

STUDI URBINATI/B4

ECONOMIA

SOCIOLOGIA

Ad occidente dell'oriente: concetti prospettici e autodescrizione della società

di Elena Esposito

In senso puramente formale, la nozione di occidente è una nozione vuota. L'occidente, di per sé, non è altro che una localizzazione spaziale, caratterizzata tra l'altro dal fatto di dipendere dal riferimento ad una data prospettiva: non c'è l'occidente in quanto tale, ma ciò che è occidentale dal punto di vista di un oriente che si rivolge ad esso. E per l'oriente in questione, ovviamente, vale lo stesso. L'occidente, cioè, è a occidente di un oriente che è tale solo per l'occidente. In quanto mera contrapposizione di prospettive, quindi, la distinzione occidente/oriente non contiene altro che la negazione reciproca dei due lati: la qualifica di occidente non implica nessun ulteriore contenuto se non la negazione dell'oriente e viceversa, fermo restando che lo stesso occidente è a oriente di una collocazione spaziale differente. La cosa curiosa, peraltro, è che un concetto con queste caratteristiche di non-autosufficienza e di circolarità sia stato assunto come formula di auto-descrizione di un'intera società, la cosiddetta società occidentale, e funzioni a quanto pare in modo informativo: caratterizzare qualcosa o qualcuno come occidentale non sembra una connotazione vuota, e non richiede che venga specificato da quale prospettiva si sta parlando.

Dal punto di vista della teoria della società, la questione interessante è chiedersi da che cosa dipende il fatto che a partire da un dato momento storico la nostra formazione sociale ha adottato una forma di auto-descrizione prospettica e priva di contenuti autonomi: ogni riferimento a modi differenti di vita sociale,

* *Presentato dall'Istituto di Sociologia.*

di religione, di cultura o altro deve essere sovrapposto in un secondo tempo alla distinzione di base. Quando è stata adottata una forma con tali peculiarità? A quali caratteristiche della società nel suo complesso deve essere ricondotta? Che tipo di vincoli pone la forma di auto-descrizione sul modo in cui viene utilizzata? In altri termini: che cosa è compatibile e che cosa è incompatibile con l'adozione di una nozione prospettica come quella di occidente? Dalla risposta a questi interrogativi dipende tra l'altro il modo in cui viene valutato l'uso corrente della nozione.

Nel corso di questo scritto tenterò di formulare una proposta in merito. Prenderò in esame in primo luogo differenti forme di autodescrizione che si sono succedute nel corso dell'evoluzione socio-culturale, dal punto di vista del modo in cui viene presa in considerazione la prospettiva di quello che di volta in volta è l'«altro» (1). A partire dall'ipotesi di una correlazione tra la struttura di una data società e la sua semantica, delineerò le caratteristiche della formazione sociale corrispondente all'adozione di nozioni circolari e prospettiche (2), e verificherò la corrispondenza tra il passaggio a tale struttura sociale e la «carriera» del concetto di occidente (3). Mi rivolgerò poi al dibattito sull'«orientalismo» e alle critiche che vengono rivolte all'impostazione corrente, per presentare infine la posizioni che si ricavano in merito a tali questioni dalla cosiddetta «teoria dell'osservazione», e i suggerimenti che ne discendono per quel che riguarda l'uso della nozione di occidente (4).

1.

Nel corso dell'evoluzione socio-culturale, le varie formazioni sociali hanno utilizzato differenti coppie di concetti allo scopo di descrivere la contrapposizione tra ciò che è esterno e ciò che è interno, tra gli appartenenti alla società e gli «altri». Descrivendo ciò che è esterno, tali concetti servivano nello stesso tempo a fornire un'auto-descrizione della società in questione. Secondo Reinhart Koselleck, le diverse coppie di «concetti opposti» (*Gegenbegriffe*) sono caratterizzate dal fatto di presentare una struttura asimmetrica: le descrizioni non sono reversibili, nel senso che il modo in cui dall'interno si descrive l'altro non coincide con

il modo in cui tale altro descrive se stesso. Diversamente che nel caso di distinzioni come donne/uomini o città/campagna, cioè, si tratta di attribuzioni che dai due lati dell'opposizione sono «contrarie in modo ineguale»¹. Pur mantenendo questa struttura di fondo, si possono però individuare più modi di negare il lato opposto, ai quali corrispondono differenti «strutture argomentative» e modi differenti di rapportarsi con l'esterno. Ad esse corrisponde in particolare il modo in cui all'interno della prospettiva di partenza viene posta la prospettiva opposta.

Si possono individuare tre forme di base che forniscono il modello per le diverse coppie di concetti opposti. Storicamente si sono presentate in successione, e pur se in una data formazione si possono trovare contemporaneamente più *Gegenbegriffe*, l'ordine di comparsa non è reversibile. Il modo di osservazione diventa infatti più complesso nel passaggio da una forma all'altra, e richiede una molteplicità di presupposti.

La prima distinzione seguiva il modello *elleni/barbari*, a partire ovviamente dal lato degli elleni. La negazione, in questo caso, era netta e tutt'altro che formale: il barbaro è non-greco in primo luogo poiché non ha alcun punto di contatto con i greci, ed è oggetto di negazione in secondo luogo poiché viene caricato di connotazioni svalutative. I barbari, cioè, venivano ritenuti assolutamente diversi dagli elleni, e tale diversità veniva ricondotta ad un fondamento naturale: si trattava di un'altra specie, e la questione di assumere la prospettiva della controparte non si poneva nemmeno². Anzi, un contatto tra elleni e barbari equivaleva ad una contaminazione per i primi, dal momento che i barbari venivano considerati 'per natura' pigri, vigliacchi, crudeli, ecc. All'interno di questa opposizione, la negazione assume le caratteristiche di un vero rapporto di esclusione: ciò che sta da un lato non sta né potrà mai stare dall'altro lato, e con questo si chiude la questione. La nettezza dell'esclusione è legata anche al fatto che si basa sulla separazione spaziale dei due gruppi e sul riferimento ad una determinata porzione di territorio³: e lo

¹ Cfr. R. Koselleck, *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1979, pp. 211-259.

² Platone, *Menesseno*, 245.

³ Cfr. R. Koselleck, *op. cit.*, p. 218.

spazio, come osserva Georg Simmel, presenta l'esclusività come prima caratteristica⁴. Ciò che è in un luogo nello spazio non può essere nello stesso tempo altrove: ciò che si trova da un lato di una distinzione non può essere nello stesso tempo dal lato opposto.

