

RECENSIONI MARRAMAO GIACOMO, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Recensione a cura di Patricia Mindus

*Il tempo che ci manca* A distanza di un lustro da *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (Bollati Boringhieri, Torino 2003), Giacomo Marramao, uno dei più autorevoli filosofi politici italiani, torna a riflettere sullo stesso spettro di questioni – identità/differenza, oriente/occidente, sovranità/modernità – con un taglio metodologico preciso ma da un'angolazione diversa. La scelta prospettica è audace: l'oggetto della riflessione è il presente, costante della filosofia occidentale che si biforca nella presenza-storia, scansione della storia del mondo i cui attuali *signa prognostica* occorre riconoscere, e, d'altra parte, nella presenza-esperienza interna, soggettiva affezione o passione nel tempo. La medesima duplicità si riverbera anche sulla parola *passione*: impegno personale nel mondo d'oggi per un verso, e *pathos*, sofferenza specifica dell'epoca attuale, per l'altro verso. Per orientarsi nel presente, e vederne le *patologie*, appunto, occorre una via, un *metodo*: i tredici interventi che compongono il volume sono così organizzati come voci di un lessico che non viene ordinato in modo alfabetico ma articolato secondo una trama logica, un impianto circolare che richiama la scelta di esposizione del precedente lavoro sulla globalizzazione, concepito a raggiera. Questo lessico è costituito da due passaggi dedicati rispettivamente alla modernità-mondo (pp. 17-49) e al momento socratico del *nomos* (pp. 50-59). Vengono poi affrontati altrettanti dilemmi, l'identità (pp. 57-67) e la narrazione del sé (pp. 68-87), accompagnati da tre riflessioni sulle costellazioni del presente (pp. 89-107), del messianismo di Benjamin (pp. 108-129) e dell'ontologia della libertà in Marcuse (pp. 131-156). Alcuni confini concettuali vengono inoltre esplorati con le nozioni di *humanitas* (pp. 157-168), diritti umani (pp. 169-186) e *civitas* (pp. 187-205). L'opera si chiude con un confronto con Jürgen Habermas sull'11 settembre e la responsabilità della filosofia (pp. 206-224), un commento a Enzo Melandri sul tema della logica identitaria (pp. 225-249) e, infine, alcuni brevi cenni sulla antiteologia della morte (pp. 251-259). Se il volume del 2003 sulla globalizzazione era riassumibile con la formula dell'*universalismo della differenza* – tema che l'autore è venuto sviluppando a partire dal 2001 (più precisamente, alcune di queste tesi venivano esposte in occasione del festival di filosofia a Modena pochi giorni dopo gli attentati alle torri gemelle) –, il volume del 2008 si mostra più articolato nella *pars construens* e chiude alcune questioni rimaste precedentemente aperte. Di questa maturazione occorre qui dare conto. Un modo per farlo è illustrare l'obiettivo del libro, gli strumenti scelti per giungere alla meta e, infine, gli assi di ricerca che costituiscono possibili irradiazioni da questo nucleo tematico. 1. Le dichiarazioni d'intento sono limpide: Sono da tempo convinto che la buona filosofia, una filosofia che voglia essere insieme adeguata al presente e inattualmente capace di metterlo in questione, sia quella che, dismettendo ogni abito sacerdotale ma anche ogni divisa tecnico-professionale, è disposta a partire dai temi più pressanti o dalle pieghe dell'esperienza comune (p. 187). Lo scopo del volume è fornire una mappa per orientarsi nel presente, vale a dire una vera e propria filosofia della storia che prende nondimeno congedo sia dai tentativi dal sapore ottocentesco di colonizzare il futuro (Paz), sia dai commiati post-tali (Habermas), di comodo o di facciata, che si rivelano sempre più muti davanti alla realtà. Sullo sfondo troviamo piuttosto una concezione alternativa sia al tempo lineare del progresso, sia