

GLOBALIZZAZIONE E DEMOCRAZIA
Incontri di Filosofia
al
Liceo Scientifico Statale "Tullio Levi Civita"

5 Aprile 2002

Giacomo Marramao

(Università degli Studi Roma Tre)

Quello che vorrei fare oggi non è una forma di lezione accademica e neanche di conferenza ma una serie di provocazioni per poter dialogare con voi.

Il tema che abbiamo scelto non è soltanto un tema di studio. La ragione per la quale si studia e soprattutto per la quale si pensa è soprattutto la vita, riuscire a fare qualcosa nella vita. Uno studio che non ci porti ad operare in modo valido nella vita, per la nostra felicità e per l'altrui felicità, è uno studio che, a mio parere, non ha senso.

Quindi lo studio ha senso soltanto se è valorizzazione di noi stessi nella vita. Allora, noi oggi dobbiamo cercare di discutere insieme sul presente: il presente ovviamente, in una sede come un liceo, come un'università, va innanzitutto compreso. La comprensione è uno strumento: le parole che adoperiamo, i concetti che elaboriamo sono unicamente strumenti, sono come una scala per salire e vedere le cose. Guai se noi intendessimo i concetti e le parole come un fine: sono solo un mezzo per riuscire a capire le cose.

Il tema di oggi è la globalizzazione: cosa significa un mondo globalizzato oggi. Cominciamo un po' con la prima provocazione: per la filosofia un mondo globalizzato non è un fatto nuovo; forse per alcuni economisti e per alcuni sociologi lo è, ma non lo è per la filosofia. A partire dall' '800, ormai quasi due secoli fa, Hegel in qualche modo ha definito la filosofia non soltanto come il proprio tempo compreso concettualmente ma l'ha definita anche come un pensiero del mondo e dunque di un mondo che era già globalizzato, finito. Badate bene: l'idea della Storia che ha richiuso su se stessa la propria orbita, e dunque di una Storia che è giunta a globalizzare il mondo, coincideva già all'epoca con l'idea della fine della Storia – questo tema tra l'altro oggi risuona molto nel dibattito contemporaneo. La globalizzazione coinciderebbe con la fine della Storia; non vuol dire che noi non lavoriamo più, non abbiamo più dei problemi quotidiani: significa però che la logica del divenire storico, inteso come conflitto di principio tra un valore e un altro, tra una

cultura e l'altra, sarebbe venuta meno. Fukuyama, questo autore nippo-americano, giapponese ma collaboratore al Pentagono, che ha tirato fuori questa tesi in un libro intitolato *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, ha ritenuto di riprendere questa grande tematica hegeliana, tema ripreso poi nel '900, e l'ha però tradotta in una tesi molto banale. Ha detto in sostanza: con la globalizzazione, e cioè con il venir meno – dopo la caduta del muro di Berlino – della divisione del mondo in due grandi blocchi ideologici, il blocco capitalista e il blocco del socialismo reale, del comunismo, non abbiamo più limiti interni allo sviluppo del mercato mondiale. All'individuo ideologizzato che si divideva in un campo o nell'altro, si è sostituito un individuo che opera sulla base di un calcolo razionale, di una razionalità di mercato, un individuo che persegue la sua felicità sulla base di una logica laica, appunto razionale, un individuo che valuta cosa gli convenga fare, sceglie la sua opportunità migliore e la persegue. Questo individuo si affermerà sempre più, dice Fukuyama, in tutte le culture. Dunque il mondo globalizzato, del mercato mondiale, senza più confini, senza più limiti e quindi il mondo dell'individuo razionale, sarà un mondo senza Storia; cioè: la Storia come conflitto tra valori, tra concezioni del mondo, non l'avremo più.

