

Eligio Resta

Il pensiero della politica

The Thought of Politics

Abstract: The relationships between politics and technology are today very complex. According to E. Bloch we can speak about a “discontinuos continuity”. Technology was able to change sense, perceptions and attitudes of political action only where political systems are reduced to searching consensus by governments (may be the post-politics).

In the contemporary systems political action is stressed to make relevants political items, indipendently from the real consistency of deliberation (the lack of democracy).

In such a way technology becomes the “essence” of politics. But the public sphere is not only linked with simple relevance of themes. So we need to turn to a deeper, classic, political thought.

Keywords: Politics, Technology, Relevance of Themes, Public Sphere.

1. Tra speranza e disperazione

Il testo introduttivo di Bruno Montanari, *La politica al tempo dei Robot*, è ricco di spunti e riflessioni teoriche che ci provocano a una discussione aperta su molte questioni rilevanti del nostro tempo.

Il sottotitolo riprende la grande questione posta da Ernst Bloch, relativa al “principio speranza”. Mi sembra questa la prospettiva centrale dentro la quale si articolano le dense pagine di Montanari; la formula interrogativa apre un orizzonte di senso sicuramente rilevante. La condizione umana, lontana dai livelli di dignità raccontati, è la cornice di riferimento dentro la quale ragionare.

Il racconto non è certamente secondario perché mostra una forbice evidente tra quello che si dice e quello che si fa, tra realtà e racconto.

Era stato Adorno a dire che “dove c’è mendicante c’è mito”, a revocare qualsiasi autopresentazione dell’umanità del potere. Il tema allora è la speranza per una condizione umana migliore, ma anche la possibile disperazione per quello che non si realizza.

In un noto frammento del 1804, coevo de *La Costituzione della Germania*, Hegel ne aveva anticipato tutte le questioni teoriche contrapponendo le “determinatezze della vita” (vincoli, limiti, legami) a un “anelito per una vita migliore”. Aveva parlato di una “contraddizione sempre crescente” tra i due aspetti della speranza e della disperazione; del resto Bloch, si sa, è uno degli studiosi più raffinati di Hegel.

È noto che il frammento sonda tanto il senso delle determinatezze che, come un fardello, la vita ci riserva, quanto l'investimento per un cambiamento radicale. La contraddizione, allora come oggi, si presenta come sospensione tra la diversità della vita immaginata e l'impossibilità di raggiungerla; tema attualissimo questo che pone la condizione del soggetto moderno nella consapevolezza che "tutto potrebbe essere diverso, ma si può fare poco o nulla perché lo sia", data la tirannia delle determinatezze della vita.

Il frammento, di rara bellezza, è appunto, incompiuto, sospeso, interrotto. Forse non per caso esso termina con un *oder*, un oppure, un suggerimento per altre possibilità, magari escluse ma non eliminate. La cornice descritta oscilla, dunque, tra un "principio speranza" e un "principio disperazione".

Montanari parla di "condizione umana" ponendo il tema in una cornice antropologica (quasi alla Gehlen) e ne vede un'immediata ricaduta in quel pezzo di mondo che la rappresenta: la politica in cui speranze e disperazioni si alternano e si combinano indissolubilmente. Vi è soprattutto, in tale odierna condizione, una scissione sempre più marcata tra i "bisogni" veri rivolti alla politica e l'offerta, malinconica, che i sistemi sanno approntare. Il senso di tale condizione appare allora "disperante"; la ragione sta tutta nella separazione, molto spinta, tra la vita e gli strumenti della politica.

Le implicazioni del discorso di Montanari sono ovviamente tante. Ne affronteremo soltanto alcune. Il punto su cui il tema torna spesso è quello della precarizzazione della vita e la perdita di orizzonte delle aspettative (le determinatezze) a fronte di scelte collettive che la politica non trova, chiudendosi in giochi di auto legittimazione discutibili. Il risultato è la messa in discussione, vera o immaginata, di tutte le grandi categorie con cui la democrazia moderna si era confrontata. In particolare la questione riguarda la rappresentanza e la sovranità che costituiscono lo scheletro delle democrazie occidentali. Il tempo che viviamo, dice Montanari, è quello che vede la crisi dell'effettività politica delle democrazie rappresentative.