La nettezza del rapporto di esclusione si attenua quando si passa al successivo modello di distinzione, che introduce la dimensione temporale. La contrapposizione *cristiani/pagani*, infatti, si proietta in una prospettiva escatologica che consente di superare l'opposizione. La negazione rimane netta: il cristiano non è pagano e viceversa, e su questo non sono ammessi dubbi, come non è ammesso il dubbio su quale sia la posizione corretta. In prospettiva temporale, però, il pagano è non-ancora-cristiano: la discriminante è la giusta fede, accessibile in via di principio anche al pagano, che convertendosi può passare dall'altro lato della distinzione. Anche il cristiano, peraltro, diventando eretico può perdere la sua qualifica di cristiano. L'entrata in gioco della dimensione temporale comporta una maggiore dinamicità dell'opposizione, e con essa un avvicinamento almeno potenziale tra i due lati: se il pagano può diventare anch'esso cristiano, la sua prospettiva non è separata 'per natura' da quella del cristiano. Non si tratta di due specie differenti, ma di differenze di prospettiva dovute alla possibilità o meno di assumere la posizione giusta. L'alterità, in questa opposizione, è meno assoluta: lo sviluppo di figure come quella dell'eroe pagano, che combatte con valore per la propria causa, segnala che diventa concepibile adottare una prospettiva differente, per quanto indiscutibilmente sbagliata. A partire dal proprio punto di vista si inizia a riconoscere la possibilità di altri punti di vista, anche se il quadro rimane normativo. Pluralità di prospettive non vuol dire ancora pluralità di criteri di riferimento: è dato per scontato che la posizione giusta sia quella del cristiano. Esistono però diversi gradi di correttezza (e scorrettezza): come nel caso dei saggi nati prima dell'avvento di Cristo, così pure alcuni pagani presentano

⁴ G. Simmel, *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità 1989, pp. 525 sgg. Ad esempio «C'è soltanto un unico spazio generale, di cui tutti gli spazi particolari costituiscono pezzi, e così ogni parte di spazio ha una specie di unicità per la quale non esiste praticamente analogia», p. 525.

un comportamento lodevole, e si può assumere la loro prospettiva. L'altro, in qualche forma, diventa un Alter Ego che osserva lo stesso mondo in modo differente, e la distinzione usata per l'autodescrizione viene articolata in modo sufficientemente complesso per tenerne conto. Implicitamente, ad esempio, si ammette che lo stesso cristiano appaia un pagano dalla prospettiva del pagano. Ma il cristiano ha ragione, e questa certezza costituisce il riferimento univoco che impedisce la frammentazione in più prospettive parimenti legittime. E l'altro, di conseguenza, rimane fondamentalmente diverso.

La struttura delle distinzioni adottate per l'autodescrizione cambia ancora una volta, ed in modo radicale, quando nel linguaggio politico viene introdotto un «concetto globale» (*Totalbegriff*) come quello di *umanità* (*Menschheit*). Nel corso del XVIII secolo il riferimento alla nozione di umanità diventa efficace politicamente, e non equivale più ad un neutrale richiamo al *genus humanum* come presupposto implicito di qualsiasi dualismo. Pretese ed ambizioni politiche fanno capo ora ad un insieme di individui che include in via di principio l'intera umanità, ed acquisiscono credibilità e legittimità solo sulla base di questa caratterizzazione non-esclusiva. Qualsiasi distinzione, anzi, deve giustificarsi nei confronti del concetto comprensivo di umanità e ne costituisce comunque, in modo più o meno esplicito, un'articolazione interna. Opposizioni come quella tra *Mensch* e *Unmensch*, oppure tra *Untermensch* e *Übermensch*, quindi, si trovano nella condizione paradossale di utilizzare come presupposto una nozione non escludente per poi escludere alcuni elementi, ed è necessario allora specificare su che base determinati uomini perdono le caratteristiche che consentono di definirli propriamente tali, oppure su che base si introducono dei «livelli di umanità» secondo i quali si classificano i soggetti⁵. La caratteristica di fondo del riferimento all'umanità, una volta introdotto nel lessico politico, comunque, sta nella sua neutralità: «Da un punto di vista qualitativo, 'umanità' non significa nient'altro che 'tutti gli uomini', in cui per definizione non è contenuto nessun criterio di distinzione interno»⁶.

⁵ Cfr. R. Koselleck, *op. cit.*, pp. 244 sgg.

⁶ *Ibid.*, p. 245; traduzione mia: E.E.

La conseguenza del passaggio ad un concetto di questo tipo è in primo luogo la trasformazione nella struttura delle 'opposizioni asimmetriche'. Per avere efficacia politica e per funzionare come autodescrizione di una determinata formazione sociale, una nozione deve essere inquadrata in una distinzione, ed una distinzione presenta due lati che si negano reciprocamente⁷: presenta cioè l'indicazione di qualcosa come non-altro (i greci non sono barbari, i pagani non sono cristiani ecc.). Mentre però nelle opposizioni precedenti l'esclusione era in qualche modo implicita nella descrizione usata, a partire dall'introduzione di «concetti globali» essa rimanda inevitabilmente ad un criterio aggiuntivo, dal quale dipende l'ulteriore qualificazione per cui, all'interno dell'umanità comune a tutti, comunque si discrimina. Ci si chiede allora chi introduce la discriminazione e per quale motivo. È sempre implicito, cioè, il sospetto di ideologia. Tutte le distinzioni che presuppongono un fondamento esterno e non sono reversibili, come appunto la prospettiva dei greci tali per natura o il richiamo dogmatico alla cristianità, diventano allora immediatamente implausibili. Su che base infatti si sostiene che la propria prospettiva è più corretta di quella della controparte, se in fondo quello che conta è la comune qualifica di uomini? Intervengono invece delle formule con una struttura puramente prospettica, in cui la negazione è meramente formale e reversibile, come ad esempio l'opposizione *occidente/oriente*.

L'opposizione, in questo caso, è del tutto 'vuota' e non implica nient'altro che la semplice negazione della controparte: l'occidente è definito come non-oriente e viceversa, mentre dal punto di vista formale non è presupposta una preferenza per una prospettiva o per l'altra. Senza far riferimento a qualificazioni aggiuntive, le caratteristiche dell'occidente non possono essere ricavate né dalla nozione di occidente né da quella di non-occidente, cioè di oriente. Una tale neutralità è necessaria per assicurare plausibilità alla distinzione, e non sorprende quindi che l'autodescrizione della società contemporanea abbia adottato una

⁷ Questo secondo la teoria dell'osservazione, per la quale un sistema può confrontarsi con degli oggetti solo se è in grado di orientarsi ad una distinzione, e da tale distinzione dipende anche ciò che tale sistema può cogliere e ciò che viene escluso. Cfr. H. Von Foester, *Sistemi che osservano*, Roma, Astrolabio 1988; G. Spencer Brown, *Laws of Form*, Londra, Allen & Unwin 1969.

nozione di questo tipo. Il riferimento, in questo caso, non è più ad una caratteristica naturale o ad una prospettiva temporale, quanto piuttosto alla dimensione sociale, caratterizzata da una peculiare flessibilità e polivalenza (e ambiguità): che cosa è occidente e che cosa è oriente dipendono dal riferimento adottato, cioè da chi si prende come osservatore, ed in ogni momento molti osservatori osservano in modo diverso senza che si possa dire a priori quale prospettiva sia quella corretta: la distinzione oriente/occidente, come si è visto, è del tutto neutrale quanto ai contenuti⁸.

