

LABORATORIO TEORETICO

Collana diretta da Paolo D'Alessandro

LABORATORIO
TEORETICO

ECOLOGIA DEL TESTO ESPERIENZA DEL PENSIERO

STUDI IN OMAGGIO
A PAOLO D'ALESSANDRO

A cura di
Matteo Andreozzi e Matteo Ciascellardi

Testi di

Matteo Andreozzi - Marialuisa Baldi - Matteo Bonazzi
Matteo Ciascellardi - Derrick de Kerckhove - Carmine Di Martino
Igino Domanin - Rossella Fabbrichesi - Miriam Franchella
Damiana Luzzi - Maddalena Mazzocut-Mis
Massimo Parodi - Andrea Potestio - Claudio Rozzoni
Paolo Spinicci - Daniele Tonazzo

Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

ISBN 978-88-7916-643-0

Copyright © 2013

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <<mailto:segreteria@aidro.org>>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org/>>

Volume pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano

Videimpaginazione: Paola Mignanego

Stampa: Digital Print Service

SOMMARIO

Prefazione. Un progetto filosofico dal pensiero all'(iper)testo <i>Matteo Andreozzi - Matteo Ciastellardi</i>	9
--	---

Prima sezione

ESPERIENZA DI LETTURA E PRODUZIONE DI PENSIERO

ECOLOGIA DEL TESTO E FILOSOFIA TEORETICA

1. I nomi dei colori <i>Paolo Spinicci</i>	17
2. Mondi culturali e storicità <i>Carmine Di Martino</i>	37
3. <i>Dynamis</i> e Tao <i>Rossella Fabbrichesi</i>	53
4. Un pensiero (dell')inconscio <i>Matteo Bonazzi</i>	69
5. Il problema della libertà <i>Andrea Potestio</i>	87

Seconda sezione

COMPNDERE E INTERPRETARE

FORME DEL PENSIERO

6. Tra baci e rasoi <i>Massimo Parodi</i>	117
7. Lo spettacolo del gioco <i>Maddalena Mazzocut-Mis - Claudio Rozzoni</i>	129
8. Esercizi di <i>dis-pensiero</i> : 1984 di G. Orwell <i>Miriam Franchella</i>	141

9. Paradigmi di pensiero e coscienze empatiche, nell'era del dramma ecologico 157
Matteo Andreozzi
10. Struttura, discorso e oggetto 181
Daniele Tonazzo
11. Che cos'è la genealogia 191
Igino Domanin

Terza sezione

PER UNA CRITICA DELLA RAGIONE TELEMATICA
IL TESTO IN RETE E LE RETI IPERTESTUALI

12. Sperimentare sui testi 215
Marialuisa Baldi - Damiana Luzzi
13. Forme del testo 231
Derrick de Kerckhove
14. Il web come lo spazio della relazione 245
Matteo Ciastellardi
- Gli Autori* 265

Con il presente volume si rende un caro saluto e un omaggio al collega Paolo e al magistero che ha prestato per lunghi anni presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano.

Il Direttore del Dipartimento a nome del corpo docente e del personale tecnico-amministrativo.

Guido Canziani

PREFAZIONE

Un progetto filosofico dal pensiero all'(iper)testo

Matteo Andreozzi - Matteo Ciastellardi

matteo.andreozzi@unimi.it
matteo.ciastellardi@polimi.it

Il presente volume nasce con l'intento di rendere un omaggio al magistero del Professor Paolo D'Alessandro, che è stato per molti anni docente di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Il tentativo che si sviluppa tra queste pagine è di avvicinarsi e confrontarsi con la ricerca condotta da D'Alessandro, fotografando nelle trame del presente testo vari filoni di indagine, affrontati con esempi e contributi di alcuni docenti del Dipartimento, vicini alle tematiche e ai nodi teorici più importanti che il suo lavoro ha messo in luce.

Il titolo del volume, *Ecologia del testo. Esperienza del pensiero* è significativamente orientato a riconsiderare sotto un orizzonte speculativo inclusivo e guidato dalla scrittura alfabetica il modello teoretico che D'Alessandro ha sviluppato nel corso degli anni, dialogando con molteplici autori e avvicinandosi a posizioni e correnti che hanno delineato come il pensiero sia frutto di una profonda rimodulazione a seconda degli strumenti di supporto e di sviluppo di cui può avvalersi. La presente raccolta, volta proprio a costituirsi come uno studio delle dinamiche del pensiero, derivanti o marcatamente connesse con l'ambiente dell'uomo alfabetizzato e del sistema di riferimenti teorici della cultura occidentale, tenta una concertazione di voci, anche distanti, che però trovano un profondo tessuto di sovrapposizione con gli approdi inaspettati e le derive ricercate da Paolo D'Alessandro in anni di paziente e meticoloso lavoro di analisi ermeneutica.