La prima domanda da porre è se tale crisi sia una reale novità o se sia inserita in un solco ormai tracciato. Nota la tesi secondo cui ci sono "promesse mancate" della democrazia contemporanea che riguardano tanto la rappresentanza quanto la sovranità, ma altrettanto nota la tendenza dei sistemi politici complessi a limitarsi a rendere rilevanti i temi piuttosto che deciderli. Si chiama *not decision making process*, che è il contrario della vocazione della politica, compensato da una crescente ridondanza della comunicazione tesa a rendere centrali e rilevanti i temi di discussione, senza poi deciderli. Tale ridondanza oggi appare ipertrofica tanto da diventare la forma crescente della politica; essa è usata per canalizzare i bisogni e per legittimare le scelte. La "mediaticità" ne è soltanto l'aspetto strumentale tendente a legittimare scelte e soggetti; fatta passare per democrazia diretta, ne è soltanto il pallido simulacro senza alcun controllo se non quello mostrato da discutibili quantità di messaggi già predeterminati nei loro contenuti. Dal punto di vista linguistico della comunicazione tutto presuppone un gigantesco "effetto ridondanza" che finisce per esaurire totalmente l'esperienza politica.

2. Effetto ridondanza

Esempio visibile di tale ridondanza è quello concernente il richiamo costante a quel meccanismo di legittimazione costituito dal *popolo*, alla sua sovranità e alla sua rappresentanza. Si sente spesso ripetere, infatti, che la maggioranza gode del consenso di quote enormi di voti, quasi a prefigurare la legittimità della ben nota “tirannia della maggioranza”: il populismo di cui si parla poggia soprattutto su questo.

Se dovessi dare un esempio di questo ridondante “populismo”, citerei il continuo richiamo effettuato all’articolo 1 della Costituzione italiana che ribadisce la sovranità del “popolo”, omettendo la condizione di esercizio prescritta (che la esercita, ribadisce la Costituzione, nelle forme e nei limiti consentiti dalla legge). La sovranità è, allora, *sub lege* e non *praeter legem*, e la sua legittimità è data dai limiti della legge; essa è data non una volta per tutte, ma va dimostrata di volta in volta nell’esercizio quotidiano della democrazia. La rappresentanza popolare indicata si sottrae così ai controlli procedurali invocando investiture “popolari” immaginarie.

La ridondanza investe tanto la fonte di legittimazione (un generico e prepolitico “popolo”) quanto la rappresentanza dei suoi bisogni. Qui la selettività è enorme rivolgendosi a bisogni spesso effetto, a loro volta, di ridondanza (la “pancia”, di cui parla Montanari) e non si sa quanto siano resi rilevanti dalla comunicazione politica.

Un altro aspetto importante affrontato nella nota introduttiva è quello delle tecniche di comunicazione che alterano il senso del tempo e dello spazio, fino a diventare espressione antropologica di un “capitalismo tecnologico” lontanissimo dal “capitalismo della sapienza” che si era affacciato alcuni decenni fa. La politica ovviamente ci è arrivata dopo, ma ci è arrivata anch’essa alterando, si diceva, il meccanismo della comunicazione politica. L’intelligenza artificiale lancia allora nuove sfide ma crea nuovi problemi. Su questo bisogna essere radicali. Il problema non è la tecnologia che come ogni altra *tèchne* è ambivalente; è *pharmakon* che cura e ammalà nello stesso tempo; la tecnica che ci cura è la stessa (non un’altra) che ci ammalà. Come il fuoco di Prometeo che riscalda e brucia nello stesso istante. Dipende dal modo in cui essa è usata. Serve a reperire informazioni ma anche a distorcerle, a assolutizzarle ma nello stesso tempo a relativizzarle; serve a costruire consensi ma anche dissensi. Fa guadagnare tempo ma nello stesso momento lo fa perdere. Il problema nasce quando esso diventa l’unica dimensione del linguaggio: il tempo della tecnologia risponde soltanto a sé stesso. Deve produrre costanti accelerazioni omettendo i tempi della riflessione. La politica costituisce questo gioco malinconico (nichilistico?) in cui non abbiamo tempo: la decisione, allora, quando c’è, appare come il risultato della fretta. Non v’è spazio per un *trade off*. Tempo e spazio si divaricano per l’uso che si fa della tecnologia, assolutizzandone la portata e, così, lasciandosi governare da essa in maniera strumentale e subalterna.

