

Fabrizio Desideri
Uno sguardo sul presente:
relativismo, pluralismo e identità umana

Il presente anteriore del mondo

Obiettivo delle nostre riflessioni non sarà il presente psicologico: il presente della coscienza che definisce l'attualità di ogni esperienza, l'essere in atto di un qualsiasi commercio tra sé e il mondo. Un tale senso del presente è certamente primario per la costituzione di ogni soggettività, se non altro per il fatto che l'esser coscienti implica necessariamente essere, in qualche modo e misura, presenti a se stessi. La sua primarietà, però, non può dirsi 'assoluta' ossia puramente originaria. Può dirsi tale dal punto di vista fenomenologico, a patto di intenderla nello stesso tempo come derivata o, comunque, come 'seconda' rispetto a un altro senso del presente: a un presente ontologicamente anteriore.

Prima del senso psichico del presente, come modalità temporale che coinvolge e struttura il rapporto con il passato e con il futuro, dobbiamo dunque presupporre un altro, che sarebbe limitante identificare come storico. Nella sua anteriorità, sia rispetto alla dimensione psichica sia rispetto a quella strettamente storico-culturale, questo senso del presente esprime il mondo come qualcosa che c'è prima di divenire "nostro". Nei confronti dell'attualità dell'esperienza, misurata dal presente della coscienza, quella del mondo è dunque in qualche modo anteriore: è pura presenza. E il mondo nella sua presenza – nella stabilità mutevole del suo presente¹ – può essere il nostro mondo solo nella misura in cui noi gli apparteniamo e, appartenendogli, ne siamo semplicemente parte. Proprio per questo il "nostro" mondo, con cui il tempo psichico si accorda e nel quale

conosce uno sviluppo nella direzione memoriale del passato e in quella previsionale del futuro, non esaurirà mai il mondo come presenza anteriore. Il nostro esser parte, pur minuscola, di questo presente del mondo ha però la virtù di porsi al suo confine, per così dire dal suo interno, e di pensarlo.

Oggetto delle nostre riflessioni sarà dunque il presente mondano come condizione necessaria ma non sufficiente di ogni presente psichico: un presente, dunque, che non può essere semplicemente sentito, ma deve essere anzitutto pensato.

Nei termini di Hegel, si tratta di capire se siamo ancora in grado di pensare il tempo (il 'nostro' tempo) come concetto, di comprendere quindi il mondo nella sua attualità. Il fatto che la nostra si presenti come l'epoca della globalizzazione, dell'unificazione sistemica del mondo, dovrebbe legittimare di nuovo tale pretesa. Nello stesso tempo, però, sembra alle nostre spalle la possibilità di stabilire un'equazione lineare tra il concetto di presente che riusciamo ad afferrare col pensiero (e questo è appunto il senso hegeliano del *Be-griff*), e la sua totalità. In questo, come sappiamo, consisteva il programma filosofico di Hegel: nell'elevare il concetto di tempo al punto di vista della totalità, vale a dire, letteralmente, nel togliere il prospettivismo del punto di vista in una sorta di autocomprensione del tutto. Solo a queste condizioni il pensiero avrebbe afferrato il tempo nella sua verità o, se si vuole, nella figura attuale della verità.

La crisi del progetto filosofico hegeliano non lascia però spazio soltanto al *bricolage* di frammenti della ragione post-moderna. Pensare dopo Hegel solo in chiave di crisi delle grande narrazioni può produrre al più una filosofia della letteratura, un elogio delle storie come surrogato della rinuncia a tentare di fornire ragioni esplicative del presente. E le storie – come si sa – possono contenere talvolta ragioni, ma non le possono mai fornire. Fornire ragioni è compito di quella che ancora oggi si può chiamare teoria. Nutrire questa consapevolezza non significa certo misconoscere la difficoltà del compito. Una difficoltà che sarebbe un passo affrettato convertire in pura e semplice aporia.

Dove sta la difficoltà principale che ci si erge per così dire innanzi?

Forse proprio nel fatto che l'unificazione sistemica del mondo ha messo a giorno modi irriducibilmente diversi di intendere il 'no-

stro' presente: una pluralità irriducibile di versioni del mondo e di prospettive di senso. Versioni, prospettive, modi di stare nell'attualità del mondo che, in maniera inedita rispetto al passato, si mostrano reciprocamente prossimi e distanti nel medesimo tempo. Comunque stanno in relazione, sono in qualche modo costretti a comunicare, a inter-relarsi – talvolta violentemente, talvolta solo polemicamente, talvolta in forma puramente discorsiva. Ignoranza e reciproca indifferenza, comunque, non sono più concesse.² Per questo il 'nostro' presente si offre nella forma di un nodo, di un intreccio, dove i fili che si stringono più o meno robustamente, restano comunque distinti.

Se nel *globalismo* può essere colto l'aspetto più macroscopicamente visibile del presente, questo non si traduce – come vedremo – in una radicale omogeneizzazione del paesaggio umano. Il globalismo, che corre sul filo immateriale-concreto del sapere tecnologico-informatico e su quello materiale-astratto dell'economia finanziaria, unifica il mondo ovvero i mondi vitali e di senso, di cui il mondo costituisce l'unità differenziale (il presupposto necessario, «momentaneamente indubitabile»),³ anzitutto sul piano dei processi comunicativi. Fino a poter sostenere che è la sfera comunicativa (caratterizzata dalla velocità e dall'ubiquità dei processi di produzione e di accesso all'informazione) a fungere attualmente da vettore di ogni altro processo e di ogni altra trasformazione.⁴ Con la precisazione che l'attuale pervasività della sfera comunicativa non produce identità, ma rivela differenze. Differenze non solo contigue, ma anche reciprocamente alternative (in quanto versioni globali del mondo: modi di organizzarne il senso e di intendere quindi il rapporto con il suo passato e il suo futuro) e dunque in conflitto. Una prima maniera di rispondere a questo conflitto starebbe – ed effettivamente sta – nell'intendere ogni prospettiva di senso (ogni versione del mondo) relativa al contesto storico-sociale in cui sorge.

L'altra faccia del globalismo, in cui si esprime l'intreccio attuale tra versioni del mondo, sarebbe così il *relativismo*. Si tratta ora di capire se il relativismo costituisca effettivamente una buona categoria per pensare il presente come tempo globale. Se, insomma, non sia proprio questa la versione del mondo vincente, sia in senso epistemico, in quanto capace di non escludere punti di vista differenti, sia in

senso etico-politico, in quanto capace di preservare il conflitto dal trasformarsi *tout court* in guerra.

Dell'apparente solidarietà tra relativismo e nichilismo

Il carattere per così dire vincente del relativismo non può riguardare solo il suo nucleo normativo, deve anche valere descrittivamente. Se accettiamo questo passo, i termini della questione inevitabilmente si spostano. Al punto che la domanda potrebbe così configurarsi: la nozione di relativismo risulta effettivamente adatta a descrivere in maniera efficace, se non la verità del tempo attuale, almeno quanto prevale nella sfera della *doxa*, costituendo un'opinione generalizzata, un pensiero dominante tale da informare quello che una volta si sarebbe chiamato lo *Zeitgeist*?

Una risposta affermativa a tale questione è contenuta nell'ormai famosa omelia *Pro eligendo pontefice* pronunciata il 18 aprile 2005 dall'allora Cardinale Ratzinger. Qui il relativismo è inteso quasi come un'ultima ideologia,⁵ capace di riassumere e risucchiare in sé una pluralità di correnti di pensiero e mode intellettuali (dal marxismo al liberalismo, dall'ateismo a un vago misticismo) dalle cui onde è stato agitato il pensiero dei cristiani nel corso del Novecento. Nelle parole di Ratzinger il relativismo, ovvero «il lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina», appare come un'ultima sfida per la fede cristiana, presentandosi come «unico atteggiamento all'altezza dei tempi moderni». Un atteggiamento capace di mostrare un potere di seduzione non solo nei confronti dell'indifferente o dell'incredulo, ma anche del cristiano, tentato forse di adattare il nucleo dogmatico della propria fede alle esigenze del tempo, alle contingenze di culture e forme di vita tra loro assai differenti.

Il primo senso del concetto di relativismo – cui Ratzinger oppone l'«altra misura» della fede cristiana, il Figlio di Dio come il «vero uomo» – è dunque prevalentemente culturale, sembrando consistere nell'affermare la relatività ovvero il carattere storicamente contingente di ogni valore e principio: di ogni misura capace di ispirare l'agire. Se c'è una verità – sembra sostenere il relativismo cui il pensiero di Ratzinger si oppone – questa è solo una verità nel

contesto (relativa a una cultura e a una forma di vita). Essere all'altezza dei tempi significherebbe perciò adeguarsi, nel pensiero e nei comportamenti, al fatto (o alla tesi) che non c'è una misura sovratemporale e oggettiva capace di costituire il fondamento certo di valori e principi fatti valere e difesi da individui, gruppi sociali, comunità e culture. La loro validità è radicalmente storica e relativa al contesto culturale.