Per ricostruire brevemente i cardini su cui si è fondata la sua attività, è significativo provare a muoversi agevolmente ma con rapidità tra alcune delle sue pubblicazioni, ricordando *Scienza e ideologia* (1977) e poi *Ermeneutica e storia. Gadamer tra Hegel e Heidegger* (1978), in cui si iniziavano a intravedere i riferimenti più classici del suo progetto di ricerca teoretica. Una delle pubblicazioni che hanno maggiormente segnato il percorso della sua analisi e quelle di chi ha collaborato con lui nel corso degli anni è stato

il saggio su Althusser *Darstellung e soggettività* (1980), seguito da pubblicazioni che iniziavano a marcare il tema dell'interpretazione e del suo profondo tessuto con l'ambiente socio-culturale dell'uomo e con la dinamica del gioco, come *Natura Cultura Gioco* (1981) e *Linguaggio e comprensione* (1982). Una delle prime opere orientate a un'analisi teoretica e teleologica della filosofia, nata con i primi passi come docente in Università sarà *Fine della filosofia* (1982), che non banalmente ricomparirà a chiusura del suo percorso di lavoro con *Origine del pensiero e fine della filosofia* (2011).

Negli anni '80 D'Alessandro segnerà il suo percorso con una serie di scritti e di ricerche che muoveranno da una prospettiva filosofica per toccare poi il tema dell'inconscio, della psicanalisi e della psicologia. Dopo *Potere della volontà* (1983) seguiranno lavori come *Mito e inconscio* (1984) e *Inconscio e filosofia in Freud. Antiumanesimo e gioco pulsionale* (1986). Un ritorno esplicito alla dimensione ermeneutica del testo si avvia nella seconda metà degli anni '80, quando al volume *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche* (1987) seguono prima *Ermeneutica e marxismo. Un (in)possibile confronto* (1988) e a brevissima distanza *Testo Contesto Interpretazione* (1989). Le sue ricerche lo portano all'indagine ermeneutica della 'crisi' della ragione classica e la conseguente messa al bando del soggetto storico-dialettico, operata in forza dell'interpretazione althusseriana di Marx, nel volume *Il gioco inconscio nella storia* (1989, terza edizione nel 1998).

A partire dagli anni '90 si consoliderà ulteriormente la sua analisi tra ermeneutica, psicologia e scrittura. Ne nasceranno diverse pubblicazioni, ampliando lo spettro e approfondendo i temi toccati precedentemente, come nel caso de *Il linguaggio della scrittura. Analisi strutturale* (1990), *Il pensiero e il linguaggio dell'inconscio. Lettura sintomale ed ermeneutica freudiana* (1991) e *Leggere Hegel, oggi. I principi della dialettica alla luce della filosofia ermeneutica* (1992). Una silloge organica di questi temi sarà costituita da una delle sue pubblicazioni più diffuse: *Esperienza di lettura e produzione di pensiero* (1994) in cui, per gettar luce sull'aspetto materiale del senso, la scrittura sarà esaminata da un punto di vista logico grammaticale ed ermeneutico, facendo proprie le tecniche psicoanalitiche nella loro applicazione alla letteratura e individuando nel rimosso del *logos* occidentale il pensiero o il linguaggio (dell')inconscio, la cui natura verrà chiarita mediante l'esame del metodo marxiano-althusseriano della lettura sintomale. Seguiranno diverse pubblicazioni che riprenderanno ulteriormente il tessuto di analisi sulla filosofia della storia, sulla psicanalisi e sulla scrittura, beneficiando dei nuovi strumenti di interpretazione e sintesi maturati con il percorso 'cross-metodologico' raggiunto da D'Alessandro. Tra questi ricordiamo *Violenza Ragione Storia* (1994), *Amore e morte* (1995) e *Leggere il (nel) pensiero* (1996).