Voi vi chiederete perché vi riferisco queste cose oggi, mentre ci arrivano tutte le notizie del conflitto in Medio Oriente, e quando abbiamo avuto un 11 settembre; evidentemente c'è qualcosa che non torna. Allora, qui c'è da fare un chiarimento: intanto il modo in cui Fukuyama intende la tesi della fine della Storia è un modo banale rispetto al modo in cui questo tema era proposto da Hegel. Per Hegel la fine della Storia era l'idea che dal punto di vista del concetto, della logica, noi abbiamo già una chiave per interpretare il divenire globale del mondo. Cioè, la Storia è ormai divenuta Storia mondiale: Hegel intendeva dire che nessuna parte del pianeta, nessuna parte del globo, è più estromessa dal processo della Storia, dal divenire storico; tutte le regioni del mondo, tutte le culture del mondo partecipano di un'unica logica del divenire storico. Ma Hegel non intendeva affatto dire che tutte le componenti del mondo sono omologate, che noi abbiamo dunque un appiattimento di tutte le realtà. Anzi, addirittura - diceva Hegel - noi vediamo che l'America rappresenta una frontiera ulteriore della ragione universale rispetto al modo in cui abbiamo inteso la filosofia in Europa. C'era già in Hegel l'idea del passaggio a occidente, quindi dell'America come fase ulteriore della Storia. E quindi la fine della Storia in Hegel non è la banalità di Fukuyama. Un autore che si è opposto radicalmente a Fukuyama è un altro americano, Samuel Huntington, che già in un saggio del 1993 e poi in un libro successivo dal titolo *The clash of civilizations, Lo scontro delle civiltà*, aveva sostenuto una tesi opposta. La sua tesi è proprio agli antipodi rispetto a quella di Fukuyama: è importante perché Huntington dice che è possibile essere teorici della globalizzazione essendo teorici non della globalizzazione ma del conflitto. Tutti i teorici della globalizzazione che pensavano che essa coincidesse con la fine del conflitto, con la fine della Storia intesa come fine dei conflitti, dopo l'11 settembre hanno parlato di fine della globalizzazione. Hanno detto: la globalizzazione è finita; noi siamo stati per anni a parlare del tema della

globalizzazione ma in realtà essa non c'è più. Perché questo? Perché la intendevano come assenza di conflitti, cioè la intendevano in modo banale come fine della Storia.

Per Huntington invece, la globalizzazione coincide con una dimensione conflittuale della storia: quest'ultima è la stessa che si apre con il crollo delle ideologie; paradossalmente, il mondo diviso in blocchi ideologici, diviso nella logica del sistema bipolare, delle due superpotenze, era un mondo in realtà sotto controllo, il sistema bipolare della guerra fredda era un sistema che bloccava il mondo ma al tempo stesso garantiva l'ordine all'interno di ciascuno dei due emisferi. Con il venir meno della divisione del mondo nei due blocchi contrapposti, si sono liberate forme di conflitto che erano state neutralizzate dalla logica delle due superpotenze e queste forme di conflitto sono, per Huntington, di tipo culturale e in alcuni casi, nei casi in cui le culture fossero determinate soprattutto da una radice di confessione religiosa, forme di conflitto religioso. Huntington dice, già nel 1993, che il mondo globalizzato è un mondo che vedrà come primo scontro tra civiltà uno scontro fra l'occidente e l'Islam, cioè una cultura determinata da una religione. Questo è un segno del mutamento della forma di conflitto: non è più una forma di tipo politico-ideologico ma è di tipo culturale, che coinvolge il problema delle identità dei soggetti coinvolti.

Quindi noi abbiamo due grandi paradigmi, due grandi quadri diagnostici della globalizzazione fra loro opposti: da un lato l'idea di globalizzazione come uniformazione del mondo, come omologazione, sotto il mercato unico, come fine della Storia e dei conflitti, e nell'altro caso l'idea della globalizzazione come proliferazione dei conflitti – ma di segno diverso rispetto ai conflitti politico-ideologici tradizionali – di conflitti culturali, di civiltà.