In altri termini: una distinzione prospettica non presuppone un punto di vista privilegiato che consenta di osservare nel modo 'giusto', ma costituisce semplicemente un'articolazione del concetto privo di distinzioni al quale si fa riferimento (il concetto di umanità), articolazione necessaria perché si possa avere osservazione ed in questo caso l'autodescrizione della formazione sociale in questione. L'asimmetria, che rimane, si basa su di una fondamentale reversibilità: ciò che per me è occidente non lo è per te, ma la tua qualifica di oriente è altrettanto legittima, e compatibile con la mia prospettiva. L'altro, cioè, non osserva nello stesso modo, ma ciononostante è accettabile come Alter Ego: e ciò influenza i rapporti e le osservazioni reciproche. Il cristiano arrivava ad accettare il fatto che il pagano avesse una propria prospettiva sul mondo, ma tale mondo era e doveva in primo luogo essere univoco, ed inoltre entrambi i punti di vista potevano essere ricondotti all'unica prospettiva corretta: la pluralità di prospettive veniva riassorbita in un ordine ultimo indubitabile. All'interno di un'impostazione prospettica l'osservazione dell'osservazione altrui è molto più complessa: si osserva che l'altro osserva a suo modo, un modo che non si può conoscere e non si può ricondurre ad una prospettiva unificante (quella di chi?). Non si tratta soltanto di ammettere che il pagano ci osserva a sua volta come pagani, ma di riconoscere il fatto che può usare una distinzione completamente diversa. Si osserva quindi

⁸ Ciò non toglie ovviamente, come si vedrà più avanti, che di fatto la contrapposizione tra oriente e occidente venga usata in modo ben più valutativo. La semplice struttura della distinzione, però, non fornisce alcuna indicazione in questo senso, e questo è ciò che la rende utilizzabile.

che l'altro osserva in un modo differente un mondo differente, che rimane in conoscibile ma potrebbe essere il proprio se ci si trovasse nella sua posizione. L'altro, cioè, è un Alter Ego proprio perché non si sa come osserva. E questo, come vedremo, ha notevoli conseguenze sulla forma dell'autodescrizione.

2.

La struttura dell'osservazione cambia in modo radicale con il passaggio a distinzioni di questo tipo, con delle conseguenze che non sempre vengono colte e considerate in pieno. Il modo stesso di impostare il rapporto con l'esterno presuppone infatti l'articolazione contemporanea di più distinzioni, e diventa incompatibile con una serie di posizioni. Prima di analizzare più in dettaglio le caratteristiche e i vincoli di distinzioni di tipo prospettico, però, prenderemo qui in esame i presupposti sociali del passaggio da una forma di distinzione ad una forma differente. Perché e in che momento si passa ad una autodescrizione di questo tipo? Quali sono i presupposti sociali che la richiedono e la rendono praticabile? Ed in che modo sono connessi alle categorie interpretative?

Secondo la teoria di Niklas Luhmann, esiste una correlazione tra la struttura di una determinata società e la sua semantica⁹. Con semantica nell'accezione qui usata¹⁰ si intende il patrimonio di idee e concetti a disposizione della comunicazione, patrimonio che varia con il tempo e con la società di riferimento. In differenti momenti storici ed in differenti contesti, infatti, nella comunicazione si può far ricorso ad una diversa gamma di nozioni aspettandosi di essere compresi, e di essere compresi nel senso che si intendeva: nozioni come quella di barbaro, ad esempio, hanno modificato profondamente il loro significato, e oggi ad esempio non viene più normalmente ritenuto accettabile farvi

⁹ Cfr. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1980, cap. 1.

¹⁰ Nel senso degli studi sulla semantica storico-politica: cfr. O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972.

ricorso per legittimare una guerra di sterminio¹¹. Altri concetti, poi, sono stati introdotti ad un certo punto, e non erano disponibili in precedenza, mentre altri ancora scompaiono. L'ipotesi è che questa variazione nella semantica, e l'estensione della stessa, dipendano dalle condizioni in cui si svolge la comunicazione, le quali influenzano l'estensione dei rimandi possibili. E le condizioni della comunicazione, a loro volta, dipendono dalla «forma di differenziazione primaria» della società, cioè dalla sua struttura.

Ogni società si differenzia al suo interno: riproduce la distinzione sistema/ambiente per distinguere vari sistemi parziali, che sono ambiente l'uno per l'altro. Questa differenziazione può assumere varie forme: può basarsi sulla distinzione tra differenti tribù, analoghe le una alle altre, oppure tra centro e periferia, oppure tra vari strati sociali collocati in una gerarchia. Può infine distinguere diversi sistemi orientati ciascuno ad una funzione specifica (economia, diritto, scienza, politica, educazione ecc.), che si presuppongono reciprocamente ma operano secondo criteri indipendenti¹². In ogni formazione sociale una data forma di differenziazione assume un'importanza primaria, e determina così la struttura della società stessa, pur se forme differenti possono essere presenti in modo subordinato. Tali forme di differenziazione, inoltre, comportano differenti livelli di complessità nella comunicazione e richiedono quindi differenti presupposti. Nell'evoluzione socio-culturale si sono presentate in sequenza una differenziazione segmentaria (tra 'segmenti' della società uguali tra di loro), una stratificata (tra classi o ceti organizzati gerarchicamente) ed una funzionale, che caratterizza la società attuale.

La correlazione tra struttura della società e semantica dipende dal fatto che l'articolazione in sottosistemi determina il modo in cui possono svolgersi le comunicazioni: le comunicazioni tra diversi ceti segue un altro modello rispetto a quella tra funzioni diverse, come ad esempio la politica e la scienza. Ad un ulteriore livello, poi, l'articolazione globale della società si riflette

¹¹ Diversamente che in Platone: cfr. *Menesseno*, 242.

¹² Su questi temi cfr. N. Luhmann-R. De Giorgi, *Teoria della società*, Milano, Angeli 1992.

sull'articolazione interna delle relazioni tra i concetti. Prenderemo in esame questa correlazione per la trasformazione che più ci interessa in relazione alla problematica dell'occidente, cioè il passaggio dalla differenziazione stratificata a quella funzionale.

Nel primo caso è presupposto un ordinamento gerarchico, cioè un'organizzazione unitaria della società a partire da un vertice (il sovrano) verso una base. Finché questo ordinamento viene sanzionato dalla religione, esso rimanda ad un quadro globale del creato, che fa capo a Dio. Esiste cioè un ordine ultimo delle cose, per cui ciascuna ha il suo posto, e tale ordine non dipende dalla prospettiva o dai criteri adottati: è vero e indubitabile, e chi lo mette in questione o si sbaglia o è in cattiva fede. Il non-cristiano, ad esempio, o è un pagano che non ha potuto accedere alla giusta fede, oppure è un eretico. L'organizzazione interna della semantica riflette questa struttura sociale: viene presupposto un ordine concettuale in cui ogni nozione rimanda alle altre secondo linee ben precise, che riflettono in ultima istanza le connessioni tra i referenti corrispondenti. Indagando i rapporti tra i concetti si indaga la struttura del creato e viceversa.