Ma, come noto, la critica di Ratzinger si spinge oltre un'interpretazione del relativismo come relativismo culturale. O meglio, di questa posizione filosofica intende mettere a nudo la radice etica. Quella del relativismo – agli occhi di Ratzinger – più che una pur influente tendenza teorica tra le altre, è una vera e propria “dittatura” che si va costituendo. E lo fa, appunto, non riconoscendo niente di definitivo, così da lasciare «come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie». In conclusione, seguendo la tesi di Ratzinger, se il relativismo è una dittatura (dunque la negazione di ogni pluralismo delle teorie, delle culture e delle forme di vita) lo è in quanto dittatura dell'Io e non dell'Io razionale (dell'Io, cioè, che l'idealismo tedesco aveva pensato a mettere sul trono), ma dell'Io più miserabile, quello schiavo dell'anima concupiscibile, incapace di accordare desiderio e razionalità (come aveva già auspicato Aristotele).

Tralasciamo per il momento la radice etica di questa tesi (l'ultima misura di un Io voglioso come cuore segreto della dittatura del relativismo) e limitiamoci a riassumere il senso filosofico-culturale del termine relativismo, al quale Ratzinger fa in prima istanza riferimento, in una teoria e/o in una credenza in base alla quale ogni valore (ogni criterio o principio che ispira l'agire di qualcuno e dà senso alla sua esistenza) è del tutto equivalente ad altri che gli si oppongono o semplicemente differiscono da esso. Ma, in quanto equivalente ad altri, il valore perde la sua specificità, quella appunto di valere, trascendendo l'orizzonte della fattualità (del «così è» o «così comunque vanno le cose» rispetto a cui il valore costituisce l'istanza del «così dovrebbe essere»). Il motivo di tutto ciò, lo si capisce, starebbe nel fatto che valori, principi e criteri sono senza fondamento alcuno: soffrono la contingenza di porsi come scelte puramente soggettive, prive di un metro, se non quello dettato dall'occasione o da un arbitrio che sconfinava nel capriccio.

Bene, se il relativismo dovesse consistere in questa tesi, e spesso così viene inteso ben al di là dell'autorevolissima voce di Ratzinger,⁶ la mia opinione è che non offre affatto una categoria capace di descrivere efficacemente il presente. Non la offre né rispetto a un sapere implicitamente diffuso né rispetto a teorie esplicite dominanti o influenti.

Il concetto di relativismo, così inteso, non spiega nulla del presente nella stessa misura in cui non spiega nulla il concetto di nichilismo, ovvero la tesi secondo cui tutto è destinato ad annientarsi (a ridursi a nulla) e quindi non c'è niente di vero o di buono per cui impegnarsi, per cui sperare, in cui credere.

Relativismo (nella sua accezione negativa) e nichilismo sono solitamente fatti derivare dal venir meno di ogni pensiero forte capace di ancorarsi a un fondamento certo, *ab-soluto* (sciolto) da ogni contingenza. Secondo questa diagnosi il relativismo potrebbe essere anche considerato come una conseguenza, sia pur culturalmente debole (quasi un epifenomeno), del nichilismo. Ma prima ancora che il passaggio alla conseguenza è la diagnosi che la produce, a non funzionare. Questo, proprio per il suo carattere di diagnosi imputativa (spesso giocata tra il pensiero di Nietzsche e quello di Heidegger),⁷ dispone tutta la storia del pensiero occidentale (tutta la storia della metafisica) in una parabola discendente che si conclude in maniera inesorabile con il dominio della tecnica. Il pensiero incorporato nei dispositivi della tecnica (nella sua stessa forma di razionalità puramente procedurale) sarebbe così la vera *substantia* (talvolta tradotta nel mitologema di un fantomatico pensiero unico) che nasconde il relativismo con la sua equivalenza dei valori e dei principi.

La debolezza di questa tesi diagnostica sta, come si è detto, nella imputatività che precede e rende possibile ogni sua valenza descrittiva. Quest'ultima, insomma, può funzionare nei confronti sia del dominio della tecnica sia del correlato relativismo etico-filosofico solo in quanto è preliminarmente assegnato a ogni pensiero la conseguenza del nichilismo, nonostante quanto esso letteralmente professa: nonostante quanto effettivamente pensa.

Ma lasciamo stare i filosofi. *Mutatis mutandis* l'imputazione vale anche nel gesto intellettuale di riassumere lo spirito del tempo nella forma alquanto paradossale di una «dittatura del relativismo»

(avendo già stabilito che il nucleo sostanziale di quest'ultimo consiste nel mero 'soggettivismo'). Proprio di questa espressione si potrebbe, però, mostrare l'inconsistenza descrittiva, qualora si invitasse un qualsiasi comune mortale a esplicitare in qualche modo i motivi che ispirano la sua esistenza, le sue quotidiane fatiche, le sue piccole o grandi speranze. Nessuno (o pochissimi, credo: forse, solo dei cattivi filosofi) sosterebbe che ciò per cui s'impegna è qualcosa di relativo nel senso di equivalente a qualsiasi altro e, dunque, di privo al fondo di un intrinseco valore. Per sostenere ciò bisognerebbe condividere la tesi che il relativismo è la maschera del nichilismo. Ma questa è proprio l'ipotesi che non riteniamo praticabile, nella convinzione che il senso del relativismo sia del tutto svincolabile da quello del nichilismo e che proprio in virtù della separazione tra i due concetti si possa intendere in maniera seriamente positiva il pluralismo di valori, di scelte e di versioni del mondo che il relativismo sottende. Solo così possiamo sostenere, infatti, che il nesso pluralismo/relativismo non si traduce affatto in una mera equivalenza e dunque nella necessaria rinuncia a ogni impegno cognitivo ed etico nei confronti della verità. Praticare questa diversa ipotesi significherebbe – come vedremo – istituire un diverso rapporto tra l'idea di relativismo e il nostro presente.

Efficacia descrittiva del relativismo

La prima cosa da fare è dunque quella di cambiare il nostro atteggiamento nei confronti della nozione di relativismo, togliendolo a una negatività per lo più retoricamente affermata, piuttosto che ragionevolmente indagata. Ciò può avvenire se lo si intende in maniera critica ossia se lo si pensa davvero nelle sue condizioni, implicazioni e conseguenze, anziché assumerlo in maniera ingenuamente metafisica (come la negazione di ogni verità o, peggio, come l'affermazione che l'unica verità è la compossibilità di verità relative, avvolgendosi in prevedibilissime contraddizioni) o genericamente etica (come equivalenza di tutti i valori, negando la validità di ogni valore).

Il primo passo in questa direzione sta nel ricordare il debito concettuale che il termine relativismo ha con la categoria di relazione. A

condizione di intenderlo come un'enfaticizzazione della decisività della nozione di relazione per la nostra conoscenza del mondo e di noi stessi, la categoria di relativismo acquista efficacia descrittiva. Anzitutto in una direzione genericamente epistemica, riassumibile nella tesi di ispirazione leibniziana secondo la quale ogni entità, e il mondo stesso, non è comprensibile se non come un nesso relazionale, anzi come un insieme dinamico di nessi relazionali tra realtà individuali irriducibili e reciprocamente impenetrabili, comunicanti solo in virtù della loro essenziale attività rappresentativa.

Non c'è bisogno di mantenere la cornice della metafisica leibniziana, con il suo corredo di monadi e di migliore dei mondi possibili, per mantenere questa tesi. In Leibniz il relazionismo universale va di pari passo con il prospettivismo monadico e l'unità stessa del mondo è salvata dal carattere essenzialmente rappresentativo dell'attività delle monadi. L'intreccio relazionale qui è perfetto e, proprio per questo, il suo essere consiste in una molteplicità di forme e livelli di rappresentazione che hanno dei gradi di minore o maggiore chiarezza, ma senza mai cessare di rappresentare il tutto nella sua unità.