Come ci dobbiamo rapportare rispetto a queste due diagnosi fra loro antitetiche? Molti dicono: dobbiamo scegliere. Fukuyama, dopo l'11 settembre ha candidamente detto: rimango della mia idea, è un colpo di coda, prima o poi il mondo sarà unificato sulla base della "mcdonaldizzazione" e sulla base della Coca Cola e via dicendo. Badate bene però: anche alcuni no-global che hanno parlato del pensiero unico della globalizzazione, non fanno altro che assumere la tesi di Fukuyama rovesciandola di segno, cioè dicono: Fukuyama ha ragione ma il mondo omologato di cui parla non è da salutare come un fatto positivo ma è invece un mondo da rigettare completamente. Il problema è: è valida, e fine a che punto, la tesi della globalizzazione come omologazione e pensiero unico o, per un altro verso, fino a che punto è vera la tesi della globalizzazione come conflitto, come scontro di civiltà?

Ecco, io credo che Fukuyama e Huntington ci dicano due mezze verità e due mezze falsità e che dunque dobbiamo cercare di comprendere il fenomeno della globalizzazione in una tesi, in un quadro, in cui il paradigma di Fukuyama e il paradigma di Huntington vengano assunti come i due lati, come il retto e il rovescio della stessa medaglia. Cosa significa questo? Questa è la seconda provocazione che vi lancio: dobbiamo cercare di immaginare la globalizzazione come un processo in cui si dà una convivenza, una compresenza, tra l'uniformazione tecnico-economica – perché il mondo è di certo uniformato dal punto di vista tecnologico ed economico: sicuramente c'è il mercato finanziario globale, che usa le nuove tecnologie del tempo reale, le tecnologie telematiche, informatiche – a cui fa riscontro una differenziazione

dei processi identitari, o per meglio dire, una differenziazione dei processi di identificazione simbolica. Cioè, paradossalmente, il mondo globalizzato è più unito del mondo di ieri ma al tempo stesso anche più diviso e probabilmente le divisioni di tipo identitario sono in stretta relazione con il tipo di riformazione del mondo con cui abbiamo a che fare.

Spero che sia chiaro l'enunciato di questa tesi: dobbiamo vedere, in altri termini, il mondo come sicuramente unificato ma al tempo stesso anche più diviso, più differenziato. Quanto più le regioni, le culture sono ravvicinate dal punto di vista economico-materiale, tanto più si determinano delle diaspore, delle divisioni dal punto di vista culturale ed identitario. Ora, se noi vediamo l'unificazione e la differenziazione come due lati della stessa medaglia, qual è allora la conseguenza che dobbiamo trarre dall'attuale fase della globalizzazione? Io parlo dell'attuale fase della globalizzazione in quanto la globalizzazione dal punto di vista strettamente economico non è un fatto recente. Ho citato prima Hegel, ma riandando indietro si potrebbe dire che la prima grande fase di globalizzazione nasce con uno dei fenomeni decisivi della modernità, che è la scoperta del nuovo mondo, la scoperta dell'America. Nel momento in cui noi abbiamo l'apertura dell'Europa ad altri continenti, nel momento in cui si determina una espansione del mercato mondiale, determinato soprattutto dalla grande avventura per gli oceani delle due grandi potenze di allora – Spagna ed Inghilterra – da quel momento in poi la modernità nasce in qualche modo come modernità globale. Badate bene: vi è una compresenza, all'interno della formazione del mondo moderno, dei temi per esempio della libertà, dell'emancipazione, dell'umanesimo, della rivoluzione scientifica, in altri termini di tutta la costellazione di valori che hanno a che fare con la nascita dell'identità europea. E però c'è una compresenza stretta anche con la scoperta dell'alterità. All'inizio del mondo moderno la modernità è messa direttamente in rapporto col tema dell'alterità culturale. Andate a leggere i primi grandi autori della modernità, un esempio per tutti Montaigne: la tematica di Montaigne è interamente condizionata dal rapporto tra l'identità europea e l'altra identità culturale. Dunque, la modernità nasce già come esperienza di un mondo globalizzato, di un mondo che in qualche modo si allarga ad altri continenti e nasce come problema del rapporto fra la nostra identità europea-occidentale e altre identità culturali.