A un passo dal nuovo millennio, l'attenzione teoretica di Paolo D'Alessandro si muoverà su un binario che rappresenterà uno dei campi più fertili della sua trattazione, allineandosi con le esigenze di un rinnovamento culturale dettato dall'avvento della rete, che stava stravolgendo profondamente il modello di alfabetizzazione a cui l'era post-gutenberghiana ci aveva abituato. Con *Tra realtà virtuale e verità. Immagini, parole, cose* (1997) ha inizio questo percorso di ricerca, intervallato da alcune pubblicazioni che portano continuità al suo rigore teoretico, come *Etica. Indagine sui fondamenti* (1998) ed *Ermeneutica e filosofia* (1999). Negli anni successivi saranno diverse e approfondite le trattazioni che si muoveranno su questo filone di scoperta della rete, affiancate da una ricerca esplicitamente sperimentale inaugurata con il laboratorio teoretico telematico *Hermes_Net*, che farà della scrittura elettronica il campo di prova per sperimentare la produzione di pensiero su un supporto in grado di cambiare le modalità stesse di poter concepire il pensiero. Dopo due saggi comparsi nella sua curatela *Internet e la Filosofia* (2001), vedrà la luce *Critica della ragione telematica. Il pensiero in Rete e le reti del pensiero* (2002), che rappresenterà il punto di riferimento di questo nuovo percorso di ricerca. Non mancherà la continuità accademica sulle tracce segnate nel corso degli anni precedenti, con *Orizzonti e forme del dire filosofico. La pratica teorica tra disarticolazione ed elaborazione di senso* (2003), *Il mondo dei fenomeni e la loro interpretazione* (2004), *Comprendere e interpretare. Lingua Scrittura Sistema* (2005) e *Lo stile del pensiero. Il caso emblematico di F. Nietzsche* (2006) ma resterà centrale l'indagine sulle possibilità offerte al pensiero dai nuovi supporti elettronici, come in *Filosofia dell'ipertesto* (2005) e la rivoluzione introdotta dalla tecnica, vista nella colletanea a sua cura *Filosofia della tecnica* (2006).

Gli ultimi anni di magistero presso il Dipartimento di Filosofia hanno visto la realizzazione di un *pattern* teoretico bilanciato dalle diverse trame che hanno contraddistinto il suo percorso, mediante monografie sperimentali in forme semi-ipertestuali, come *Una critica filosofica della metafisica. In 85 punti e un'appendice* (2007) e l'apertura verso la filosofia orientale riletta alla luce dei canoni della metafisica occidentale, in *Perché l'ente e non piuttosto il niente? La questione metafisica nel dialogo in/possibile tra Oriente e Occidente* (2008). Saranno di ritorno anche autori già conosciuti come Derrida, nella curatela *Su Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione* (2008) e Lacan, nella curatela *L'inconscio dopo Lacan* (2012).

Delle molteplici monografie omesse e dei saggi, degli articoli e delle ulteriori curatele, che per brevità non è dato rendere spazio in questo veloce *excursus*, ci si può limitare a chiosare la loro pertinenza con la trama complessa ma organica che le ascrive pienamente nel panorama accademico sviluppatto da D'Alessandro in molti anni di ricerca universitaria.

A fronte di questo percorso, il presente volume vorrebbe tentare di definire un ulteriore esperimento di 'ecologia del testo', ripercorrendo i tre principali momenti speculativi individuati e ricollocandoli in dialogo con colleghi, collaboratori ed esperti che, interpreti delle stesse trasformazioni sottolineate da D'Alessandro, ma con sensibilità differenti, possano offrire un florilegio di pratiche, modelli e casi significativi di intersezione e scambio. Passando in rassegna forme e modi del pensiero, richiamando in un dibattito filosofico contemporaneo i molteplici spettri e le diverse sensibilità che rimodulano orizzonti di sapere e mondi culturali secondo un *textum* che aiuti a rileggere il passato e a comunicare la genealogia di un possibile futuro, i tre filoni mostrano un'impronta collettiva firmata da molti autori (Andreozzi, Baldi, Bonazzi, Ciastellardi, Di Martino, Domanin, Fabbrichesi, Franchella, de Kerckhove, Luzzi, Mazzocut-Mis, Parodi, Potestio, Ronzoni, Spinicci, Tonazzo) tramite i quali la disamina dell'ecologia del testo si tramuta in testo filosofico per una lettura ecologica del pensiero.