Rispetto a questo modo metafisicamente orientato (verso una teoria del Tutto) di sottolineare la centralità ontologico-epistemica della relazione c'è anche un'altra possibilità. Quella di limitarsi a intendere il mondo (in tutti i suoi aspetti e dimensioni) non come una collezione di oggetti, di entità primitive o sostanze definibili per se stesse, ma – alla Wittgenstein (il Wittgenstein della proposizione 1.1 del *Tractatus*) – come una «totalità di fatti» e dunque come un complesso dinamico di interazioni e rapporti in cui ogni identità si definisce relazionalmente, sia in senso locale sia in senso globale. Si definisce relazionalmente e tuttavia in maniera necessariamente e costitutivamente imperfetta. A farci capire quest'ultimo passaggio ci è, però, più utile il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* che quello del *Tractatus*. Mentre quest'ultimo ritiene ancora pensabile la forma logica dei fatti del mondo in quanto struttura, irrappresentabile linguisticamente, delle proposizioni che ne costituiscono l'immagine (e per far questo deve pensare l'Io come punto di vista esterno alla fattualità mondana: come il suo, pur immanente, confine per così dire 'oculare'), il Wittgenstein delle *Ricerche* e dei travagliati anni che conducono a quest'opera rovescia il rapporto tra ontologia e seman-

tica (tra mondo e linguaggio), trasformando l'unità del linguaggio (definita nel *Tractatus* dalla forma logica come essenza della proposizione) in una pluralità di giochi linguistici che si incarnano in una molteplicità di forme di vita.

Con questo passaggio l'Io non costituisce più il limite metafisico del mondo: è dentro il mondo come un *factum* plurale che si presenta in molti modi, ma mai in maniera 'originaria' e assoluta. Perdendo il suo carattere metafisico, l'Io assume la funzione unificante di un corpo vivente dotato di intenzionalità e dunque capace di azioni, di affetti, di pensieri e di abitudini in relazione a una storia determinata (a una trama di esperienze) e sempre nel presupposto di un "noi", di una *dimensione comunitaria* che s'incarna in forme di vita determinate. Anche per la grammatica dell'Io vale, dunque, che non è più pensabile come l'indice di un'essenza capace di sottendere e trascendere il gioco delle relazioni, ma come l'unità pragmatico-funzionale di una molteplicità di giochi linguistici tra cui intercorre una qualche aria di famiglia, ad esempio quella relativa a ciò che sentiamo e facciamo (in relazione con gli altri e con noi stessi) quando parliamo in prima persona.

Una nient'affatto trascurabile conseguenza che si può trarre dal Wittgenstein delle *Ricerche* (anziché da quello del *Tractatus*) è, insomma, che il mondo non è solo un insieme di fatti come rapporti tra oggetti, ma anche un insieme di fatti come rapporti tra soggetti o, meglio, di pratiche, e che le due dimensioni non corrono affatto in parallelo, ma sono tra loro intrecciate in varie maniere. E il modo stesso di esistere di questo intreccio (la sua effettività anteriore alla stessa distinzione tra i due livelli che contiene) si esprime appunto in una pluralità di giochi linguistici che si affermano in quella provvisoria stabilizzazione della prassi che è l'uso, incarnandosi in forme di vita e sedimentandosi in istituzioni e tradizioni.

Ciò ovviamente non vuol dire che i giochi linguistici e le relative forme di vita siano il mondo. In quanto intreccio tra fattualità e pratiche – e a questa condizione: *factum* – il mondo è quanto i giochi linguistici organizzano: sono per così dire la condizione interna dell'esistenza dell'intreccio (di quel *factum* come totalità di fatti e pratiche che il mondo è) come un intreccio sensato. Fermo restando che *sia* il manifestarsi di questi giochi come prassi *sia* il senso

stesso di questa prassi non può che essere plurale, relativo a contesti vitali e storico-culturali. Non vi è insomma un super-senso dell'intreccio né un punto di vista esterno a esso che lo possa descrivere come un tutto limitato. Tentare di descriverlo sarebbe un gioco linguistico come un altro. Potrebbe anche avere l'ambizione di porsi come un gioco riflessivo, a patto di non avere la pretesa di convertire questa riflessività in autocoscienza dell'intreccio ovvero in un sapersi che è sapere del tutto, dove i punti di vista di volta in volta emergenti abbandonano la loro parzialità e sono finalmente compresi nella loro verità.

Relativismo e modernità

Quanto si tratta di capire adesso è come questa irriducibile pluralità dei giochi linguistici e delle forme di vita non si traduca affatto in equivalenza delle prospettive e quindi dei modi di organizzare sensatamente il mondo, e come tra essi possa esser pensata la relazione. A questo fine s'impone un secondo passo, quello di sottolineare il valore storicamente determinato di questo senso del relativismo, il suo carattere irrimediabilmente moderno. È un passo necessario per coglierne la valenza descrittiva rispetto alla situazione storica che ancora oggi ci riguarda, senza per questo doversi impegnare in una sua fondazione metafisica (come appunto avviene in Leibniz).

Il relativismo può emergere come idea tipica dell'epoca moderna appunto perché questa si caratterizza per la crisi di una cornice metafisico-religiosa unitaria della vita sociale e delle forme politico-istituzionali che ne esprimono l'effettività storica. Ciò significa almeno il dissolvimento dei legami tra contingenza storica e Assoluto a partire dal dissolvimento della forma politica che li tiene insieme non solo nell'unità di un simbolo (il monarca), ma soprattutto nell'effettività di una forma di governo e di comando.

La crisi dell'assolutismo, in questa prospettiva, non riveste solo un valore storico-politico, ma acquisisce anche il valore di un paradigma filosofico configurabile nel rapporto tra l'eclissi di una concezione fondazionalistica della verità e, più, in generale dell'intera metafisica, e l'affermazione dell'autonomia della ragione umana. È pro-

prio a partire dalla crisi effettiva del suo significato politico che il termine stesso di assolutismo non ha modernamente alcuna legittimità in ambito filosofico, in quanto significherebbe la pretesa di guardare al mondo, ai suoi valori e alle sue scelte con l'occhio di Dio. In ambito filosofico una posizione assolutista sarebbe l'equivalente caricaturale di una dittatura in ambito politico, trascurando il diritto e la possibilità degli altri di usare la ragione, di pensare con la propria testa. Autonomia della ragione e autoaffermazione dell'epoca moderna in un certo senso vanno di pari passo.

Leggere però questo come un rapporto privo di problemi che si libera a coronamento di un processo linearmente trionfale sarebbe ingenuo. Si tratta piuttosto di un processo critico, caratterizzato da resistenze, cesure, ritorni, restaurazioni e, quindi, da una dialettica continua tra la dimensione storico-politica (l'effettualità di questa crisi nella vita delle società e degli individui) e la dimensione filosofico-metafisica.

Se rispetto a questa crisi, la filosofia di Leibniz contiene l'istanza di un passaggio nella continuità: un passaggio senza cesure (la possibilità di un *continuum* tra assolutismo in senso metafisico e relativismo), la funzione di cesura è solitamente assegnata all'illuminismo francese ed europeo in genere. Il tratto saliente dell'illuminismo 'classico'⁸ più che la difesa del relativismo delle culture è, però, l'affermazione dell'unità della ragione umana nella sua autonomia (nella sua libertà senza fondamenti) e dunque del suo conseguente universalismo, che ha per corollario l'idea dell'eguaglianza, dei diritti di ciascuno e così via.

Per avere un'acuta percezione teorica del nesso tra relativismo e modernità in rapporto alla crisi dell'universalismo sette-ottocentesco bisogna rivolgersi alle grandi analisi del pensiero sociologico del primo Novecento capaci di metabolizzare la critica nietzscheana alle illusioni della *ratio* illuministica. Penso in particolare all'opera di Max Weber e Georg Simmel. In entrambi risulta chiaro che la Modernità proprio mentre afferma la sua epocale autonomia⁹ genera conflitti e produce crisi: non solo tra ciò che dissolve (e inevitabilmente resiste, e si oppone, a tale dissolvimento) e il nuovo, ma anche al proprio interno (tra gli stessi attori che assumono in maniera più o meno consapevolmente eroica il suo processo).