al tempo ciclico della tradizione, vale a dire una visione tettonica della storia, segnata dal riemergere repentino e *prima facie* imprevedibile di fratture longitudinali e arcaici conflitti che ritenevamo ormai definitivamente relegati a oscuri fondali del passato dell'umanità (p. 179). In primo piano, invece, troviamo una posta in gioco dichiarata sin dalla prefazione molto alta: occorre muovere nella direzione di una ricostruzione *multilaterale* del progetto universalistico (p. 9). Per poterlo fare è necessario innanzitutto delineare la costellazione della nostra modernità-mondo (p. 11). Chi segue lo sviluppo intellettuale dell'autore, si ricorderà come il termine chiave per cogliere il tempo presente viene individuato nella categoria della modernità-mondo, luogo di una *iper-* e non di una *post-modernità*. Il processo di globalizzazione, al centro del suo libro precedente, appare così come un passaggio *alla modernità* che, svincolandosi dal principio della territorialità che era stato consacrato dallo stato sovrano westphaliano, diviene modernità-mondo: il processo che, a partire dalla fine degli anni ottanta del secolo scorso, si sta svolgendo sotto i nostri occhi altro non è che un impervio *passaggio a Nord-Ovest* di tutte le culture: un periglioso transito verso la modernità destinato a produrre trasformazioni profonde nell'economia, nella società, negli stili di vita (p. 27). Come ogni passaggio, anche questo ha intrinsecamente la sua dimensione di viaggio e mutamento, rischio e opportunità. E, con il globalizzarsi del modello occidentale, il problema dell'alterità culturale non si configura soltanto come un urto con l'esterno, ma come

un'aporìa interna al funzionamento della società occidentale stessa. Mutuando da Roland Robertson il neologismo *glocal* che testimonia la paradossale compresenza del globale e del locale, della de- e della ri-territorializzazione, o della loro relazione *interfacciale*, Marramao sostiene che i due fenomeni non sono solo co-presenti, ma co-appartenenti (cf. pp. 169 ss.). Questo aspetto sfugge tuttavia alla visione unilaterale del processo di globalizzazione, sdoppiato, per un verso, nella fine della storia (positivamente per un Francis Fukuyama e negativamente per un Serge Latouche che riprende così il *tech-determinism* di Jacques Ellul) e, per altro verso, nella profezia (che tende ad autoavverarsi) del *clash of civilizations* alla Huntington. Piuttosto, bisogna cogliere l'aspetto paradossale della nostra era. In particolare, la produzione globale di località dove proliferano le nazioni degli eccentrici (p. 184). La tensione insita nella tenaglia del *glocal*, in questo tempo sospeso tra il *non-più* del vecchio ordine interstatale e il *non-ancora* di un nuovo ordine sopranazionale (p. 84), sprigiona un conflitto identitario a causa del vuoto politico determinato dall'assenza di una *governance* globale e di una mediazione istituzionale legittima. La specificità della lettura di Marramao consiste, a questo punto, nel mostrare come le politiche identitarie non sono semplicemente pre-moderne, ma questa *frantumazione* della società civile globale in una pluralità di sfere pubbliche diasporiche rappresenta un fenomeno reattivo: un meccanismo di difesa-risposta a questa globalizzazione (p. 32). Il filosofo italiano pare vicino all'idea di Fernando Savater per cui, ad esempio, le chiese europee della vecchia modernità reagiscono ora come per invidia dell'islam e della sua propulsione teocratica. Marramao, nondimeno, legge lo scontro identitario in termini innovativi, tenendo sullo sfondo gli studi sulle migrazioni che hanno insegnato come questi fenomeni precedano in genere le grandi trasformazioni politico-culturali: la forma del conflitto globale appare assai più prossima alle guerre di religione che