Nella prima parte del volume si ripercorrerà il filone del lavoro di D'Alessandro che appartiene alla genealogia e all'esperienza di lettura e produzione di pensiero, toccando anche il tema dell'inconscio, della filosofia orientale e della filosofia della storia. Il capitolo prende il via con il contributo di Paolo Spinicci su *I nomi dei colori. Anton Marty e il dibattito sull'evoluzione del senso cromatico*, dove l'analisi teoretica si muove proprio sul problema del nome e sul parallelo tra esperienza e linguaggio, in cui la distinzione tra sentire e osservare ruota attorno a una fenomenologia degli atti di esperienza. Il contributo successivo, *Mondi culturali e storicità*, firmato da Carmine Di Martino, tocca lo scenario dell'uomo contemporaneo, costruito sui problemi della scrittura e della lettura, delle trasformazioni dei media e dell'importo trascendentale (ristrutturante e aprente) di tali trasformazioni, per comprendere in questi mutamenti una cifra dell'umano e non della sua perdita. Il saggio di Rossella Fabbrichesi, *Dynamis e Tao. Valutare l'efficacia in Occidente e in Oriente*, torna a frequentare il senso del pensiero orientale già avvicinato da D'Alessandro, tra l'ordine discorsivo praticato dalla metafisica e lo svolgersi del Tao, con tutto ciò che questo comporta in termini logici, ontologici e esistenziali, mediante un'interrogazione che, a partire dagli scritti del sinologo francese François Jullien, pone l'attenzione in modo prevalente sul tema dell'efficacia e della forza dell'azione. A reintramarsi con il filone psicanalitico di D'Alessandro, a partire dai lavori di analisi teoretica avviati con la lettura sintomale, è il lavoro proposto da Matteo Bonazzi, *Un pensiero (dell')inconscio*, in cui la considerazione di un inconscio del pensiero proposta da D'Alessandro viene riletta a partire da Freud e Lacan, ma non in una filosofia della psicoanalisi, quanto in una pratica del pensiero resa più accorta dal discorso ana-

litico. La prima parte del volume si chiude con il testo di Andrea Potestio, *Il problema della libertà. A partire dalle «Ricerche filosofiche» di Schelling*, nel quale sono presenti tratti comuni con il modello di analisi ermeneutica e di filosofia della storia già seguito da D'Alessandro e, soprattutto, l'interrogazione costante e proficua di un autore a lui caro, Martin Heidegger, chiamato in questo contributo a interprete di Schelling.

Nella seconda parte del volume si cercherà di affrontare l'analisi aperta e la critica filosofica sul *come si da pensiero* secondo molteplici scorci che hanno caratterizzato il punto di vista eterogeneo ma fondante della pratica di comprensione e interpretazione offerta da D'Alessandro. Il capitolo inizia con il contributo di Massimo Parodi, *Tra baci e rasoi. Una riflessione sul principio di economia* che, ripartendo da Ockham, costruisce un'agile analisi in grado di muoversi dai presupposti di matrice filosofica verso la riformulazione di un principio di economia ascrivibile all'informatica e al software, rendendo un omaggio implicito al punto di apertura a cui D'Alessandro stesso approderà nel confrontarsi teoreticamente con le nuove tecnologie e i loro principi. Il saggio successivo, *Lo spettacolo del gioco*, a firma di Maddalena Mazzocut-Mis e Claudio Rozzoni, prima di toccare di nuovo il tema dell'economia, nella lettura dell'economia essenziale legata al gioco, prende le mosse da alcune trattazioni di D'Alessandro dedicate all'analisi del fenomeno ludico, per sottolineare quanto il gioco non sia lontano dalla serietà della vita, ma parte integrante. Il contributo seguente, scritto da Miriam Franchella, *Esercizi di 'dis-pensiero': «1984» di G. Orwell*, coglie aspetti come il confronto, la contraddizione, il non-pensiero e la loro matrice linguistica, incrociando così temi consolidati nell'esperienza di ricerca di D'Alessandro. Ripartendo invece dalle indagini di D'Alessandro che toccavano la tecnica come pericolo e salvezza, la crisi dell'uomo e la sua prospettiva destinale, si colloca il saggio di Matteo Andreozzi, *Paradigmi di pensiero e coscienze empatiche, nell'era del dramma ecologico*, un lavoro volto a proseguire e approfondire tali presupposti, marcando la riflessione sull'uomo e sulla rinnovata coscienza che gli è necessario acquisire oggi nell'ambito di un paradigma ecologico da cui non può prescindere. Il pezzo successivo, scritto da Daniele Tonazzo, *Struttura, discorso e oggetto. Nota su Althusser e Lacan*, rimarca le riflessioni di D'Alessandro su due degli autori che hanno maggiormente influito in molte delle sue opere, Althusser e Lacan, lasciando in questa nota una traccia per il confronto e la lettura dello scambio possibile del loro pensiero. La seconda parte del volume si chiude con il lavoro di Iginio Domanin, *Che cos'è la genealogia. Foucault interprete di Nietzsche*, che si muove sulla proposta teorica di Foucault di fondare una prospettiva filosofica di tipo genealogico, in riferimento esplicito a Nietzsche, per cogliere le relazioni stratificate tra i saperi e i poteri