Mentre in Weber tali conflitti si giocano nella tragica staticità del nesso tra il disincanto del mondo prodotto dalla scienza moderna e il «politeismo dei valori» che caratterizza il relativismo politico delle democrazie moderne, in Simmel il conflitto riguarda essenzialmente la dinamica dell'opposizione tra la *forma* (le forme), in cui si condensano i processi di razionalizzazione tecnico-scientifica ed economico-sociale, e la *vita*, come termine in cui si concentrano simbolicamente storie, aspettative, speranze singole e collettive. Per questo Simmel è senz'altro, nel panorama novecentesco, l'autore che lega più strettamente la valenza epistemica e ontologica del relativismo con quella di categoria storicamente descrittiva della modernità. Ne è un'acuta testimonianza quanto Simmel stesso scrive in una sua incompiuta *Selbstdarstellung* (auto-presentazione) del 1898:

Mi sembra che l'attuale dissolvimento di tutto ciò che è sostanziale, assoluto ed eterno nel flusso delle cose, nella possibilità storica di un mutamento, nella realtà puramente psicologica possa essere garantito contro un soggettivismo e uno scetticismo sfrenati, soltanto se si colloca al posto di quei valori stabili e sostanziali l'interattività vitale di elementi che a loro volta soggiacciono allo stesso dissolvimento all'infinito. I concetti centrali di valore, di oggettività, ecc. mi apparvero allora come realtà interattive, come contenuti di un relativismo che ora non significava più la distruzione scettica di ogni elemento solido, ma al contrario la garanzia contro tale distruzione mediante un nuovo concetto di solidità.¹⁰

In questo passo Simmel coglie perfettamente il senso moderno del *Relativismus*: non solo la vitale interattività in cui si costituisce ogni aspetto della realtà, ma anche il senso provvisorio di ogni configurazione e identità. Ma dalla tesi dell'universale stare in relazione, mobile e inquietamente dinamico, di ogni aspetto e soggetto della modernità e dalla percezione acuta dei conflitti inediti, che tale universale *Relativismus* genera, Simmel non fa in alcun modo derivare la conseguenza di un rassegnato o eroico scetticismo e ancor meno quella di un indifferentismo nei confronti della verità e della dimensione etica dell'agire. Per Simmel si tratta piuttosto di pensare concetti centrali della tradizione filosofica quali quelli di verità, di oggettività e di valore proprio a partire dalle relazioni vitali che li costi-

tuiscono e dai conflitti che ne contraddistinguono la *facies* moderna. Ciò vale in particolare per quanto riguarda l'orizzonte della vita etica, dove l'istanza universale della ragione pratica kantiana (l'obbedienza a un "Tu devi!" che scaturisce dalla ragione stessa sottraendosi a ogni ipoteca storica e a ogni contingente ipoteticità) ha da coniugarsi con il senso goethiano e poi nietzscheano dell'unicità individuale: dell'impulso alla differenziazione che muove l'*individuum* nella vita sociale. Nonostante la lucidità con cui la nozione di relativismo è assunta da Simmel nella sua valenza epocale e quindi nelle sue conseguenze conflittuali storicamente specifiche, queste si sviluppano ancora in una forma classica: *verticalmente*, tra le istanze universalistiche della razionalità e del valore e quelle proprie della vita individuale, *orizzontalmente*, tra la cristallizzazione delle forme storiche e il puro divenire, il carattere di flusso della vita.

Il *Relativismus*, nella prospettiva simmeliana, non coinvolge ancora la problematizzazione dell'universalismo a partire dalla pluralità (reciprocamente alternativa) di modi di organizzare e dar senso al mondo e a se stessi. Rispondere non scetticamente all'universale relativismo è agli occhi di Simmel un problema dell'*individuum*, risolvibile in una strategia che gravita attorno alla nozione di "legge individuale".

Aporie del globalismo: solitudine dell'individuum e ritorno della communitas

Alla tesi simmeliana, che si è brevemente ricordata, si potrebbe obiettare che è destinata a essere smentita, nei fatti prima ancora che dalla teoria, dalle stesse dinamiche della modernizzazione. Nell'arco di pochi decenni, ovvero nel periodo che unisce la società tardo-industriale degli anni Sessanta del Novecento all'attuale epoca della globalizzazione, si assisterebbe, infatti, a un progressivo livellamento delle differenze individuali a favore di un'omogeneità di comportamenti standardizzati indotti dal fatto che ogni identità si riduce a quella di consumatori (fin nella sfera dell'immaginario: delle aspirazioni e delle pulsioni).

Più che la diagnosi simmeliana circa il conflitto della cultura moderna varrebbe qui quella di Adorno, che vede costretta la storicità

del conflitto (e finanche le sue implicazioni metafisiche) nella camicia di nesso di un mondo amministrato che lascia alla coscienza solo il margine di una dialettica negativa, che può trovare un residuo spazio simbolico nella grande arte novecentesca. Un'epoca segnata da un individualismo di massa sancirebbe così il capovolgimento del nesso simmeliano tra relativismo e differenziazione, che aveva il suo (pur problematico) nucleo di solidità nella nozione di *individuum*, in un'effettiva solidarietà tra relativismo e standardizzazione della soggettività, la cui "aura" andrebbe incontro a un inarrestabile declino.

La nostra, vale a dire l'epoca della globalizzazione, sarebbe – come ha sostenuto Baumann in numerosi lavori¹¹ – una «modernità liquida», dove le parole chiave sono divenute «mobilità», «flessibilità», «precarietà». E ciò non solo per quanto riguarda il lavoro e la prospettiva sempre meno realistica di ancorare il corso della propria esistenza a un ruolo sociale determinato, ma anche per quanto riguarda il rapporto con gli altri e con sé e, quindi, il senso stesso della propria identità.

La fluidificazione delle identità tradizionali, la precarizzazione dei rapporti intersoggettivi, la labilità delle appartenenze spinge oggi, in maniera inedita e assai diffusa, a trasformare e ridurre il problema dell'identità personale in quello della propria autenticità (dell'essere proprio se stessi, oltre il punto di vista degli altri incarnato nei ruoli e nelle maschere sociali che di volta in volta assumiamo e indossiamo). A una globalizzazione delle relazioni economico-sociali e genericamente umane, oscillante tra standardizzazione e minacciosa mescolanza di forme di vita e culture, si oppone così la pura autenticità personale, l'essere sé in quanto *individuum* come il valore da perseguire pre- e metaeticamente globale.

Ma pensare di risolvere il problema dell'identità come autenticità dell'essere proprio e solo se stessi¹² al di qua o al di là di ogni effettiva relazione (a prescindere dalla dimensione etica della nostra vita e, più in generale, da quell'intreccio di vincoli e legami affettivi, sociali e politici che comunque ci caratterizzano), genera facilmente nevrosi: un senso di disagio verso l'effettività del proprio "sé" fino all'estraneità.

Venute meno le reti di sicurezza dei dispositivi identitari tradizionali (funzionanti fino a qualche generazione fa) rimane la solitu-

dine del cittadino globale: la «fatica di essere se stessi»,¹³ il dovere di essere autentici come un peso che ricade unicamente sulle nostre spalle. E spesso l'insostenibilità di tale peso si risolve in una vera e propria idolatria dello psichismo, come espressione di una patologia della coscienza contemporanea che s'immagina un'identità umana (una natura autentica del sé) non solo anteriore al dominio della tecnica, ma anche immune dal nodo relazionale con l'alterità.

Quanto qui accennato costituisce, però, solo un polo di quel globalismo che caratterizza il nostro presente nella forma di un'unificazione sistemica. Intendere la nostra come una pura e semplice società d'individui sarebbe una semplificazione illusoria: la cristallizzazione mitica di tendenze pur significative, se non di vere e proprie manifestazioni patologiche. All'estremo di un individualismo ipertrofico, animato dalla pulsione di liberarsi di tutti i vincoli nell'ansiosa ricerca di una 'pura' autenticità, corrisponde in speculare simmetria il bisogno e insieme l'affermazione (talvolta anche violenta) di una dimensione comunitaria dell'identità, dove forte è l'intreccio tra l'appartenenza locale (anche nel senso di luoghi puramente virtuali e geograficamente trasversali) e la difesa di retaggi tradizionali insidiati dalle dinamiche dissolventi-omologanti della modernizzazione.

Ci si trova, così, di fronte a conflitti più complessi di quello tra vita e forma in cui Simmel riassumeva il senso della civiltà moderna. L'epoca della globalizzazione è anche l'epoca in cui noi occidentali, eredi della tradizione platonico-cristiana e dell'illuminismo europeo, siamo impotenti (e spesso complici) spettatori di guerre identitarie etniche ed etnico-religiose.

Smentendo la diagnosi weberiana circa il disincanto del mondo, la nostra ipermodernità segna, quindi, anche il ritorno in grande stile delle religioni tradizionali come istanza direttamente politica, spesso in polemica e talvolta in mortale inimicizia con il relativismo politico-culturale proprio del gioco democratico. Se non altro per il motivo che quest'ultimo implica come vincolo necessario alla sua esistenza che nessuna parte può pretendere di assumere un punto di vista assoluto, imponendo alle altre parti valori, opzioni etiche, credenze.

Nel 'gioco democratico' che contraddistingue l'Occidente globalizzato ogni posizione di valore e la forma di vita da cui scaturi-

sce, è necessitata al confronto con i valori e le forme di vita degli altri. Dal timore che il confronto agisca in senso solo neutralizzante e come livellamento delle differenze, e quindi dall'insoddisfazione per il carattere puramente formale del gioco democratico è scaturita la tesi comunitarista.