3. Post-pensiero

Fa bene, allora, Bruno Montanari a interrogarsi sul senso dell’intelligenza artificiale. La domanda che si pone è cosa accada all’intelligenza a fronte dell’assenza

di riflessione e riflessività. Su questo la politica è sicuramente in trincea ma è anche in buona compagnia. L'alternativa che Montanari pone è tra il *pensare* e il *far pensare*; nel "post-pensiero" non v'è spazio per la crescita della riflessione soprattutto collettiva, rivolta a produrre consapevolezza del proprio stare insieme di una comunità (che, peraltro, vede il declino dei propri "soggetti") e che deperisce in moltitudine frammentata.

La categoria del *post-pensiero* (come quella di post-politica, post-democrazia) è certamente utile e interessante; va forse fatta una piccola digressione. C'è forse una certa accelerazione nel tempo presente ma la questione è più radicale. L'alternativa posta da sempre nel pensiero occidentale tra pensare e far pensare deve esser fatta rientrare in una più risalente; essa coinvolge le origini del pensiero occidentale che nasce, appunto, col *pensare* e dimentica del tutto l'*essere pensosi*. Il pensare, in fondo, è stato da sempre l'anima e il corpo della tecnica rivolta a risolvere problemi; esattamente come la tecnica che è costretta a risolvere i problemi creati dalla loro risoluzione. Si tratta di una sorta di fatica di Sisifo in cui s'insegue sempre qualcosa e, alla fine, ci si consegna all'inermità perenne perdendo soltanto tempo.

A raccontarlo non sono né le scienze sociali né le neuroscienze; è, invece, ancora una volta il *mito*; quello che con la sua onomatopea raccontava di discorsi, appunto, muti.

4. *Epimythion*

È da sempre oggetto di affanno e d'inquietudine comprendere cosa abbia spinto i sistemi sociali, con forme e procedimenti diversi, a dare corpo a una complessa elaborazione mitica. Il mito che apparentemente il moderno ha misconosciuto e per il quale misconoscimento le analisi sono altrettanto intense e preoccupate, è un enorme sistema di sapere che si snoda per tempi e spazi sconfinati. Perché e come il mito si ponga come produzione culturale è domanda che si ripresenta sempre; ogni volta impone uno sguardo su quale problema le società avvertano e tentino di risolvere quando raccontano per sé storie mitiche; e storie mitiche vuol dire storia attraverso i miti, miti della storia, storia dei miti, miti attraverso la storia e miti attraverso la loro storia. Contenitore e contenuto, racconto e modo di raccontare, il mito contiene dentro di sé accenni di verità e di rappresentazioni che la sua radice tradisce fino in fondo.

C'è un raccontare complice dell'esser "muti"; c'è un palesare attraverso il mormorio che fanno della rivelazione un rimettere il velo attraverso lo stesso racconto: le risposte del mito sono possibili e impossibili, piuttosto che vere e false, ci ricorda H. Blumenberg (*Elaborazione del mito*, Bologna, 1991); si articolano in uno spazio mobile tra le esperienze sedimentate e le aspettative che ogni sistema sociale elabora dentro i suoi orizzonti. Rilevante è il gioco delle domande che l'elaborazione mitica pone, piuttosto che la gravidanza delle sue risposte. L'in-trasparenza su cui scava e di cui delimita semplicemente i contorni non è sostituita da certezze stabili, ma dalla stabilità dell'incertezza: gli accenni riducono lo spazio delle possibilità. In questo senso il mito è la principale pratica di auto-osservazione che i sistemi sociali