Se facciamo un passo avanti, l'Illuminismo - il '700, il secolo dei lumi, della ragione - è un secolo caratterizzato non come dicono molti manuali dall'affermazione orgogliosa dei valori di tolleranza dell'Europa e dell'occidente ma da uno spiccato interesse per le culture orientali. Per esempio, se vi leggete i testi di Voltaire, quello che salta evidente agli occhi è il richiamo alla cultura cinese in particolare e alle culture orientali in generale, come modo, come specchio adoperato per criticare la nostra cultura, gli usi e costumi europei. L'illuminismo nasce in qualche modo dalla messa in discussione, dalla radicale messa in discussione, di alcuni postulati dell'eurocentrismo.

Quindi, la globalizzazione da questo punto di vista non è una novità; in che cosa allora la globalizzazione contemporanea rappresenta un fatto nuovo rispetto al passato? In due sensi fondamentali: il primo è il senso strettamente collegato al mix

che si viene a determinare tra il mercato globale e le nuove tecnologie della comunicazione, della trasmissione in tempo reale, per cui nel momento stesso, per esempio, in cui oggi stiamo parlando, avvengono degli spostamenti ingenti di capitale dalla borsa di Milano a quella di Hong Kong, a quella di Shanghai, a Wall Street o a San Paolo, che significano anche ingenti spostamenti di blocchi di potere sui quali la sovranità dei singoli Stati – punto fondamentale questo – ivi compresi gli stessi Stati Uniti, non può letteralmente nulla: nessuno Stato è più in grado di controllare i flussi di capitale finanziario. Dietro i blocchi di potere vi sono spesso dei poteri anomali, che non conosciamo. Allora, noi abbiamo già una caratteristica nuova della globalizzazione odierna rispetto a quella del passato: e cioè nella globalizzazione contemporanea diminuisce, declina - come dicono gli economisti, si ha una “deflazione” - del ruolo dello Stato-Nazione.

Il tratto caratteristico è dato proprio dal fenomeno chiamato "declino della sovranità" dei singoli Stati. Cosa si intende per sovranità? Quello che chiamiamo Stato – termine adoperato anche in senso generico, spesso usato in riferimento alla polis greca o a culture diverse come gli Incas – in senso tecnico, specifico, indica una particolare forma politica creata dalla modernità. Lo Stato moderno è detentore della *summa legibusque soluta potestas*, quindi di una potestà svincolata dalle leggi, che in qualche modo è fonte che crea il diritto e dunque non dipende dal diritto; questa idea centralistica e assoluta di un centro di potere che non ha nulla sopra di sé, è tipicamente moderna: nasce tra il '500 e il '700 in Europa, ad opera di teorici e anche di alcuni politici che la misero in pratica, e ha il suo momento di passaggio fondamentale nel 1648, nella famosa pace di Westfalia che pose fine alla guerra dei Trent'anni e ad oltre un secolo di guerre civili e religiose in Europa. Una pace che in qualche modo determinò il sistema europeo moderno, degli Stati laici sovrani.

Questi ultimi, relazionandosi tra loro, danno luogo ad un sistema di relazioni internazionali che è regolato dal diritto di pace e di guerra, che contempla cioè una forma di riconoscimento reciproco sulla base del diritto di pace e di guerra, quello che si chiama *ius belli ac pacis*. Le relazioni internazionali sono state dal '500-'600 fino al 1989, con varianti sicuramente importanti ma che non intaccavano la struttura essenziale, condizionate dal soggetto principale, protagonista della politica della modernità, cioè lo Stato sovrano, che opera sovraneamente all'interno di un territorio definito.

Erosione della sovranità significa che, essendosi l'economia deterritorializzata, i singoli Stati sovrani non hanno più la capacità di controllare i flussi economici. L'erosione della sovranità non significa che la sovranità non c'è più ma indica che abbiamo un declino progressivo della capacità dei singoli Stati nazione territoriali di operare un controllo sull'economia. L'erosione si produce da due versanti: dall'alto, con i processi che si determinano sulla base di un capitale finanziario ormai globalizzato, e anche dal basso, con le spinte autonomistiche che in sé sono impresse soprattutto dalle politiche locali e regionali.