Tornando alla forma di autodescrizione, una società di questo tipo può adottare una formula di tipo esclusivo, con una negazione non solo formale: può descriversi come la comunità dei cristiani in contrapposizione a quella dei pagani, che hanno torto. Il contenuto della negazione viene infatti garantito da un ordine globale che viene presupposto, il quale sta alla base di tutte le distinzioni. Si può supporre che per chiunque, indipendentemente dalla prospettiva di osservazione, la distinzione tra cristiani e pagani sia rilevante e consenta di tracciare una linea di divisione. La cosa cambia in una società differenziata per funzioni, in cui viene a mancare in primo luogo il presupposto di una prospettiva corretta che assicuri l'ordine ultimo delle cose e dei concetti. Ogni sistema di funzione dispone di un proprio punto di vista e di propri criteri, che non valgono necessariamente per gli altri sistemi parziali né sono necessariamente compatibili con i loro riferimenti: per la politica, ad esempio, valgono priorità differenti da quelle che valgono per l'economia, o per il diritto, e manca un'istanza ultima che possa stabilire quali sono definitivamente quelle corrette. E questa istanza non può nemmeno esserci, dal momento che i sistemi operano in modo indi-

pendente¹³ e non esiste un ordinamento di rango che stabilisca quale funzione sia prevalente: il punto non è più una suddivisione sopra/sotto, giusto/sbagliato, ma soltanto la contrapposizione tra prospettive diverse.

Se questa è la forma in cui si articola la comunicazione, per la semantica ne consegue in primo luogo la mancanza di un quadro di riferimento unitario, che si riflette anche nei rapporti tra i concetti: ciò che conta non è tanto tracciare linee di separazione, quanto piuttosto individuare possibili connessioni. Ciò che conta, cioè, è la «capacità di collegamento»¹⁴. L'organizzazione della semantica da gerarchica diventa «eterarchica»¹⁵: articolata contemporaneamente su di una pluralità di gerarchie indipendenti. Per quel che riguarda i rapporti tra prospettive differenti, dal momento che viene a mancare un'istanza ultima, ciò che occorre non è tanto la capacità di mostrare che l'altro ha torto o di ricondurre la sua prospettiva alla propria, ma disporre invece della capacità di tener conto del modo in cui esso vede le cose, pur se rimane diverso e in fondo inaccessibile. Non si tratta quindi di ricondurre l'eterogeneità della prospettive ad un'uniformità, ma di riconoscere l'eterogeneità come tale e cionostante essere in grado di trattarla in modo non arbitrario.

La forma dei *Gegenbegriffe* usati per l'autodescrizione riflette questo tipo di cambiamenti. Gli opposti 'prospettici' come occidente/oriente consentono, proprio grazie alla loro 'vuotezza', di trattare una prospettiva differente senza far ricorso ad alcun contenuto: si lascia tutto lo spazio ad una diversità che non viene ancora determinata. La qualifica di orientale, come si è visto, di per sé non fornisce ancora alcuna informazione sul modo di osservare corrispondente, se non il fatto che si tratta di una prospettiva diversa da quella di partenza: non si conoscono né i criteri usati per l'osservazione né il mondo con cui ci si confronta. Ciononostante si è in grado di farvi riferimento, e questo

¹³ Anche se ovviamente si influenzano reciprocamente: si parla soltanto di indipendenza nei criteri di orientamento, che non esclude in nessun modo l'interdipendenza nelle operazioni concrete.

¹⁴ Cfr. N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1990, pp. 200 sgg., 367 sgg.

¹⁵ Un termine di W.S.McCulloch: cfr. *A Hierarchy of Values Determined by the Topology of Nervous Nets*, in «Bull. Math. Biophys.» 7, 1945, pp. 89-93.

consente nello stesso tempo di far riferimento alla propria prospettiva tenendo conto del fatto che non si tratta né dell'unica prospettiva né di quella giusta, ma semplicemente di quella da cui, di fatto, si prendono le mosse. Tanto è vero che la si indica attraverso un punto di vista estraneo, quello per il quale si è ad occidente. La circolarità che ne consegue sta alla base della fungibilità e apertura delle categorie adottate.

Il riferimento implicito ad un *Totalbegriff* come quello di umanità corrisponde inoltre ad un'ulteriore caratteristica di una differenziazione per funzioni: la sua incompatibilità con confini regionali e l'estensione dei rimandi su scala planetaria. Con l'autonomizzazione dei vari ambiti di funzione, infatti, diventano sempre più implausibili i confini spaziali che separano fra di loro determinate 'porzioni' della società. Comunicazioni e scambi si realizzano senza alcun rispetto per i confini nazionali¹⁶; in campo scientifico, ad esempio, lo stato delle conoscenze dipende dall'avanzamento mondiale delle ricerche e si basa su di un corrispondente reticolo di informazioni. In campo economico, analogamente, la concorrenza delle regioni più distanti del globo ha un chiaro influsso sulle imprese su scala locale, e l'esempio più evidente è quello dei prodotti provenienti dall'estremo oriente¹⁷. Anche la formazione dell'opinione pubblica, che costituisce il referente del sistema politico, implica alcuni temi di rilevanza mondiale, sui quali le discussioni nelle varie nazioni si influenzano reciprocamente. Esempi corrispondenti si possono portare per gli altri sistemi di funzione. Tutto ciò ha portato a parlare di *società mondiale* (*Weltgesellschaft*)¹⁸, sottolineando appunto che per la prima volta non è plausibile stabilire un confine esterno/interno tra ambiti separati geograficamente. La discriminazione, nella forma in cui è ancora necessaria, deve passare per altre strade. L'esclusione, in altri termini, deve ora essere legittimata.

Per quel che riguarda la semantica, prima ancora che le con-

¹⁶ Trattandosi di confini stabiliti politicamente, il fatto che non possano essere vincolanti per altri ambiti di funzione appare una condizione inevitabile.

¹⁷ L'adozione di misure protezionistiche conferma anziché contraddire la tesi dell'estensione mondiale delle interdipendenze. Se così non fosse, infatti, non ci sarebbe bisogno di introdurre nessuna restrizione.

¹⁸ Cfr. N. Luhmann, *Die Weltgesellschaft*, in *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen, Westdeutscher 1975, pp. 51-71.

nessioni e le interdipendenze attuali tra le comunicazioni, è rilevante l'estensione delle possibilità, il fatto cioè che la nuova situazione sociale comporta un orizzonte di rimandi in via di principio illimitato, compreso il rimando a ciò che non si conosce né si può conoscere. Niente infatti può essere escluso, e anche l'altro, che in ogni caso rimane, deve in qualche modo essere tenuto presente. Da questo discendono una serie di esigenze di adeguatezza per i concetti, tra cui anche la necessità di prescindere da tutto ciò che fa riferimento ad un'istanza ultima immutabile, incompatibile con l'apertura a prospettive differenti (e sconosciute). Apertura vuol dire infatti che non si determina ciò che tali prospettive dovranno contenere né il modo in cui lo dovranno trattare: non si stabilisce quindi niente che resti fisso. E anche a questo proposito appare particolarmente adeguata la forma delle opposizioni prospettiche, che consentono come si è visto di proiettare un 'altro' (necessario per disporre di qualche forma di controllo sul procedere delle osservazioni) senza vincolarsi ad alcun contenuto specifico.

