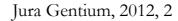
comprendere e a valorizzare i contributi provenienti da tutte le componenti che popolano lo spazio pubblico.

Un esempio più concreto di razionalità minimale può forse venire dal diritto. Il diritto infatti opera come istanza di mediazione fra modelli di razionalità differenti. Con questo non voglio affermare che il diritto possa fungere da "cerniera" in senso habermasiano, <sup>29</sup> vale a dire funzioni come raccordo tra la sfera dell'agire comunicativo e quella dell'agire strumentale perché partecipa di entrambe. Intendo invece sostenere che un tratto costitutivo del fenomeno giuridico nel suo complesso (attività legislativa, pronunce giudiziali, ecc.) è la sua attitudine a venire recepito e decodificato secondo percorsi differenti. Questa caratteristica è collegata al fatto che il diritto necessita di essere interpretato e la sua operatività si esplica attraverso le interpretazioni. Ciascuna interpretazione, inoltre, è soggetta a ulteriori valutazioni, sia in ordine alla propria coerenza e persuasività, sia in relazione al rapporto che intrattiene con il testo che ne è alla base. In questa maniera si disegna un regresso potenzialmente infinito, attraverso il quale anche l'ambivalenza tra forme di razionalità alternativa può trovare la propria sistemazione. Ne deriva che non esiste una cosa come una forma astratta di razionalità giuridica ma ogni istanza di essa è sempre costretta a porsi in ascolto delle istanze che l'hanno preceduta e ad anticipare quelle che possono porsi con essa in dialogo nel futuro. Perciò un atto giuridico per avere successo deve esibire una struttura argomentativa minimale, condivisibile anche da punti di vista differenti e reinterpretabile in relazione a percorsi diversi. In questo senso il carattere minimale della razionalità giuridica si lega alla sua capacità di estendere i suoi effetti nello spazio e nel tempo.

#### Conclusioni

In questo saggio ho preso in esame l'idea di tramonto dell'Occidente, dalla sua esposizione "canonica" nel volume eponimo di Oswald Spengler, alla sua metamorfosi e riformulazione nella storia dell'opinione pubblica tracciata da Habermas. Ho sostenuto che l'idea di tramonto dell'Occidente è un'idea marcatamente "occidenta-

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Vedi per esempio J. Habermas, Fatti e norme, cit., p. 311 e ss.







le", radicata in un contesto che presuppone la centralità e il carattere paradigmatico di una specifica forma di vita. In contrasto con questa visione, ho sostenuto che si dovrebbero abbandonare le premesse essenzialiste, relative alla definizione della cultura e alla concezione della razionalità, che sottendono la retorica del declino del modello occidentale, indebolendo l'autorappresentazione che l'Occidente fornisce di sé stesso.

La tendenza verso un riconoscimento del carattere artificiale del concetto di Occidente è collegato con il significato politico che il riferimento all'identità occidentale comporta. Nello scenario geopolitico attuale, in cui, soprattutto per effetto della globalizzazione dei flussi informativi, la portata euristica di categorie come quella di Occidente si è profondamente modificata, la conservazione di un ancoraggio essenzialistico delle modalità di costruzione delle identità collettive, si traduce in un effetto di esclusione rispetto a segmenti anche molto vasti dello spazio pubblico. In pratica, ancorare l'identità a differenze che si suppongono fisse nel tempo e nello spazio comporta l'introduzione di barriere di incomunicabilità fra le persone, predeterminando l'insieme delle comunità umane "ammissibili".

In risposta a questa tendenza si dovrebbe piuttosto ricondurre le differenze a un insieme di variazioni che non definiscono i confini di un'identità collettiva immutabile. Questo pensiero è espresso con la massima efficacia da Donald Davidson, quando scrive:

penso che il rigetto di certi tipi di relativismo faccia la differenza rispetto a come interagiamo con persone di diversa cultura, provenienza ed epoca. Invece di pensare a queste cose come a una sorta di blocchi che sono fissi in un modo o in un altro, potremmo pensarle come semplici variazioni che comprendiamo nei termini di ciò che condividiamo e vediamo noi stessi condividere. Capire culture diverse non è diverso dal capire il vicino della porta accanto, lo è solo nel grado.<sup>30</sup>

Per questo motivo la costruzione di identità sovraindividuali dovrebbe tenere presente la possibilità di interpretazioni comunitarie della differenze di volta in volta selezionate. E privilegiare quelle co-

D. Davidson, "Donald Davidson. L'incontro con la filosofia e la definizione del progetto teorico. Intervista biografico-teorica a cura di E. Lepore", *Iride*, 15 (1995), pp. 295-331, p. 330.





struzioni che enfatizzano l'aspetto della contestualità e della rivedibilità, senza proiettarsi in ipostatizzazioni più o meno plausibili. <sup>31</sup>

Ringrazio Filippo Ruschi per i suoi puntuali commenti a una versione precedente di questo saggio.