precedettero la nascita dei moderni Stati secolari che a uno scontro tra presunti monoliti culturali. Il fatto che le religioni siano un momento importante del conflitto globale appare ai miei occhi un riscontro in controluce della tesi che ho tentato di delineare in *Passaggio a Occidente* (p. 34). Prima di addentrarci nelle specifiche logiche identitarie conviene pertanto riflettere sulle diaspore della speranza, diaspore della disperazione e diaspore del terrore (p. 184). A caratterizzare, sul piano esistenziale, la costellazione della *Jetztzeit* innanzitutto la sindrome della fretta (pp. 89 ss.). Esplorando un tema che lo vede impegnato da molti anni, ovvero la dimensione cairologica del tempo, Marramao insiste sul tratto saliente del nostro presente che non è tanto la dromomania (Virilio), né l'accelerazione della tecnica globale (Koselleck), e neppure la discrasia tra senso interno ed esterno del tempo (Bergson). La *caratteristica universalis* del nostro tempo è piuttosto la fretta, l'accelerazione insensata e imprudente, [che] manca il bersaglio esattamente quanto la lentezza, l'esitante indugio. Fretta e lentezza, precipitazione ed esitazione, non sono che due forme speculari di *intempestività* (p. 99). Non è immediatamente facile comprendere in che cosa la fretta si differenzia dall'accelerazione del tempo sociale come studiato da Thomas Hylland Eriksen, William Scheuerman e Helmut Rosa, o ancora dall'accelerazione temporale della neuropolitica di William Connolly. Viene specificato, tuttavia, che si tratta di una fretta che fa tutt'uno con lo statuto a un tempo securitario ed emergenziale di un'attualità dominata dal ritorno della coppia angoscia/politica e dal conseguente uso politico della paura (p. 94), dovuta, in ultima analisi, ad un fattore patogeno: l'autonomizzarsi del Progetto moderno di matrice illuministica [ ] dalle finalità e dagli obiettivi che originariamente lo limitavano (p. 100). L'ultima parola sulla diagnostica del presente è quindi che il tempo non pare più essere a disposizione, ma il futuro sembra già passato. 2. Per uscire dallo stallo occorre raccordare tempo privato e tempo pubblico nel momento debito, e perciò servono mezzi per giungere alla meta. Riguardo agli strumenti teoretici, l'autore parte dal presupposto che occorre operare una drastica conversione dalla fase decostruttiva a quella ricostruttiva (p. 42). Bisogna riformare la cassetta degli attrezzi della riflessione filosofica, aggiornando la *Kulturkritik*. Fra i dispositivi che l'autore predilige, particolare attenzione va riservata alla proposta dell'*universalismo della differenza*, laddove non si tratta di differenze che finiscono inequivocabilmente per riprodurre il cortocircuito della nostalgia del presente tipica della politica identitaria. La differenza si leggeva in *Passaggio a Occidente* un vertice ottico che ci costringe a modificare la prospettiva. Si tratta di un'idea che, in ultima istanza, riposa sulla consapevolezza che l'identità non può che essere quella di un *multiple self*, come era già stato sottolineato da Derek Parfit e Jon Elster (cfr. pp. 64-67). Ne *La passione del presente* viene chiarito maggiormente come la differenza serva a infrangere, sul terreno pratico, l'isometria di istituzioni democratiche strutturalmente incapaci di venire a capo delle nuove forme di conflitto. Lungi dal voler essere una terza via fra universalismo e differenze, [ ] la mia proposta intende ricostruire l'universale non dall'idea del comune denominatore, ma dal criterio della differenza [ ]. Il principio ricostruttivo dell'universale può essere dunque inteso solo [ ] a partire dal presupposto della inalienabile differenza singolare di ciascuno (p. 37). La soluzione non è una politica che cerca il minimo comune denominatore, quanto una politica che stabilisce punti di contatto, secondo la cifra di un *cum-tangere* nella contingenza. Il modo di attuazione non può che passare, in primo luogo, attraverso la comprensione culturale alla quale serve come linfa vitale l'attività del *tradurre*. È pertanto necessario muovere dall'assunto che ogni