Le considerazioni precedenti, che sottolineano le esigenze di adeguatezza dei concetti che rientrano nella semantica della società differenziata per funzioni, mettono in evidenza un punto fondamentale: la mancanza di un'istanza ultima definitiva non comporta la mancanza di ogni criterio di orientamento, e nemmeno l'impossibilità di discriminare tra ciò che 'va bene' e ciò che 'non va bene'. I criteri, al contrario, diventano sempre più precisi e restrittivi. Cambia però il riferimento: anziché il mondo esterno indipendente diventa lo stato stesso della semantica della società in questione. Determinati concetti e determinate impostazioni diventano inadeguati non perché non corrispondono allo stato effettivo delle cose (che in ogni caso è inaccessibile) ma perché non sono compatibili con il livello di riflessività della semantica della società di appartenenza. I criteri, cioè, vanno ricercati nella riflessione della società e non in un ipotetico referente esterno. L'adozione dell'autoriferimento rappresenta un passaggio fondamentale per il trattamento della questione della pluralità di prospettive, e quindi anche del rapporto occidente/oriente. Finché ci si pone il problema di «adottare la prospettiva altrui», infatti, ci si scontra con un'evidente impossibilità: se la si potesse adottare, tale prospettiva non sarebbe più esterna. Il rischio di etnocentrismo e di paternalismo, inoltre, è sempre impli-

citamente presente. La situazione cambia se il problema diventa quello di riflettere sul modo in cui la propria prospettiva di riferimento è in grado di tener conto di prospettive altrui, e il grado di apertura che può assicurare loro¹⁹: se ad esempio osserva il fatto che l'altro osserva come viene osservato, e le conseguenze che ne discendono. Anche quando si tratta degli altri, infatti, tutto ciò di cui si dispone è la propria prospettiva, con il vantaggio però di superare la situazione di stallo tipica del tentativo di trattare internamente ciò che è all'esterno.

3.

Tornando alla tematica dell'occidente, la questione che si pone ora è il suo inserimento nel quadro generale della semantica. Se è vero che la rilevanza dell'opposizione occidente/oriente per la società contemporanea è legata alle caratteristiche della differenziazione funzionale, la 'carriera' del concetto dovrebbe riflettere questa correlazione. Ci si deve attendere ad esempio che l'uso 'prospettico' della contrapposizione tra occidente ed oriente risalga all'incirca al XVII-XVIII secolo, cioè al passaggio da una forma primaria di differenziazione statificata ad una funzionale. Ci si può aspettare inoltre che l'uso del concetto sia sottoposto ad una serie di restrizioni, dipendenti dal suo inserimento in una semantica orientata alla riflessione, per cui (anche senza tener conto esplicitamente delle correlazioni in gioco) viene avvertita l'inadeguatezza di determinati modi di utilizzarlo.

Ed in effetti l'*orientalismo* nel senso di Edward Said²⁰, che corrisponde alla proiezione di una prospettiva esterna ai fini dell'auto-osservazione, viene fatto risalire alla fine del '600, con i primi tentativi di «orientalizzare l'oriente» trasformando una localizzazione geografica in una nozione prospettica. La *Bibliothèque orientale* di Barthelemy D'Herbelot, del 1697, presenta per la prima volta una storia del mondo scritta a partire da fonti

¹⁹ Nei termini della cibernetica di secondo ordine: il problema diventa a quale ordine di osservazione ci si colloca.

²⁰ Cfr. E. W. Said, *Orientalism*, London, Routledge & Kegan 1978.

orientali adottando una prospettiva orientale, e nel 1708 la *History of the Saracens* di Simon Ockley presenta il punto di vista arabo anche a proposito del rapporto con l'occidente, nelle guerre contro Bisanzio e contro la Persia. Si segna così l'inizio dell'interesse dell'occidente per un punto di vista esterno, visto però sempre come analogo di qualche aspetto dell'occidente stesso: il punto centrale delle rappresentazioni dell'oriente, che rimane inalterato nel corso dei secoli, è l'idea che l'oriente non sia in grado di parlare da solo, e sia necessario per l'occidente 'dargli voce', esprimendo ciò che altrimenti non potrebbe apparire esplicitamente.

Questa 'voce', comunque, può essere più o meno articolata e più o meno congruente con la prospettiva occidentale. Nel passaggio dal XVII al XVIII secolo si ha l'inizio di una conoscenza 'scientifica' dell'oriente²¹, dove la scientificità corrisponde al fatto che la prospettiva orientale non viene ricalcata direttamente sulle esigenze e le aspettative occidentali, ma viene lasciato lo spazio per una certa autonomia e capacità di sorpresa. Con la scoperta dell'antichità delle lingue orientali si inizia a proiettare un oriente dotato di una propria civiltà, con proprie arti, linguaggi e tradizioni, e a partire dalla metà del XVIII secolo si registra una crescita sistematica nelle conoscenze europee sull'oriente, dipendente anche dall'adozione di un atteggiamento più distaccato. La secolarizzazione della cultura europea, con l'abbandono di un'interpretazione in termini religiosi e il passaggio a riferimenti puramente geografici (non buddismo e giudaismo, ma Cina, India, Giappone), consente di non considerare l'orientale direttamente e inflessibilmente come un nemico e di assumere la sua prospettiva come quella di un Alter Ego, la cui conoscenza aiuta a conoscere meglio se stessi. I lavori di Ernest Renan, intorno alla metà dell'800, segnano il passaggio da uno studio storico orientato al cristianesimo ad uno orientato alla filologia²².

L'autodescrizione della società europea inizia a modularsi sulla capacità di integrare la prospettiva dell'oriente come «altro» e

²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 22 sgg.

²² *Ibid.*, pp. 130 sgg.

non più soltanto sulla propria identità²³, al punto che nel 1829 Victor Hugo può scrivere: «Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste»²⁴. La cosa, però, non è senza conseguenze: ogni cambiamento nella semantica comporta specifiche esigenze e compatibilità. Si tratta in questo caso, come si è visto, del passaggio da un'osservazione di primo ordine ad un'osservazione di secondo ordine: anziché riferirsi al mondo ci si riferisce al modo in cui un osservatore osserva il mondo (mondo in cui è compreso lo stesso osservatore di partenza, che 'impara' ad osservarsi attraverso l'osservazione altrui). E il mondo, di conseguenza, non è più un dato univoco di riferimento: dipende dalla prospettiva adottata. Un'impostazione di questo tipo è quindi inconciliabile con un'ontologia in senso forte, ma nello stesso tempo, se si va nella direzione inversa, il tradizionale ontologismo della tradizione metafisica occidentale è inconciliabile con il riconoscimento dell'autonomia di una prospettiva 'altra'. Questa, almeno, è la posizione di Gotthard Günther, che arriva a riconnettere l'orientamento metafisico dell'occidente, che ha come condizione il mantenimento di confini regionali, con il 'rifiuto' da parte dell'occidente stesso di 'scoprire' il continente americano e di estendersi su scala planetaria²⁵.