Anche nella sua forma più debole e politicamente corretta il comunitarismo non rappresenta, però, una risposta a quella relatività delle prospettive di vita e di opzioni etiche implicata nel termine di pluralismo. A differenza del pluralismo, esso antepone la *communitas* come unità organica di relazioni, caratterizzata da un'unità di senso, all'effettività anche confliggente delle relazioni stesse. Quale che sia la comunità in gioco, dalla comunità di fede alla comunità di tifosi, questa è sempre caratterizzata da un vincolo etico più o meno forte, ma comunque denso di contenuti determinati e quindi da un'unità valoriale. Di qui l'intrinseca difficoltà di proiettare quest'unità di senso sul piano della forma politica, come antidoto al formalismo (alla vuotezza di contenuti) della democrazia liberale. In termini antropologico-politici il comunitarismo rappresenta pur sempre una cultura determinata che aspira a esprimere il suo senso o a realizzare l'unità dell'umano in qualche situazione storico-politica, trascurando che l'umanità, una volta che tale nozione sia depurata dall'identificarsi con una qualche sua astrazione ideale, si presenta in ogni contingenza socio-storica come una fittissima struttura reticolare, dove vi sono certamente nodi (nodi identitari), senza però che nessuno possa dirsi fondamentale, ovvero capace di contenere l'umano nella sua totalità.

Virtù e limiti del naturalismo

Sia nella solitudine dell'*individuum* che si contrappone nevroticamente alla società globalizzata, sia nel calore identitario della *communitas* memore o artefice di legami tradizionali, non si esce, però, dal relativismo differenziante delle prospettive di senso, che riguardano le modalità stesse di identificarsi e di stare in relazione con gli altri. Se l'orizzonte delle differenze è quanto rivela proprio il globalismo del tempo presente, resta da chiedersi come esso possa

conciarsi con una forma pur minimale di universalismo e ancor prima con il senso di un'identità umana che l'universalismo necessariamente presuppone. Non è questo certamente un problema nuovo. Un'esigenza per certi versi analoga era stata fatta valere dalla cultura primo-romantica nei confronti della ragione illuministica. Da un lato l'idea dell'autonomia delle differenti culture, il radicamento dell'identità umana nel proprio linguaggio, il senso comunitario delle differenti tradizioni,¹⁴ dall'altra l'idea di un'unità, da realizzare e da presupporre nello stesso tempo, tra natura e cultura, tra natura e spirito, pensando – è il caso di Novalis – a una naturalizzazione di tutte le forme dello spirito e, insieme, a una spiritualizzazione (o poeticizzazione) di tutte le forme della natura.¹⁵

Mentre il programma filosofico romantico conteneva l'idea di abbattere il dualismo tra natura e cultura, senza perdere però l'orizzonte delle differenze (così da pluralizzare l'idea stessa di natura), quello implicito nel naturalismo contemporaneo pare aver abbandonato questa utopia. Se nelle sue versioni più radicali il naturalismo mira piuttosto a un'annessione scienziata dell'orizzonte culturale in quello della natura (quasi ne costituisse un epifenomeno), in quelle più moderate lascia intatto il dualismo tra natura e cultura. In quest'ultimo caso può sostenere l'identità di una natura umana anteriore o comunque soggiacente al relativismo differenziale delle culture. Ma così trascura il fatto che l'identità umana gioca la sua partita decisiva sul piano simbolico del senso, in particolare per quanto riguarda un impegno non 'regionale' nei confronti della verità e del valore. Se la virtù del naturalismo, ad esempio nella prospettiva cognitivista, è di ricordare che la natura umana non si dissolve nella varietà dei prodotti e dei sistemi simbolici in quanto i meccanismi profondi dei processi cognitivi sono caratteristici della specie, il suo limite è di non venire a capo della frattura tra uomo biologico e uomo culturale.¹⁶ Non da ultimo per il fatto che la tesi del naturalismo, spesso improntata a un radicale artificialismo costruttivista (non è questo ovviamente il caso delle neuroscienze: esemplare per equilibrio è la posizione di Edelman) trascura di riconoscere che lo stesso dualismo tra natura e cultura scaturisce proprio dalla tradizione del razionalismo europeo,¹⁷ da cui questa stessa tesi deriva.

Pluralismo, relativismo e gioco democratico

Senza trascurare le acquisizioni comunque contenute nella sfida che il naturalismo significa per la filosofia contemporanea, possiamo riprendere le fila del nostro problema, là dove parevano essersi interrotte.

A ben vedere, l'individuo nel suo isolamento e la comunità a vincolo etico-culturale (un vincolo in cui la tradizione gioca sempre un ruolo decisivo) rimandano, nel loro contrapporsi, a due strategie possibili nel definire la propria identità nell'orizzonte del globalismo contemporaneo: quella riflessiva e quella narrativa. Spesso le due strategie si intrecciano nello stesso individuo e/o nella stessa comunità. Ma possono anche polarizzarsi conflittualmente, fino a configurare non solo sensi diversi dell'identità, ma anche modalità divergenti di affermarla e difenderla.

Ciò rende ancora più difficile sfuggire all'impressione che il relativismo delle culture e delle opzioni etico-identitarie possa tradursi in una paralizzante equivalenza, che solo la logica maggioritaria del consenso è capace di sbloccare. Questa è certo una possibilità immanente al rapporto tra pluralismo e democrazia (una possibilità che ha mostrato tutti i suoi limiti storico-politici). Intendo quella possibilità che assegna alla forma democratico-costituzionale la funzione di neutralizzare a priori, in quanto puramente relativa, ogni istanza che trascenda il suo formalismo. Secondo questa possibilità vi è per così dire un'equazione statica tra pluralismo e democrazia, con la conseguenza che l'unico punto di vista universale assumibile è quello di uno scetticismo radicale nei confronti della verità e dell'etica. Questa possibilità, quest'idea del rapporto tra pluralismo umano e forma democratica, è specularmente complementare all'idea che esalta utopicamente le differenze, la pluralità di linguaggi culture e forme di vita, trascurando l'effettività del loro confliggere. Anche qui vige un'equazione statica tra pluralismo e democrazia, con la differenza che tale equazione è declinata al futuro (alla realizzazione di una sostanza democratica come Stato o addirittura come non-Stato: comunità anarchica, pura moltitudine dove tutte le differenze comunicano e si integrano reciprocamente senza perdere la propria identità differenziale). Che tra queste due possibilità vi sia un *tertium datur*

politico-filosofico, ha delle conseguenze (come vedremo) anche per la nostra concezione del rapporto tra globalismo e relativismo, e, quindi, tra pluralismo e identità umana. Tale possibilità presuppone di ripensare radicalmente il senso stesso dell'umano nella pluralità di nodi identitari che lo manifestano. Nessuno di tali nodi è per così dire stretto per sempre. Ma questo non può coincidere con l'affermare che non sia stretto e quindi che la sua effettività non abbia delle conseguenze, costituendo dei vincoli per un qualsiasi confronto. Per evitare due errori tra loro simmetricamente complementari è forse necessario oltrepassare l'alternativa tra una strategia puramente narrativa nei confronti dell'identità umana che include i vincoli tradizionali e gli *habitus* culturali (i nodi identitari già esistenti), e una strategia puramente riflessiva che presuppone la distanza da ruoli, tradizioni e appartenenze mirando a costituire un nuovo senso dell'identità, ad esempio quella che in termini habermasiani si potrebbe chiamare un'identità della costituzione.

Oltre e prima di queste due strategie sta la necessità di una dialettica del riconoscimento. Come ci ha insegnato Hegel il riconoscimento include senz'altro il conflitto, senza però che quest'ultimo ne costituisca il senso. Anzi, se c'è un senso proprio della dialettica intrinseca al riconoscersi (alla sua reciprocità), questo sta nel fatto che senza tale dialettica è difficile pensare a un qualsiasi livello di autoconsapevolezza: di coscienza della propria identità. Ciò ha a che fare con la questione del relativismo e del pluralismo più di quanto potrebbe sembrare a prima vista. Nessun senso dell'identità, individuale e comunitaria, può costituirsi o affermarsi illudendosi di evitare il nodo dell'alterità, includendo in tale nodo non solo il rapporto con ciò che è altro da me in senso generico, ma anche e soprattutto con modi differenti di organizzare questo stesso rapporto e darvi senso. Perché è proprio in quest'ultimo caso che la mia posizione si rivela come intrinsecamente relativa e, quindi, implicata in un intreccio di relazioni per certi versi anteriore alla sua stessa posizione. Dentro tale intreccio, nel quale ogni prospettiva di senso e ogni forma di vita sta, non si demitizza, infatti, solo la separatezza dell'identità, ma anche quella dell'alterità. Non c'è, insomma un'identità radicale (né tradizional-narrativa né razional-riflessiva) nella stessa misura in cui non c'è nemmeno un'alterità radicale. Il nodo che globalismo e rela-

tivismo stringono, come volti complementari di uno stesso presente del mondo, rivela insomma un radicale intreccio tra identità e alterità, facendo emergere la decisività della categorie della relazione.