hanno prodotto. L'angoscia che deriva dall'impossibilità di far luce sull'origine della tecnica può essere ridotta, ad esempio, se si riconosce la relativa opacità. Il racconto accenna, riduce l'inconoscibilità riaffermandola fino in fondo: fa ripartire come tutte le logiche di auto-regolazione che fermano la macchina e poi la fanno ripartire (*stop and go*). La grande sapienza del mito si mostra nella possibilità di dar spiegazioni dell'origine e del senso della tecnica che reimmettano tutte le alternative pensabili: così il furto prometeico del fuoco si colloca dentro un gioco che si apre al rapporto tra uomo e dio, tra natura e manipolabilità, tra confine e sconfinamento, tra limite e delirio. Che Prometeo racconti e lasci raccontare dell'origine della tecnica riapre le possibilità piuttosto che chiuderle: da quel momento un nome circoscriverà un argomento e ogni *epimythion* porterà ridondanza e butterà nuova luce. Che la tecnica sia dono avvelenato, che partecipi di un crimine, che sia *ybris* e che per questo invochi saggezza dei limiti, che sia conquista eroica o logica di sopravvivenza contro spoliazioni, che sia giusta o ingiusta, sono *epimythia* che si aggiungono e che possono partire soltanto quando il racconto mitico si è già sedimentato: auto-osservazione dunque, quella del mito, che i sistemi si impongono, si diceva, tutte le volte che essi percepiscano qualche problema come rilevante per l'auto-descrizione. La sapienza del mito sta dunque nella capacità di far domande precise, di dare argomenti e nomi ai problemi; e si sa che dar nomi identifica e classifica, dà confini attraverso posizionamenti definitivi.

La risposta del mito sospende, lascia pensosi gli interlocutori, lascia da pensare perché non impegna verso soluzioni definitive di verità: il mito non obbliga a risposte e in questo senso non "pensa" se per pensiero si intende la via più breve per giungere dalla posizione di un problema alle sue immediate soluzioni. Lavora attraverso esitazioni e non attraverso la risoluta arroganza della risposta che si fa seguire. L'effetto di *pensosità* (*Nachdenklichkeit*) che il racconto mitico produce opera con un codice differente dal logocentrismo del pensare: pensare ed essere pensosi hanno distanze incolmabili tra di loro come sono esattamente distanti l'essere uomini e l'aver umanità. Che abbiano origini comuni il pensare e la pensosità e che poi i sistemi sociali abbiano imposto loro cammini divaricati è una storia che proprio il mito e le sue epifanie ci possono raccontare. Hans Blumenberg ha avuto il merito di ricordarcelo e non è un caso che sia stato Blumenberg, studioso di quella singolare elaborazione (*Arbeit*) che i sistemi sociali hanno prodotto attraverso il mito e sul mito (*am Mythos*).

5. Pensosità

In occasione del premio di prosa "Sigmund Freud" nel 1980 H. Blumenberg pronuncia un discorso di ringraziamento dal titolo *Nachdenklichkeit* (trad.it. *Pensosità*, Reggio Emilia, 1981). Esso è dedicato al tema, per nulla accademico, della pensosità ed è rilevante notare come tracci, in brevi battute e senza propositi espliciti, il programma inteso di lavoro che seguirà sul mito: tra mito e pensosità corre un nesso inscindibile.

Diversamente dalle macchine banali che producono immediatezza di risposte a impellenze di stimoli, le culture umane hanno generato spazi di esitazione e di rielaborazione del sé che hanno favorito l'esperienza di libertà dallo scopo e di "sospensione" dell'economia. L'esitazione carica di rischi tra l'attaccare o il fuggire di fronte a una minaccia, dice Blumenberg, riprendendo una notazione di Elias Canetti, indica la consapevolezza di una rinuncia alle soluzioni brevi e in questo spazio di auto-osservazione si affaccia una libertà dalla schiavitù della funzione.

Contro ogni riduzione all'imperativo della funzione (Marshall Sahlins) Blumenberg ridà spazio alla sottrazione dalla cogenza delle utilità: accanto alla ricerca delle scelte, la perplessità, il rinvio, l'esitazione hanno valore di vita. Il profitto di piacere che si innesta sul "divagare", ad esempio sul divagare dello spazio del barocco, non è soltanto diseconomia ma è un'altra forma di ricchezza che si misura sulla libertà dalla strategia tirannica dello scopo. Il "divagare" connesso all'esitazione fa aumentare le possibilità proprio mentre fa perdere i vantaggi della contingenza. Persino la filosofia ha superato ogni dubbio e ha tradito la iniziale pensosità per fornire risposte: quello della nostra cultura occidentale è un mondo di pensatori che ha tradito la sua libertà dallo scopo e se ne è consegnata inerme condannandosi ad inseguirne le "tecniche". Pensa ma non ha più la libertà dell'essere pensosa. Non si tratta di reclamare purezze delle origini attraverso nostalgici ritorni; si tratta invece di riportare alla memoria un gioco complesso di oblii, per cui contano soltanto il pensare – e il pensare sul pensiero – che accelerano la competenza tecnica e fanno perdere l'idea delle altre possibilità.