In conseguenza di questo doppio fronte dell'erosione, noi abbiamo un effetto ottico curioso: lo Stato ci appare al tempo stesso troppo piccolo e troppo grande; lo Stato nell'epoca globale contemporanea è troppo piccolo per poter far fronte alle

sfide dell'economia globale perché non ce la fa a controllare quanto accade nel mercato globale, e troppo grande per poter controllare le spinte che si producono all'interno delle autonomie locali.

Allora, se questi sono i caratteri nuovi della globalizzazione, abbiamo un dato strutturale importante: la globalizzazione è non soltanto una nuova dimensione della velocità dell'innovazione nel mondo contemporaneo in virtù delle nuove tecnologie informatiche-telematiche, ma la globalizzazione è anche un processo di deterritorializzazione che emargina sempre più lo Stato dalle decisioni più importanti, che non possono più essere assunte dai singoli Stati.

Qui è il punto fondamentale: significa questo che abbiamo una nuova dimensione globale della sovranità? La risposta di Hurt e Negri è che sì, abbiamo una nuova dimensione della sovranità globale che loro chiamano l'"Impero". La mia risposta invece è che no, non abbiamo una nuova dimensione della sovranità globale ed è proprio questo che oggi crea tutta una serie di conflitti, di vuoti – di ordine politico-istituzionale – e di situazioni di acuta ingovernabilità. Secondo Hurt e Negri la sovranità globale non coincide con gli Stati Uniti: guai, dicono loro, a confondere l'Impero con l'Imperialismo; l'Impero non è l'Imperialismo americano né quello di cui parla un certo estremismo vetero-marxista o vetero-leninista: l'Impero è una nuova struttura reticolare all'interno della quale abbiamo fundamentalmente tre centri di potere. Un centro di potere militare, un po' come nella costituzione mista di Polibio – fatta cioè della sintesi delle tre forme di governo: monarchia, aristocrazia e democrazia: il principio monarchico sarebbe dato dal potere militare dagli Stati Uniti, cioè essi funzionano nell'Impero solo come erogazione di forza militare, sono l'unico esercito in grado di svolgere una funzione di polizia globale. Quindi, principio militare uguale potere militare uguale Pentagono. Non vuol dire che con questo gli Americani hanno monopolizzato la forza dell'Impero; devono fare i conti con il principio aristocratico che è dato dall'aristocrazia della finanza mondiale. Quest'ultima non è affatto una aristocrazia solo occidentale: è americana, europea, brasiliana, asiatica, araba, ecc. In ultimo, il principio democratico sarebbero tutte le associazioni non governative che si configurerebbero come i moderni tribuni della plebe. Ciò nonostante, Hurt e Negri ritengono che questa sorta di struttura tripartita dell'Impero determini una nuova dimensione globale della sovranità.

Ecco, io credo che questa tesi sia falsa. E' falsa nel senso che prende a mio avviso troppo alla lettera l'idea che viene da alcuni autori francesi postmoderni – da Foucault a Deleuze – l'idea cioè del potere come potere reticolare. Solo che Foucault e Deleuze erano dei critici radicali del concetto di sovranità, cioè ritenevano per l'appunto che la struttura reticolare del potere non fosse conciliabile con l'idea moderna di sovranità. E' proprio su questo punto che verte la mia critica ad Hurt e Negri: perché la struttura del mondo globale è una struttura a rete, come internet, non è più raffigurabile sulla base del modello centro-periferia: nel mondo globale reticolare non ci sono più centri o per lo meno i centri ruotano, il centro può essere in un determinato momento l'Europa, la California, il Sud Est asiatico, può essere magari tra dieci anni l'economia di San Paolo e via dicendo. Quindi i centri ruotano: e la periferia? Quella che ci appariva periferia potrebbe avere un ruolo centrale

domani o dopodomani. Dunque, proprio questa struttura reticolare non più rappresentabile sulla base del paradigma centro-periferia, porta alla conclusione che non esiste una nuova sovranità; anzi, ciò che caratterizza il mondo globalizzato è la fine della sovranità, la graduale estinzione di ogni sovranità.