Günther sostiene che in realtà l'America è stata 'scoperta' già tre o quattro volte prima di Colombo, ma la cosa è passata sotto silenzio perchè l'Europa non voleva o non poteva prenderne atto, con un atteggiamento che è perdurato a lungo anche dopo il 1492. Non si è scoperta prima l'America perchè non la si voleva scoprire. Il blocco Europa-Asia-Africa avrebbe manifestato tradizionalmente una tendenza 'centripeta': dall'Europa si guarda ad oriente e dall'Asia si guarda ad occidente, senza però rivolgersi alle terre dell'altro emisfero. A sostegno della sua tesi Günther cita gli accesi dibattiti in ambito teologico sull'opportunità di considerare gli abitanti del continente americano degli uomini o

²³ François Jullien parla a questo proposito, in riferimento a Foucault, di *hétérotopie*: cfr. F. Jullien, *Le plus long détour. De la sinologie comme discipline occidentale*, in «Communications» 43, 1986, pp. 91-101 (93).

²⁴ Cfr. V. Hugo, *Œuvres poétiques*, Paris, Gallimard 1964, I, p. 580.

²⁵ Cfr., in riferimento a Spengler, G. Günther, *Die Entdeckung Amerikas und die Sache der Weltraum-Literatur (Science-Fiction)*, Düsseldorf, Rauch 1952.

degli animali, dibattiti che non sono mai sorti a proposito degli abitanti di Giava o della Cina. Lo stesso Colombo, d'altronde, non voleva scoprire un nuovo continente, ma trovare una via più rapida per le Indie. Come si spiega questa peculiare riluttanza ad ammettere l'esistenza di un ulteriore continente?

Il motivo sarebbe da rintracciare nelle radici stesse della cultura del vecchio mondo: in termini sociologici, nella sua semantica. L'impostazione di tale cultura, infatti, sarebbe legata a confini di tipo regionale, e sarebbe incompatibile con un'estensione planetaria. La caratteristica di fondo della semantica europea sarebbe la sua metafisica, intesa come una forma di pensiero che implica tra l'altro l'esistenza di una materia indipendente dall'attività umana, l'impossibilità di manipolare il flusso del tempo, e soprattutto «l'assioma filosofico dell'unicità del reale»²⁶: il reale è uno ed indivisibile, e non dipende dalle rappresentazioni dell'osservatore. Questo comporta, per quel che riguarda l'auto-osservazione e i rapporti con l'esterno, l'idea che l'«altro» osservi il medesimo mondo e che la diversità di prospettiva sia riconducibile esclusivamente alle differenti condizioni di osservazione. Comporta quindi che sia improponibile l'idea di una pluralità di mondi, diversi ma parimenti legittimi. Finché si rimane all'interno di questa impostazione, sempre secondo Günther, non si può adottare una forma 'prospettica' di autodescrizione e si resta vincolati ad una contrapposizione 'forte' tra occidente ed oriente, sulla base di una diversità sostanziale. Si è vincolati inoltre alla presenza di confini regionali, che assicurano una separazione sufficientemente netta tra interno e esterno, tra proprio e 'altro'. Nel momento in cui, con la scoperta di un nuovo continente e la scoperta della possibilità di comunicare con gli abitanti in quanto esseri umani, ci si trova a dover prendere atto della possibilità di estendere la comunicazione aldilà di confini stabiliti a priori, diventa estremamente implausibile mantenere il valore di tali confini. L'alterità si riduce ad una mera diversità di prospettiva, ed in effetti, sostiene lo stesso autore, la caratteristica peculiare della cultura americana starebbe proprio nel suo universa-

²⁶ *Ibid.*, p.19. Sulla specificità della metafisica occidentale, cfr. anche G. Günther, *Maschine, Seele und Weltgeschichte in Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. III, Hamburg, Meiner 1980, pp. 211-235.

lismo e nella mancanza dell'idea di una realtà univoca data a priori. Si tratta, in altri termini, della cultura che descrive propriamente se stessa come occidentale.

4.

Che si accetti o meno la costruzione di Günther, quello che si può ritenere è l'idea che esista un legame tra l'impostazione generale della semantica, la forma di autodescrizione e l'interpretazione della nozione di occidente: come un determinato tipo di semantica, a cui corrispondono modi specifici di intendere concetti come tempo, materia e mondo, è incompatibile con un'accezione prospettica della distinzione occidente/oriente, così questa accezione prospettica sarà correlata ad una determinata semantica. Oppure, per dirla altrimenti: se si usa il concetto di occidente come concetto vuoto ci si vincola ad una specifica impostazione, e questo richiede una certa coerenza.

Il dibattito attuale sull'orientalismo può essere letto anche in questa chiave: si può osservare una mancanza di congruenza tra alcune dichiarazioni di principio sul modo di intendere i rapporti occidente/oriente e la conseguenze che se ne traggono, in particolare a proposito dell'accusa di ideologismo. Edward Said, ad esempio, riconosce che nel periodo post-illuminista la cultura europea ha 'prodotto' e gestito l'oriente con una «enormously systematic discipline»²⁷, ma l'accusa ciononostante di trattare i rapporti con l'oriente in modo asimmetrico: l'orientalismo è diventato «un codice attraverso il quale l'Europa può interpretare sia se stessa che l'oriente per se stessa»²⁸. Da un lato, cioè, si riconosce che l'oriente è una proiezione dell'occidente ai fini dell'autodescrizione, ma dall'altro lato si pretende che tale proiezione sia in grado di cogliere una realtà indipendente. Si pretenderebbe ad esempio che a fianco dell'orientalismo sorgesse un campo simmetrico di studi detto 'occidentalismo', che si dovrebbe occupare del modo in cui l'occidente viene recepito da

²⁷ E. W. Said, *op. cit.*, p. 3; cfr. anche B. S. Turner, *Une interprétation des représentations occidentales de l'Islam*, in «Social Compass» XXXI/1 1984, pp. 91-104.

²⁸ E. W. Said, *op. cit.*, p. 253; traduzione mia: E.E.

una prospettiva orientale²⁹. Una posizione parzialmente simile si trova in Bryan Turner, che da una parte riconosce l'inevitabilità di una contrapposizione interno/esterno nell'autodescrizione della società e l'impossibilità di accedere ad una prospettiva corretta o neutrale della descrizione dei rapporti oriente/occidente, ma nel contempo propone di sostituire all'orientalismo un «discourse of sameness», che accentui le continuità più che le contrapposizioni³⁰. Ma si potrebbe trattare ovviamente solo di una 'sameness' dalla propria prospettiva, cioè ancora di un modo di negare la dipendenza dalle categorie di osservazione. Una volta che questa dipendenza è stata dichiarata, peraltro, un'impostazione di questo tipo appare essa stessa ideologica.