Tale intreccio va certamente pensato anche come un intreccio tra giochi linguistici e forme di vita, per riprendere la terminologia di Wittgenstein. E qui bisogna avanzare un'ipotesi, fare un passo teorico che in Wittgenstein è forse più implicito che esplicito, generando qualche ambiguità circa la sua concezione del rapporto tra forme di vita, giochi linguistici e identità umana. Tale ipotesi riguarda la fattualità dell'intreccio tra distinzione e coappartenenza delle differenti forme di vita, dei differenti modi di identificazione e di relazione con il mondo. E fattualità qui implica esperienza (esperienza di sé, degli altri, del mondo): l'esperienza di un intreccio come sfondo di ogni distinzione, uno sfondo mai definitivamente sciolto o risolto da quest'ultima. Il punto di vista nei confronti di tale intreccio è necessariamente un punto di vista dall'interno di una forma di vita e di giochi linguistici determinati: mai un punto di vista esterno capace di contemplare l'intreccio 'umano' dall'alto o da fuori.

Da qui non discende, però, che lo stesso punto di vista, nella sua determinatezza e, quindi, nella sua vincolante contingenza, non sia capace di esercitare quella che Putnam chiama una «trascendenza riflessiva»¹⁸ nei confronti dei propri giochi linguistici e della propria forma di vita. Innanzitutto, perché la connessione tra forma di vita e gioco linguistico non è rigida, nella stessa misura in cui non sono rigide le regole che governano quest'ultimo. Secondariamente, perché ogni forma di vita è un'emergenza di quel flusso che è la vita stessa: è un modo pratico e concettuale di organizzarlo sensatamente,¹⁹ in cui si riflette l'intreccio con altri modi, con altre forme di vita. Quanto Wittgenstein afferma delle parole negli *Ultimi scritti sulla filosofia della psicologia* ossia che esse hanno significato solo «nella corrente della vita» (e questo vale anche per ciò «che accade all'interno»)²⁰ va esteso, in qualche misura, alla stessa nozione di «forma di vita»: ogni forma suppone il flusso della vita come lo sfondo da cui emerge e che in-determina il suo senso, lo rende costitutivamente imperfetto. Dal punto di vista della forma emersa, con tutto ciò che essa implica, il flusso appare, però, come una trama di cui è intessuta ogni esperienza umana:²¹ come un intreccio senza il quale le forme di vi-

ta, in cui ogni esperienza si organizza identitariamente e relazionalmente, sarebbero impensabili. Nel presupposto di questo intreccio implicato in qualsiasi nodo identitario, nessuna forma di vita e famiglia di giochi linguistici definisce mai compiutamente l'identità umana: di quest'ultima è propriamente una costitutiva apertura o se si vuole una nativa indeterminatezza di senso che impedisce di risolvere in binari rigidi il rapporto tra la contingenza dell'intreccio (il presente del mondo), forme di vita e giochi linguistici. Tale apertura non nega certo i vincoli disposizionali (naturalmente umani) e quelli storico-culturali che la definiscono, semmai ne rappresenta il lato indeterminato della potenza: non semplicemente ciò che potrebbe essere, ma ciò che in una certa misura 'è' proprio in virtù di tale indeterminatezza. D'altra parte il senso individuale o comunitario di ogni identità umana è declinabile solo dall'interno del modo di stare nell'intreccio. E questo costituisce certamente il vincolo immanente a ogni senso dell'apertura. La comprensione dell'intreccio che costituisce il mondo come nesso contingente e instabile di relazioni è possibile solo dall'interno di un modo sensato di organizzarlo, di una pratica linguistico-culturale a cui, con maggiore o minore distanza riflessiva, appartengo. La relatività di ogni gioco linguistico, di ogni pratica di organizzazione concettuale del mondo e il conseguente relativismo di ogni punto di vista o di comprensione scaturiscono da qui. Ma come si è cercato di dire fino ad adesso, il relativismo non funziona più come un assioma di chiusura, bensì di apertura verso quella intrecciata pluralità di altre pratiche e altre forme di vita che ogni identità suppone e implica per così dire internamente.

Ciò suggerisce di ripensare il rapporto del relativismo concettuale (la pluralità che implica) con la nozione epistemica di verità e quella etica di valore. A questo proposito Putnam ha osservato giustamente come in entrambi i casi si pone lo stesso problema: dal rovesciamento del rapporto tra semantica concettuale e ontologia non deriva né l'inabissarsi della nozione di oggettività né la dissoluzione soggettivistica del valore etico. È vero che a questo proposito 'noi' (ognuno di noi: un noi indeterminato, ma non per questo astrattamente trascendentale) è sospeso tra la costitutiva imperfezione (la relatività) della misura interna (interna al suo linguaggio-mondo) di cui dispone e l'impossibilità di una misura esterna (assoluta rispetto

a ogni contingenza, tradizione e linguaggio). Ciò che affermiamo come 'oggettivamente' vero nei nostri giudizi epistemici o che difendiamo come valore nei nostri giudizi etici e nel nostro agire si presenta, perciò, come privo di un fondamento (di una ragione o misura ultima, a esso esterna, capace di sottrarlo alla contingenza: all'orizzonte della fallibilità e del dubbio).

L'errore sta però nel ritenere che questo sia un limite. L'assenza di un fondamento, di una misura unica capace di togliere alle nostre proposizioni e ai nostri atteggiamenti intorno a verità e valore il velo della contingenza e il soffio della relativismo, è piuttosto una garanzia di libertà per il nostro impegno etico nei confronti del bene e per il nostro impegno epistemico nei confronti della verità. Una garanzia di libertà e, insieme, un vincolo al confronto. L'assenza di un fondamento (la sua letterale *ou-topicità*) apre lo spazio argomentativo della giustificazione (e della prova) nei confronti della verità²² e quello espressivo della testimonianza (e, quindi, ancora, della prova) nei confronti del valore.

Se inteso in questa cornice teorica, il pluralismo si presenta come un aspetto decisivo di quella che Putnam chiama «fioritura umana». Un aspetto che non può prescindere da quello che abbiamo chiamato il gioco democratico e nello stesso tempo sta in permanente tensione nei suoi confronti. Ma non vi sta in tensione come un'anomalia da superare (nell'utopia di un accordo definitivo o comunque di un accordo puramente razionale), bensì come un ineliminabile presupposto e, nello stesso tempo, come un bene di cui aver cura.

Un presupposto a cui la figura dinamica della relazione (e la dialettica del riconoscimento e quindi della reciproca traduzione tra linguaggi-mondo) assicura vitalità e, con essa, la possibilità di intenderlo come non estrinseco al rapporto stesso con la verità e con il bene. Da ciò non deriva affatto la conseguenza – sostenuta da Rorty – che la validità di ciò che diciamo giusto o sbagliato è limitato a un certo tempo e luogo, e che dunque norme e criteri, pur mantenendo la loro validità storica, sono del tutto svincolati dall'esser veri, a meno di ridurre la verità a «una pretenziosa banalità priva di conseguenze sia per i nostri criteri di asseribilità garantita che per qualsiasi altro aspetto della nostra pratica».²³ La posizione di Rorty trascura forse che la contingenza riguarda il modo dell'intreccio tra forme di vita e

giochi linguistici (detto altrimenti: tra pratiche identitarie e modi di porsi in relazioni con gli altri), ma non riguarda il senso di ciò che ciascuna pratica umana, all'interno di questo intreccio e del gioco linguistico che lo esprime peculiarmente, afferma e difende come vero e buono.²⁴ Né la pluralità di queste pratiche né il fatto stesso che si pongano come versioni alternative significano di per sé che l'idea di valore e quella di verità siano qualcosa di contingente. L'ironico liberale dovrà pur riconoscere che la sua è una posizione ben determinata nel confronto tra versioni del mondo e che sarebbe una variante debole di hegelismo attendersi che la verità di ogni posizione sia giungere a questo grado di ironica consapevolezza (magari, senza conflitti). Rispetto al normativismo nascosto della soluzione rortyana del rapporto tra relativismo, pluralismo e contingenza, il normativismo esplicito della soluzione di Habermas si alimenta dell'aspettativa che i soggetti in relazione nel gioco democratico vi partecipino in una modalità essenzialmente argomentativa. Anche questa è una posizione che conta troppo su una logica del *Sollen*: del dover essere razionale del discorso interumano. L'etica habermasiana del discorso presuppone, infatti, non solo che gli attori del confronto siano liberi soggetti razionali diversamente orientati quanto al valore e alla verità, partecipando a linguaggi-mondo e a mondi-di-vita differenti, ma prevede anche che il confronto e il rapporto tra questi soggetti sia quello tipico di una situazione discorsiva, dove l'accordo è cercato nella pura forza degli argomenti usati.