Dobbiamo cercare di ridefinire l'ordine globale non avendo più a modello lo Stato moderno, con il suo correlato giuridico, cioè il concetto di sovranità. Dobbiamo cercare di ridefinire l'idea di ordine globale in un senso multidimensionale, multipolare, come un composto di poteri che stanno fra loro in equilibrio e che si limitano a vicenda.

Questa è la mia tesi: oggi noi viviamo nel mondo globale in una sorta di tempo sospeso, tra il "non più" del vecchio ordine internazionale, interstatale e il "non ancora" del nuovo ordine che fatica a delinarsi. In questo interludio, in questo intermezzo, in questa sorta di interregno tra un vecchio ordine non più proponibile e un nuovo ordine che non c'è ancora si inseriscono dei conflitti.

E' qui che si inserisce la strategia del terrore globale di Bin Laden, è qui che si inserisce il conflitto mediorientale, è qui magari che si inserirà domani – punto importante – quello che io ritengo il problema del futuro prossimo venturo: la variabile cinese della globalizzazione, cioè una determinazione della globalizzazione in un senso culturalmente opposto a quello occidentale. Già si scorge nel dibattito che si ha in filosofia sul rapporto tra filosofia occidentale e culture orientali, nel dibattito su democrazia e valori asiatici, e si scorge questa sfida del futuro nella battuta che il Presidente della Cina popolare ha fatto a George Bush Jr. in occasione della sua visita in Cina: "non preoccupatevi voi americani, il nostro modello di società è già chiaro e la formula è la seguente: New York più i valori asiatici". Cosa significano i valori asiatici? Significa prevalenza dei diritti collettivi rispetto ai diritti individuali, badate bene, i diritti dell'individuo vengono dopo i diritti del collettivo; all'autoaffermazione individuale, al principio moderno occidentale della libertà di scelta si sostituisce l'armonia fra le generazioni, si sostituisce quindi il rapporto tra giovani e anziani, quasi secondo una logica di successione paternalistica. All'idea della produttività occidentale fondata sulla carriera individuale si sostituisce l'idea asiatica orientale di produttività fondata sugli obiettivi del gruppo, che può essere la famiglia, l'azienda, la comunità o può essere lo Stato. E' una sfida culturale di grossa portata perché è radicata in una cultura più antica della nostra, che ha nel suo codice genetico una straordinaria capacità di assorbire la tecnica occidentale, di innovarla, di padroneggiarla e di dar luogo quindi a un sistema economico altrettanto produttivo del nostro.

La sfida quindi è questa: noi asiatici vogliamo mettere su una società produttiva come quella occidentale, moderna come quella occidentale, ma fondata su valori diversi e in realtà antitetici rispetto a quelli occidentali.

Io credo che la sfida del futuro sarà rappresentata da questa variabile cinese, nel mondo che voi dovrete vivere, ma io ritengo che tutto questo si possa comprendere soltanto alla luce di una idea della globalizzazione non semplice, in grado di tenere insieme i due momenti dell'uniformazione economica e tecnica e della differenziazione culturale.

Troppo a lungo, credo, noi occidentali ci siamo illusi che l'uniformazione economica determinasse anche una omologazione culturale, ci siamo illusi che la "mcdonaldizzazione" producesse in qualche modo forme di comportamento standardizzato e invece ora vediamo che le altre culture sono disposte ad assorbire l'economia, la logica di mercato e la tecnica dell'occidente, ma nel momento in cui le hanno assorbite le declinano in una direzione culturalmente ed eticamente molto diversa dalla nostra.

Si apre così una prospettiva di confronto tra culture che credo sia destinata a segnare il nostro futuro, soprattutto il vostro futuro.

Credo che dobbiamo iniziare da qui a riflettere sui limiti dell'universalismo occidentale e sul modo più opportuno di definirlo.