Ma qual è allora l'alternativa? Se si fa riferimento alla teoria dell'osservazione, si ottengono delle indicazioni sui rapporti tra la struttura di una distinzione (quella usata per l'osservazione) e il campo semantico correlato³¹. Se si adotta una distinzione prospettica come occidente/oriente, ad esempio, ci si colloca immediatamente ad un ordine di osservazione superiore al primo, e si bandisce nel tempo stesso la possibilità di ricorrere al riferimento al mondo come ad un dato indipendente. Ciò che si osserva è un altro osservatore che osserva a proprio modo un mondo proprio, senza che sia possibile ricondurre la sua prospettiva a quella di partenza. In altri termini: non si sa che cosa l'altro osserva né come lo osserva, ma si sa che anch'esso osserva, e questo è l'unico riferimento disponibile. Si riconosce quindi la piena autonomia della prospettiva esterna, sancita proprio dal fatto che se ne riconosce l'inaccessibilità. Questa indipendenza sta poi alla base della possibilità di assumere l'altro come un Alter Ego in senso proprio, con il conseguente ampliamento di rimandi. Il problema diventa allora come si può stabilire qualche forma di contatto non casuale: esistono dei criteri che orientino i rapporti con un altro la cui prospettiva rimane

²⁹ *Ibid.*, pp. 50, 204 sgg.

³⁰ Cfr. B. S. Turner, *From Orientalism to Global Sociology*, in «Sociology» 23, 1989, pp. 629-638 (635).

³¹ Su questi temi, elaborati dal punto di vista del numero di valori logici implicati, cfr. E. Esposito, *L'operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Milano, Angeli 1992.

inaccessibile? Si può stabilire che cosa è ammesso e che cosa non lo è nelle relazioni tra la prospettiva interna e quella esterna, tra occidente ed oriente?

Si è già visto che l'invito a 'comprendere' l'altro, ad adottare il suo punto di vista, non appare praticabile. Ogni prospettiva di osservazione, ed anche quella dell'occidente, è inevitabilmente 'chiusa': opera sempre sulla base di proprie distinzioni, e non può fare altrimenti. L'altro come tale non ha nessuna possibilità di accesso. Ciò che invece può essere introdotto nella propria prospettiva di osservazione, una volta che essa abbia raggiunto una sufficiente complessità, è non l'altro in quanto tale, ma la consapevolezza di una prospettiva altra come articolazione della propria prospettiva. Quando si dispone di sufficiente capacità di distinzione, cioè, si può arrivare a proiettare un 'altro' che, pur se si sa che si tratta solo del 'proprio altro', consente di introdurre nella propria prospettiva di osservazione il rimando all'inconoscibilità di prospettive differenti, e la necessità di tenerne conto: esse possono sorprendere, disturbare, costringere a revisioni, e per questo non c'è bisogno che siano esterne.

Il riferimento all'oriente rappresenta proprio un esempio a questo proposito, e la letteratura in materia inizia a trattarlo sotto questo aspetto. Il rimando alla prospettiva orientale all'interno dello schema prospettico occidente/oriente non è una descrizione di come la pensano altri, ma soltanto del modo in cui all'occidente pare che altri la pensino. Ciononostante, costituisce un rimando utile ed istruttivo. Inizia a farsi strada l'idea che il significato dello studio orientalistico non sia l'acquisizione di nuove conoscenze, complementari a quelle occidentali, quanto piuttosto «la ricerca concentrata di un decentramento della nostra propria visione delle cose»³². L'interesse dell'impresa può essere solo autoreferenziale: il contatto con l'oriente serve a creare e ad articolare l'occidente, e questo in particolare per quel che riguarda gli aspetti più sottili dell'«alterità più insidiosa», quella che fa capo ai condizionamenti impliciti della propria specifica prospettiva³³. L'«altro», infatti, non è tale perchè è sotto-

³² F. Jullien, *op. cit.*, p. 92; traduzione mia: E.E.

³³ *Ibid.*, p. 96.

posto a condizionamenti differenti, ma soprattutto per un modo differente di intendere il condizionamento stesso: non tanto cioè perché osserva un mondo diverso, ma perché lo osserva in modo diverso. La difficoltà di intendersi con i cinesi su idee come quella del *cogito*, ad esempio, non dipende dal fatto che essi lo interpretano in modo differente, quanto piuttosto dal fatto che proprio non lo capiscono. Confrontarsi con i cinesi sulla categoria del *cogito*, allora, non vuol dire accedere alla loro interpretazione, ma prendere le mosse dalla loro prospettiva per reinterpretare la propria³⁴.

La proposta che ne scaturisce è quella di affiancare ad una sinologia cinese in senso proprio una sinologia «attivamente, positivamente, occidentale»³⁵, proposta che si affianca a quella di un «occidentalismo» che non costituisca una disciplina speculare rispetto all'orientalismo corrente, ma si rivolga invece ai testi occidentali la cui preoccupazione è il trattamento occidentale dell'oriente e le sue ripercussioni³⁶. Il punto centrale nell'analisi del modo orientale di trattare l'occidente, si sostiene, non è infatti la ricerca di simmetria ma la capacità di accrescere la complessità della riflessione occidentale: «Il punto non è trovare degli equivalenti per gli stereotipi dell'occidente, quanto piuttosto modulare l'eurocentrismo che caratterizza gli scambi tra l'oriente islamico e l'occidente»³⁷. Si tratta, in fondo, del riconoscimento che la richiesta di simmetria non può essere altro che una richiesta ideologica, mentre non c'è modo di sfuggire all'asimmetria derivante dal fatto che chi osserva osserva comunque dal proprio punto di vista, senza alcun riferimento indipendente che consenta di trascenderlo. Per quanto si adotti una distinzione prospettica, essa implica sempre una direzionalità: dalla prospettiva dell'occidente, l'oriente può arrivare ad essere solo un punto di vista distinto senza nessuna connotazione valutativa, ma l'unico contenuto che rimane fisso è che si tratta di un punto di vista distinto da quello occidentale. Ed è dall'occidente che si

³⁴ *Ibid.*, pp. 100-101.

³⁵ *Ibid.*, p. 99.

³⁶ N. Rahimieh, *Oriental Responses to the West. Comparative Essays in Select Writers from the Muslim World*, London, Brill 1990.

³⁷ *Ibid.*, p. ix.

parte. Occorrerebbe quindi una disciplina che si occupi delle conseguenze di questa condizione.