cultura ♦ un mondo, una costellazione di simboli e di valori da analizzare innanzitutto *iuxta propria principia* ♦ (p. 38). Di qui una questione fondamentale: ♦ fino a che punto sostenere l'♦ esigenza di una pratica *interculturale* ♦ e non *metaculturale*: una sorta di *view from nowhere* ♦ dei valori (e delle scelte) consente di fuoriuscire dalle posizioni contestualiste, autorizzando l'♦ adozione della formula universalista *reason before identity?* ♦ (p. 63). Marramao mostra qui una profonda sensibilità ♦ per la difficile ♦ composizione ♦ del dato sociale, proponendo anche alcuni distinguo per comprendere in modo pi ♦ ordinato le diverse ♦ identit ♦ ♦ (lealt ♦ conflittuali, coinvolgimenti oscillanti, dinamiche relazionali in costante trasformazione, soggettivit ♦ *part-time* etc.). Dal punto di vista di chi studia le scelte individuali e collettive, questa istanza si traduce nell'♦ abbandono del paradigma della *rational choice* e nella rinnovata tematizzazione dei nessi tra ragione e passione, tra singolarit ♦ e appartenenza, tra azione e relazione, tra progettualit ♦ e forme-di-vita (cfr. pp. 65-86). In termini pi ♦ strettamente politici, la prima tappa di questo lavoro di ricostruzione dell'♦ universale a cui ♦ si possa lavorare in una prospettiva di medio periodo [ ♦ ] la ricomposizione delle diverse ♦ sfere pubbliche diasporiche ♦ in una sfera pubblica globale [ ♦ ]. Solo a questa condizione l'♦ Europa della filosofia (e, pertanto, del diritto e della politica) sar ♦ in grado di porsi come polarit ♦ relazionale e dinamica di una cultura del *costituzionalismo globale* ♦ (p. 39 e 48). L'♦ universalismo della differenza, per muovere verso la desiderata ricomposizione dell'♦ universale, dispone di un suo strumento per antonomasia: il racconto di s ♦. Gi ♦ in *Passaggio a Occidente* Marramao dichiarava che ♦ la strategia pi ♦ idonea a conferire efficacia a una *postnazionale* ♦ *öffentlichkeit*, a una sfera pubblica postnazionale, non sia quella dialogico-argomentativa, ma piuttosto quella *narrativa* ♦ (p. 76). Predisponendo un vigilante filtro per non ammettere racconti di s ♦ autoapologetici, occorre prestare attenzione al fatto che ♦ soggetti che appaiono fortemente deficitari rispetto ai modelli dominanti della logica dell'♦ argomentazione rivelano spesso una creativit ♦ insospettata quando si tratta di dar conto *narrativamente* della gravidanza simbolica o della ricaduta esistenziale dei propri codici etici di comportamento ♦ (p. 40). Bisogna quindi prendere consapevolezza della ♦ natura limitata e imperfetta della razionalit ♦. Una razionalit ♦ e progettualit ♦ il cui tasso di contingenza dipende in larga misura dalle ♦ tempeste dell'♦ anima ♦ [ ♦ ] e dalla pressione tacita, sotterranea, subliminale, esercitata dagli imperativi provenienti da una normativit ♦ latente ♦ (p. 80). Un esempio che Marramao non discute ma in cui il discorso sulla ♦ narrativa ♦ potrebbe trovare un'♦ utile illustrazione pare essere quello che, negli Stati Uniti soprattutto, va sotto il nome di *Legal Storytelling*, che riflette una metodologia ed una strategia narrativa (forse si potrebbe dire una retorica ♦ con prova ♦) davvero inconsuete. Pi ♦ che le statistiche o l'♦ analisi giuridica, tale approccio permette il passaggio da dati generali o astratti a specifiche esperienze personali. L'♦ idea che sta dietro alla ♦ narrazione giuridica ♦ ♦ quella di trovare un modo per mettere a nudo le strutture egemoniche nella societ ♦. Questo approccio si ♦ rivelato importante, tra l'♦ altro, nella *critical race theory*, ovvero quella branca dei *critical legal studies* che lavorano sul ricorso (strumentale) alla nozione di razza nel(la storia dell'♦) ordinamento americano. Sebbene non sia da annoverare fra i tipici esempi di *legal storytelling*, andrebbe aggiunto il caso concreto e molto significativo offerto da Neil Kumar Katyal che ha difeso con successo le tesi degli imputati rinchiusi a Guantanamo in *Hamdan v. Rumsfeld* nel 2006, ricostruendone *narrativamente* l'♦ iter nel vol. 120 della *Harvard Law Review*. 