La pensosità, è questo il punto, è il prodotto e insieme lo statuto di un racconto, di cui la favola è il modello più consolidato. L'esempio che fa Blumenberg è significativo perché riproduce la metafora di questa civiltà che ha trasferito nella potenza della tecnica tutta la capacità del suo pensiero riducendo la sospensione del mito all'unica religione. La favola riportata ancora una volta è quella del vecchio e della morte; e raccontare ancora una volta è quanto i bambini (infanzia è sospensione della parola, come nel mito) chiedono ai loro adulti elaborando un tempo che interrompe tutte le economie e tutte le cronologie.

La storia è nota: un vecchio carico di legna sulle spalle si incammina per una salita, quando avverte che non ce la fa più. Si ferma, depone in terra il fardello di legna, e chiama la morte. Questa gli si presenta e gli chiede perché lui l'abbia chiamata. La risposta è semplice: "affinché tu mi aiuti a rimettere il fardello sulle spalle!". La storia, breve, lascia pensosi della stessa pensosità che sospende la morte; la pone in uno spazio d'indefinitezza che la ritarda e la neutralizza, ma proprio grazie alla sua semplicità. Così la favola rende pensosi e non smette di raccontare anche quando si è smesso di raccontarla. Lascia pensosi ed è questa pensosità che inganna la morte; non la inganna più quando si pone fine alla storia chiudendone il cerchio attraverso l'arrogante operazione dell'attribuirne una morale. La morale della favola la chiude e fa voltar pagina; aiuta a pensare l'*epimythion*, ma solleva dal pensare. Altri lo fanno per noi; la conoscenza cumula pensieri, si sposta e va avanti. Può essere dimenticata a favore di altri pensieri che con la loro "morale" aiuteranno a risolvere altri problemi, perché ogni favola e ogni racconto insegnano, "servono" a qualcosa. In questo senso il pensiero è servo mentre la pensosità

che esita e divaga è libera. La morale e il suo modo di pensare interrompono la pensosità e immettono nella strada senza ritorno di pensieri da memorizzare in qualche scrittura e da sostituire con qualche altro *novissimum* che invocherà altre soluzioni. Il tempo del pensiero si dissipa in una continuità infinita di sostituzioni che illudono sull'assenza dei limiti del pensiero. La pensosità della favola libera da ogni morale, distoglie dall'imperativo del pensare, che guadagna tempo perdendolo. La pensosità smette di confidare nelle risposte e instaura un gioco in cui si perde tempo, forse per guadagnarlo. Chi si ripieghi sulla comunicazione politica oggi e sui tempi della tecnica si accorgerà come la favola del vecchio e della morte induca una pensosità salutare.

La favola partecipa fino in fondo del gioco del mito perché si limita a un racconto muto perché privo di risposte. Il mito che fa domande viene costantemente tradito dalle risposte certe che gli si offrono; e la perfetta similarità della conoscenza scientifica rispetto al mito è semplicemente una ridondanza tautologica. Il mito che sospende e che lascia pensosi è lo stesso sistema sociale che comincia a porsi domande sulla propria in-trasparenza: da quel momento l'interpretazione del mito innesta risposte, vere certamente quanto parziali, ma che implicano una strada di non ritorno. Dare spiegazioni del mito e attraverso il mito, delude, ma è l'unico esito che ad esso è stato attribuito. Il pensiero parte dal risolvere i problemi e a questo imperativo si consegna inerte, esattamente come la morale della favola e l'*epimythion* del mito. Sospende e tradisce la pensosità e comincia, senza mai finire, con l'illusione di risolvere problemi; dove la tecnica del mito diventa il mito della tecnica, ma mentre la pensosità fa cambiare tutto, il pensare lascia le cose come stanno. E lo fa continuando a riadeguarsi risolvendo i problemi. Questo è l'universo della tecnica che non lascia tempo al divagare e che, per farlo, deve lasciar deperire la pensosità; destino della nostra civiltà è l'oblio della pensosità, ma se da qualche parte, specialmente nella riflessione politica, ce ne ricordassimo, concederemmo meno alla ridondanza vacua e inutile dei "racconti" retorici. Forse lì c'è spazio per un primo possibile cambiamento.