La necessità di tali studi viene motivata con l'incapacità occidentale di trattare le risposte islamiche all'influenza dell'occidente stesso³⁸. Già a partire dalla fine dell'800, infatti, si registra una crescente tensione tra la rigidità di un orientalismo latente, orientato ad immagini precostituite e atemporali, e le descrizioni di un oriente manifesto, che appare dinamico e sorprendente. Alla pretesa di comprendere l'oriente si affianca quella di «farlo operare», di consentirgli cioè di sviluppare le proprie potenzialità³⁹. Tali operazioni, però, se possono essere colte, si sviluppano in un oriente sottoposto ad osservazione da parte dell'occidente, e questa stessa osservazione ha ovviamente delle conseguenze. Lo studio della letteratura orientale rivolta all'occidente, ad esempio, mette in luce appunto che «gli scrittori e gli studiosi orientali hanno compreso, tenendone conto, la necessità di fare i conti con l'occidente e, in modo ancora più rilevante, con la percezione di loro stessi da parte dell'occidente»⁴⁰. Gli studi degli orientalisti, tesi nella contrapposizione non riflessa tra occidente ed oriente, non sempre hanno colto la complessità della situazione. *L'affaire Rushdie* è particolarmente significativo a questo proposito. Riferirsi all'intolleranza islamica è senz'altro riduttivo: la letteratura araba presenta infatti molti casi di satira e molti altri casi di dissidenza, che non hanno però suscitato reazioni analoghe. Peculiare del caso Rushdie è invece il modo in cui lo scrittore stesso e i suoi accusatori, che rappresentano due aspetti della civilizzazione islamica, sono impegnati in un confronto il cui riferimento è in ultima istanza il mondo occidentale. «La posizione di entrambe le parti è definita quindi anche nei termini del terzo partecipante»⁴¹, il quale, peraltro, non sembra sempre tenerne conto.

Dal punto di vista della teoria dell'osservazione la singolare circolarità di questa situazione, in cui si indaga l'influenza sull'occidente dell'influenza dell'occidente sull'oriente, non è altro

³⁸ *Ibid.*, pp. 100 sgg.

³⁹ E. W. Said, *op. cit.*, p. 238.

⁴⁰ N. Rahimieh, *op. cit.*, p. 111; traduzione mia: E.E.

⁴¹ *Ibid.*, p. 115.

che la conseguenza dell'ordine di osservazione al quale si colloca la descrizione. Si è visto che la distinzione occidente/oriente, qualora la si interpreti coerentemente come un'opposizione vuota, corrisponde al livello in cui un osservatore osserva un ulteriore osservatore al quale attribuisce la stessa autonomia che attribuisce a se stesso, e che di conseguenza risulta inaccessibile. L'osservatore osservato, che deve valere a pieno titolo da Alter Ego, deve disporre di una propria prospettiva sul proprio mondo, ma deve anche essere in grado a sua volta di osservare che altri osservatori osservano, e che eventualmente osservano proprio lui. Questa osservazione, ovviamente, ha delle conseguenze, nel senso che l'osservatore in questione modificherà il proprio comportamento a seconda del modo in cui ritiene di essere osservato, o anche solo del fatto di essere osservato. Se si tiene conto ora del fatto che il primo osservatore, l'osservatore osservante dal quale si era partiti, sa di essere uno degli osservatori la cui prospettiva va ad influenzare la situazione dell'osservatore osservato, si ottiene la peculiare circolarità dell'osservazione di ordine elevato: ciò che l'osservatore osserva dipende dalla sua stessa osservazione (e questo è il noto principio di indeterminazione di Heisenberg), ma inoltre il suo 'oggetto' osserva di essere osservato. Osservando un altro, l'osservatore di partenza osserva la propria osservazione riflessa in un'altra prospettiva, e deve evitare il cortocircuito.

Questo, si potrebbe dire, è il problema dei rapporti della società che si autodescrive come occidentale con il suo oriente. Può sembrare che si tratti solo di una tautologia, ma si trascura allora la problematicità e la pregnanza della questione. È vero che l'oriente con cui ci si confronta è solo il proprio oriente, ma ciò non toglie che le condizioni in cui lo stesso occidente si troverà ad operare in futuro dipendono dai rapporti con tale oriente. E si richiederebbe la capacità di tenerne conto. Ciò che viene richiesto è la capacità di prevedere in che modo l'influenza dell'occidente sull'oriente si ripercuoterà sull'occidente stesso, a partire dal fatto che l'oriente si sviluppa in un modo che dipende da tale influenza⁴². Il problema, in altri termini, ripropone la questione

⁴² Il caso della guerra del golfo è solo un esempio particolarmente eclatante a questo proposito.

della razionalità come viene posta dalla teoria dei sistemi⁴³, cioè la questione di disporre di criteri che possano fungere da orientamento in condizioni di circolarità e di chiusura. In questa area di studi mi sembra che la discussione sui rapporti occidente / oriente potrebbe trovare degli utili stimoli e delle indicazioni teoriche.

Si può citare, a titolo esemplificativo, la problematica delle ricerche sul rischio⁴⁴. Nel caso di una decisione che si debba confrontare con l'eventualità di danni futuri, si parla di rischio nei casi in cui tali danni vengano attribuiti ad una decisione propria (attribuzione interna), mentre si parla di pericolo nei casi in cui li si attribuisca ad altre cause (attribuzione esterna): fumare è un rischio, mentre l'inquinamento atmosferico rappresenta un pericolo⁴⁵. Anche in questo caso il problema è una situazione di circolarità, combinata con la necessità di decidere nel presente: se si deve stabilire se costruire o meno una centrale nucleare la difficoltà della situazione è dovuta al fatto che non si sa se il danno temuto interverrà o meno, si sa che questa eventualità dipende dalla decisione attuale, e si sa di non poter controllare le variabili in gioco. Si sa inoltre che anche evitare di decidere comporta dei rischi: la crisi energetica con tutte le sue conseguenze, ad esempio. La via d'uscita dalla situazione di stallo dovuta alla circolarità viene ricercata in una gestione raffinata dell'autoreferenza: come nel caso della riflessione sull'oriente, i possibili criteri di orientamento si rifanno alle condizioni in cui opera il sistema che osserva e all'articolazione della sua complessità. Impostare la questione dell'orientalismo/'occidentalismo' in

⁴³ Cfr. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1984, pp. 640 sgg.; *Gesellschaftstheorie*, manoscritto inedito, Bielefeld 1990, pp. 45 sgg. Si veda anche la voce *Razionalità* in C. Baraldi-G. Corsi-E. Esposito, *GLU. Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*, Urbino, Montefeltro 1990.

⁴⁴ Cfr. soprattutto N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin-New York, De Gruyter 1991. In italiano si vedano D. Turchi, *Rischio e teoria dei sistemi sociali: la rilevanza sociale del futuro*, in «Studi Urbinati» 62, 1989, pp. 585-608, e la voce *Rischio* in C. Baraldi-G. Corsi-E. Esposito, *op. cit.*

⁴⁵ Se si fa riferimento alla decisione di abitare in una città inquinata, il pericolo si trasforma anch'esso in rischio: l'attribuzione di possibili danni all'interno o all'esterno non può essere fissata una volta per tutte, ma dipende dalla prospettiva adottata.

termini di rischio mi sembra più promettente che richiedere che venga adottata in astratto la prospettiva della controparte, in una forma di 'apertura' incompatibile con l'innegabile chiusura dell'osservazione. L'apertura, nel primo approccio, viene ricercata invece all'interno della chiusura stessa, nei modi e nelle forme ad essa propri. E questo, in altri termini, vuol dire ancora una volta che l'oriente è una costruzione dell'occidente per poter osservare se stesso, appunto come occidente.