Il fatto è che prevedere questo è prevedere troppo dal punto di vista dell'effettività e, nello stesso tempo, troppo poco dal punto di vista etico.²⁵ L'idea di identificare il gioco democratico con una situazione discorsiva ideale trascura che lo spazio della relazione tra prospettive culturali, etiche e religiose oltre che uno spazio dell'argomentazione è uno spazio dell'espressività. Intendo dire con ciò che ogni punto di vista vale e si afferma nella misura dell'impegno con cui è sostenuto: sia sul piano espressivo della testimonianza identitaria sia su quello argomentativo del confronto 'politico' con punti di vista differenti e talvolta alternativi. Credere che questi due piani (quello della testimonianza espressiva e quello dell'argomentazione riflessiva) siano perfettamente separabili è forse un'illusione razionalista (evitabile solo a patto di intendere la separabilità come effetto costruttivo

di una politica nei confronti della verità e del valore). Non solo per il motivo che ogni catena argomentativa trova un punto in cui la vanga si piega, per dirla ancora con Wittgenstein, ma anche per il fatto che questo ‘punto’, oltre a non essere fissato una volta per tutte,²⁶ non ha solo il senso di una rocciosa fattualità (la nostra forma di vita, la nostra prassi ecc.) sotto il terreno delle argomentazioni.

Proprio l’insistenza di Putnam sull’effettività dell’intreccio tra fatti e valori, ci induce a sostenere che il punto in cui la vanga si piega ha anche il valore di una presupposizione²⁷ – di quello che Kant definiva un *tener-per-vero* e che più semplicemente potremmo tradurre in un ‘credere’²⁸ – che agisce potentemente all’interno di ogni argomentazione ma anche di ogni pratica. Detto in termini sia platonici sia kantiani, ma senza dover condividere né un rigido platonismo né un puro trascendentalismo, tale presupposizione riguarda sia il bene sia il vero come un’unità di senso²⁹ che orienta le nostre vite: come un intreccio sensato che dall’interno delle nostre forme di vita, dall’interno della nostra esperienza, conosce solo un accesso ipotetico, una relazione fallibile e tuttavia, non per questo condannata allo scetticismo. ‘Condannata’ in un certo senso al gioco democratico, al suo carattere di processo di apprendimento dell’esperienza umana, dove ciò che fino ad adesso appariva saldamente intrecciato, può anche sciogliersi, per annodarsi in maniera diversa. Ciò appunto in virtù del fatto/valore che il bene non può essere qui inteso come un fondamento sul quale edificare le nostre costruzioni e in forza del quale giustificare i nostri impegni.

In questa prospettiva l’idea platonica di un bene in sé³⁰ che trascende ogni fenomeno e contingenza mondana, non si pone più in alternativa alla tesi aristotelica che vi sono molti modi di realizzare una vita buona. Nella stessa misura l’imperativo categorico kantiano implica necessariamente una dialettica plurale del riconoscimento, dove è una necessità, e un valore, la capacità di mettersi in relazione con altre prospettive etiche. Il pluralismo si mostra intrinseco a questa prospettiva, così come si mostra intrinseco a un orizzonte della verità, che vale effettivamente nella misura del nostro impegno epistemico alla giustificazione e alla prova. Un pluralismo che si gioca nell’effettività dell’attuale intreccio tra globalismo e relativismo,³¹ nel presupposto che può essere comunque scoperta un’aria di famiglia tra i gio-

chi linguistici più diversi. Un'aria di famiglia che, senza bisogno di ricorrere a un essenzialismo naturalistico o a un causalismo storicistico, riguarda il limite interno a ogni linguaggio come limite del 'mio' mondo, che non esaurisce né il mondo né la nostra identità umana.

Si potrebbe obiettare che anche il discorso tentato finora è un discorso del tutto interno a una determinata tradizione filosofica che sinteticamente potremmo definire platonico-cristiana, senza trascurare di precisare che molteplici sono i fili che proprio in questa tradizione si intrecciano (dal pensiero ebraico alla grande filosofia araba, solo per citarne alcuni). Nessuna difficoltà a rispondere affermativamente a questa obiezione. Quanto si è cercato fin qui di sostenere deve alla tradizione ebraico-cristiana più di quanto lasci letteralmente trasparire. Dopotutto, come afferma Novalis, proprio la religione cristiana è «il germe di ogni democraticismo».³² E se inteso nella prospettiva che si è fin qui cercato di difendere, essa è anche il germe di ogni "relativismo".³³ Per capire in che senso, si dovrà ancora ammettere che molteplici sono i giochi linguistici intorno a una medesima parola. Molteplici, dunque, e di diverso valore sono anche i modi di porsi in relazione al mondo: di guardare al 'nostro' presente.

Note

- 1 Questo aspetto è colto assai bene da Niklas Luhmann: il presente del mondo come unità-differenza di tutti i sistemi di senso, come orizzonte che esclude un'idea di inizio o di fine, è un tempo neutrale rispetto alla differenza presente/assente propria del rapporto tra passato/presente/futuro; cfr. in merito N. Luhmann, *Sistemi sociali, Fondamenti di una teoria generale*, tr. it. di A. Febbrajo e R. Schmidt, il Mulino, Bologna 1990, pp. 166-167.
- 2 Se non in un senso direttamente conoscitivo (l'ignoranza) e limitatamente morale (l'indifferenza).
- 3 «[...] il mondo – scrive Luhmann – è più della semplice somma di tutte le possibilità di ricostruire rimandi di senso. Non è solo la somma, ma è l'unità di queste possibilità. Questo significa anzitutto che l'orizzonte mondano garantisce a tutte le differenze la sua stessa unità come differenza, superando così anche le differenze fra singole prospettive epistemiche, in quanto per ciascun sistema il mondo è l'unità della specifica differenza fra sistema e ambiente. Nelle singole realizzazioni determinate, il mondo funge sempre da 'mondo vitale', ed è così al tempo stesso qualcosa di momentaneamente in-

- dubitabile e di preventivamente sottinteso: una serena certezza di fondo, una metacertezza portante dove il mondo rappresenta in qualche modo il momento di convergenza di tutte le dissolvenze e di tutte le introduzioni di differenze» (N. Luhmann, *Sistemi sociali, Fondamenti di una teoria generale*, cit., pp. 158-159).
- 4 Per una lettura della globalizzazione come fenomeno peculiare della civiltà occidentale, cfr. P. Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, tr. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2002; per la tesi secondo cui la globalizzazione attuale è caratterizzata dall'affermarsi di uno «spazio del sapere» ovvero di un cyberspazio che coinvolge e trasforma gli spazi tradizionali: quello della terra, quello del territorio e quello delle merci, cfr. P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un antropologia del cyberspazio*, tr. it. di M. Colò, D. Feroldi e R. Scelsi, Feltrinelli, Milano 1996.
 - 5 In un testo precedente Ratzinger aveva addirittura sostenuto che «il relativismo in certo qual modo è diventato la vera e propria religione dell'uomo moderno» (*Fede, verità, tolleranza*, tr. it. Cantagalli, Siena 2003, p. 87).
 - 6 Il ventaglio degli oppositori al relativismo così inteso, limitandosi al panorama italiano, è ampio e variegato. Da posizioni in pressoché totale sintonia con quella di Ratzinger – è il caso di Marcello Pera – a posizioni per certi aspetti antitetiche, come quella di Giovanni Jervis, che in *Contro il relativismo* (Laterza, Roma-Bari 2005), attacca il relativismo come filosofia e come ideologia proprio perché si oppone all'eredità razionalista dell'illuminismo e in particolare perché non crede nella scienza e nelle competenze dei saperi specialistici. In ultima istanza anche per Jervis, però, quella relativista è «un'ideologia che non ha al suo centro la parola “pluralismo”, ma piuttosto la parola “soggettivismo”», ivi, p. 128).
 - 7 A questo proposito rimando a quanto sostenuto in “*Thinking for nothing*”. *Il nichilismo come ontologia non competitiva*, “Iride”, a. XIX, n. 47, aprile 2006, pp. 59-68.
 - 8 Hilary Putnam definisce l'illuminismo ‘classico’ (quello con la “I” maiuscola), il secondo genere di illuminismo, tra quello socratico-platonico e quello pragmatista (ispirato a Dewey) che egli stesso difende come capace di rispondere al problema del rapporto tra relativismo e pluralismo in maniera, allo stesso tempo, *fallibile* e *anti-scettica*. Cfr. in proposito H. Putnam, *Etica senza ontologia*, tr. it. di E. Carli, prefazione di L. Perissinotto, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 135-161.
 - 9 A questo proposito, oltre che l'analisi simmeliana, seguiamo la tesi sostenuta da Hans Blumenberg, soprattutto nel suo fondamentale *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992.
 - 10 G. Simmel, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung* (1898), in Aa. Vv., *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Hrsg.