3. Da *La passione del presente* emergono infine alcune interessanti chiavi di lettura in cui sembra percepibile l'♦ emergere di nuove tematiche. Un asse di ricerca traspare dalla rinnovata metodologia riguardo alla tradizionale questione dell'♦ identit ♦ europea e occidentale. Per Marramao, infatti, un distillato particolarissimo della storia dell'♦ occidente ♦ proprio la politica: ♦ il *politikon* ♦ aggettivo sostantivato ♦ rappresenta dunque, al pari della *philo-sophia*, un evento occidentale per antonomasia: un tratto che distingue questa civilt ♦ da tutte le altre ♦ (p. 50). Nelle pieghe del *West-♦stlicher Diwan* (Goethe) si nasconde proprio l'♦ idea della ♦ salvezza nel Logos ♦ (p. 51). A questa visione ♦ filosofica ♦ dell'♦ identit ♦ occidentale ♦ legata a doppio filo un'♦ altra interessante pista ermeneutica attinente allo statuto della filosofia stessa. *La passione del presente* offre, infatti, un'♦ alternativa agli stili di ricerca prevalenti: Marramao esplora continuamente passaggi ♦ termine che adombra, a un tempo, il continuo e il discreto ♦ in mezzo alla tradizionale separazione fra analitici e continentali. Egli non cerca, quindi, di stabilire n ♦ un'♦ analitica della verit ♦, n ♦ un'♦ ontologia del presente, per usare i termini di Foucault, bens ♦ di ♦ saldare le diagnosi del nostro presente alla dimensione del possibile e della *decisione*, inscrivendola nella prospettiva di un'♦ ontologia del contingente ♦ (p. 9). Nella prima voce, ad esempio, intitolata *Modernit ♦-mondo* (pp. 17-49), il dialogo si sviluppa con autori che hanno cercato di comprendere il senso dell'♦ incontro moderno del *West* con *the Rest*. Basti citare autori come Arnold Toynbee e Fernand Braudel, Karl Jaspers e Max Weber, ma anche esponenti dei *cultural, postcolonial and subaltern studies* come Stuart Hall, Edward Said, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty e Homi Bhabha (che, del resto, ha anche partecipato alla *Festschrift* dedicata ai sessant ♦ anni del filosofo italiano: cfr. *Figure del conflitto. Studi in onore di Giacomo Marramao*, a cura di Alberto Martinengo, Valter Casini Editore, Roma 2006). La riflessione sul ruolo della filosofia che Marramao conduce in parallelo con il tema principale del volume, si dimostra radicale: ♦ Lo spazio di Cosmopolis [ ♦ ],

di *Civitas maxima* che siamo chiamati, proprio nella nostra funzione di filosofi, a costruire, deve dunque infrangendo l'interdetto platonico estendere i diritti di cittadinanza anche alla retorica, al racconto di sé, alle esperienze di voci narranti (p. 83). La filosofia occupa dunque un posto fondamentale in questa simbolica del nostro tempo. Questo appello, d'altronde, si inserisce saldamente entro una lettura benjaminiana del messianico con cui conviene qui concludere: siamo noi a essere investiti dalle generazioni passate della responsabilità non già di custodire utopicamente una speranza o un'aspettativa, bensì di intraprendere un'azione messianica. Davanti all'appello messianico del passato di cui noi siamo i soli destinatari ed eredi, ciò che conta non è la via ma la fine, il punto terminale. Quella che chiamiamo via non è che la nostra esitazione (p. 130).

**Patricia Mindus**

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)