- K. Gassen u. M. Landmann, Duncker & Humblot, Berlin 1958, p. 9. Su Simmel e il relativismo oltre che al classico saggio di A. Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel*, in G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Isedi, Milano 1972, pp. 3-31, rimando alla tesi dottorale (inedita) di Gianluca Valle, *La vita individuale. Etica ed estetica in Simmel*, discussa a Modena presso la "Scuola internazionale di alti studi. Scienze della cultura".
- 11 Cfr. ad esempio Zygmunt Baumann, *Modernità liquida*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2002.
 - 12 Su questo tema si veda l'acuto libro di Charles Larmore, *Pratiche dell'io*, tr. it. di M. Piras, Meltemi, Roma 2006.
 - 13 Cfr. in proposito Alain Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, tr. it. Einaudi, Torino 1999.
 - 14 Si veda in proposito il fondamentale libro di Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, tr. it. di G. Farinata degli Uberti, Adelphi, Milano 2001, il quale fa giustamente risalire il movimento romantico ad autori come Herder e Hamann, ma anche a figure critiche del razionalismo illuminista, come Montesquieu e Hume. Attento al problema della continuità/discontinuità tra illuminismo e romanticismo a tale riguardo è anche il libro di Charles Larmore, *L'eredità romantica*, tr. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2000.
 - 15 Per questa dimensione 'programmatica' della filosofia proto-romantica (in particolare di Novalis e Friedrich Schlegel) rimando a F. Desideri, *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nella filosofia romantica*, Pendragon, Bologna 1997, pp. 69-94.
 - 16 Cfr. in proposito le pagine molto equilibrate di Diego Marconi in *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2001, in particolare pp. 124-139. In particolare Marconi sottolinea che i modelli proposti dalla scienza cognitiva sono modelli astratti «ugualmente realizzabili da un essere umano e da un sistema artificiale» (ivi, p. 134).
 - 17 È quanto mette in luce l'antropologo Philippe Descola nel suo fondamentale libro, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005. Muovendosi in una prospettiva comparatista, profondamente debitrice alla lezione strutturalista del suo maestro Lévi-Strauss, l'autore mostra come questa scissione tipica della cultura occidentale sia estranea ad altre ontologie, tuttora vigenti in diverse regioni e popolazioni del nostro pianeta, quali il totemismo, l'animismo e l'analogismo. A questo proposito la ricerca di Descola evita un doppio errore: sia quello di esaltare questi macrosistemi ontologico-culturali come più autentici o naturali del nostro, sia quello di assumere nei loro confronti un punto di vista inglobante e annessionistico. Consapevole che la matrice ideale della sua ricerca è comunque l'universalismo, Descola, proprio nel confronto con sistemi radicalmente alternativi, lo definisce come «relativo», ap-

- punto nel senso del «pronomo relativo»: qualcosa «che si rapporta a una relazione» (ivi, p. 418).
- 18 Cfr. H. Putnam, *Etica senza ontologia*, cit., p. 138 e *passim*.
 - 19 Cfr. a questo proposito quanto osservato da M. Messeri nel capitolo “Giochi linguistici e forme di vita”, in D. Marconi (a cura di), *Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 189-191.
 - 20 Cfr. L. Wittgenstein, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Introduzione di A. G. Gargani, tr. it. di B. Agnese, Laterza, Roma-Bari p. 144 e 186.
 - 21 A questo proposito rimando a F. Desideri, *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Laterza, Roma-Bari 2006², in particolare alle pp. 5-20 e *passim*.
 - 22 A questo riguardo traggio liberamente spunto da Michael Dummett, *Verità e passato*, a cura di E. Paganini, Raffaello Cortina, Milano 2006. Qui Dummett sostiene la tesi che nei confronti di proposizioni riguardanti il passato e il futuro la posizione giustificazionista (alternativa a quella vericondizionale) debba fare delle concessioni in direzione del realismo, senza identificarsi con esso.
 - 23 Cfr. R. Rorty, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, introduzione di A.G. Gargani, tr. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 57.
 - 24 Anche in questo caso si tratta di fare delle concessioni in direzione del realismo (il realismo dell'intreccio fatto/valore) senza identificarsi con una posizione realista.
 - 25 Obiezioni molto sensate a quest'ultimo riguardo sono mosse alla posizione habermasiana da Hilary Putnam in *Fatto/valore. Fine di una dicotomia*, introduzione di M. De Caro, tr. it. di G. Pellegrino, Fazi Editore, Roma 2004, pp. 124-148. La massima stessa «di impegnarsi nell'agire comunicativo» – sostiene Putnam – non può funzionare da sola: il suo imperativo ne implica altri, ad esempio quelli contenuti nell'etica kantiana.
 - 26 Questa tesi è acutamente sostenuta da Putnam: «Riconoscere che vi sono situazioni in cui la vanga si piega; riconoscere, con Wittgenstein, che vi sono situazioni in cui le nostre spiegazioni ci mancano, non vuol dire che ogni luogo è permanentemente destinato a essere “roccia”, o che ogni credenza particolare è destinata a essere per sempre immune da critiche. Questo è il luogo in cui ora si piega la mia vanga. Questo è il luogo dove ora si fermano le mie giustificazioni e le mie spiegazioni» (H. Putnam, *La sfida del realismo*, tr. it. di N. Guicciardini, Garzanti, Milano 1991, pp. 155-116).
 - 27 E una presupposizione indica appunto dove, dal punto di vista concettuale, si ferma la catena delle argomentazioni. In questo senso una presupposizione come tale non ha il valore di una spiegazione. Quando lo assume, allora cessa di essere tale (almeno nel suo senso provvisoriamente 'ultimo').

- 28 Per questo decisivo tema in Kant, rimando a F. Desideri, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, il melangolo, Genova 2003, in particolare pp. 19-66.
- 29 Tale unità di senso non è affatto identificabile come un'oggettivazione metafisica. Di essa noi facciamo comunque esperienza: un'esperienza estetica, la quale – con i giudizi che gli sono propri – configura proprio l'unità tra di due significati costitutivi del termine “senso”, quello relativo alla sfera della sensibilità e quello relativo alla sfera della intelligenza. Se questa tesi è giusta (per una sua argomentazione rimando a F. Desideri, *Forme dell'estetica*, cit.), l'intreccio tra la dimensione emotiva e cognitiva che ne deriva, riguarda direttamente anche la sfera etica e quella epistemica della nostra esperienza.
- 30 Nella sua trascendenza tale idea di bene non può coincidere ovviamente con la nozione di un “bene comune” adeguato al presente. Quest'ultimo, da un lato deve condividere la contingenza del gioco democratico, dall'altro non può essere indifferente nei confronti della trascendenza del primo. Infatti esso si pone in una configurazione/evoluzione politica del gioco democratico: nell'intersezione tra una dimensione costruttivamente artificiale e la quasi-natura delle forme di vita.
- 31 A tale proposito Giacomo Marramao nel suo importante libro, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, vede la necessità di «obbedire a una doppia ingiunzione: disponendoci a scrivere con una mano la parola *universalismo*, con l'altra la parola *differenza*» (ivi, p. 77). Forse l'effettività dell'intreccio sul quale si è qui insistito rende inadeguata la coppia concettuale *universalismo/differenze* (ancora ancorata a una visione ‘classica’ del problema). Forse si tratta soltanto di una differenza terminologica, che comunque ha il suo peso. La questione, almeno per il momento, rimane aperta.
- 32 Novalis, *Opera filosofica*, II, a cura di F. Desideri, Einaudi, Torino 1993, p. 739.
- 33 In un'omelia per il XXV anniversario di episcopato, pronunciata dal Cardinale Carlo Maria Martini nel Duomo di Milano l'8 maggio 2005 possiamo tra l'altro ascoltare anche queste parole: «Si dice giustamente che nel mondo c'è molto relativismo, che tutte le cose sono prese quasi valessero come tutte le altre, ma c'è pure un “relativismo cristiano”, che è il leggere tutte le cose in relazione al momento nel quale la storia sarà palesemente giudicata. E allora appariranno le opere degli uomini nel loro vero valore, il Signore sarà giudice dei cuori, ciascuno avrà la sua lode da Dio, non saremo più soltanto in ascolto degli applausi e dei fischi, delle approvazioni o delle disapprovazioni, sarà il Signore a darci il criterio ultimo, definitivo delle realtà di questo mondo. Si compirà il giudizio sulla storia, si vedrà chi aveva ragione, tante cose si chiariranno, si illumineranno, si pacificheranno anche per coloro che in questa storia ancora soffrono, ancora sono avvolti nell'oscurità, ancora non capiscono il sca di Magra) il 10 giugno 2006.