all'interno di una società, offrendo così una lettura che farà ampio riferimento all'ermeneutica di ascendenza heideggeriana e gadameriana, allo strutturalismo francese e alla genealogia nietzschiana tipiche della matrice teoretica di D'Alessandro.

L'ultima parte del libro si confronta con una dei filoni più fertili e riconosciuti di D'Alessandro, cioè la costruzione di un sapere filosofico e la sua disamina teoretica nell'ambito della rete e delle nuove tecnologie, verso la fondazione di una possibile 'ragione telematica'. Il primo contributo, a firma di Marialuisa Baldi e Damiana Luzzi, *Sperimentare sui testi. Cardano nel web*, mostra il percorso e l'approdo dell'analisi dell'opera di Cardano sul web, adottando la rete come strumento più appropriato per affrontare opere di natura così enciclopedica e aprendo la possibilità di migliorare i frutti della ricerca con una modellazione digitale dei contenuti su cui operare, come sperimentato anche da D'Alessandro in diversi progetti costruiti e verificati nel corso degli anni. Il secondo saggio, *Forme del testo. Ecologie del pensiero*, di Derrick de Kerckhove, continua l'analisi di come i nuovi media e il web abbiano cambiato le polarità conoscitive della società e della sua stessa etica sottolineando, come ha sempre sostenuto D'Alessandro, quanto diversi supporti abbiano condizionato e rimodellato il modo di far pensiero. Infine, il lavoro conclusivo a cura di Matteo Ciastellardi, *Il web come lo spazio della relazione. Prodromi di un'ecologia del testo*, si colloca nuovamente nell'ambito delle ricerche avviate da D'Alessandro per contribuire a fondare un'analisi che riparta dalle modalità con cui le relazioni si definiscono se portate in rete, mutando i costituenti del dialogo e dello scambio verso una terza oralità, fondata su l'alternanza di cultura scritta e tradizione orale.

Come affermato all'inizio, questa collettanea vuole essere un semplice ma sentito omaggio al magistero del Professor D'Alessandro, con i limiti e i vincoli che una ricostruzione corale di una lunga carriera di ricerca può solo evidenziare. Vuole anche però essere una testimonianza di un percorso lucido nel corso degli anni, svolto con infaticabile lena e agilità da buon camminatore, quale D'Alessandro è anche nella vita, in grado di rammentarci un importante punto: non bisogna fermarsi e fossilizzarsi, ma bisogna essere sempre coscienti di essere figli del proprio tempo, perché, come dice Hegel, la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero.

Prima sezione

ESPERIENZA DI LETTURA
E PRODUZIONE DI PENSIERO
Ecologia del testo e filosofia teoretica

1.

I NOMI DEI COLORI

Anton Marty e il dibattito sull'evoluzione
del senso cromatico

Paolo Spinicci

doi: 10.7359/643-2013-spin

paolo.spinicci@unimi.it

1.1. L'ORIGINE DEL PROBLEMA

«L'antichità classica non aveva un nome per il blu puro»¹ – Geiger scriveva così in una conferenza del 1867, riproponendo all'attenzione di un pubblico di scienziati un tema già noto agli studiosi del mondo antico: filologi e lessicografi sapevano infatti da tempo che i nomi per i colori nelle lingue antiche sono pochi e non sempre perspicui. Tradurli è difficile e qualche volta i risultati ci lasciano perplessi. Su queste erudite annotazioni, William Gladstone – che fu per quattro volte Primo ministro nell'Inghilterra del secondo Ottocento – si era soffermato in una raccolta di studi su Omero². Che le pagine omeriche si prestino a mostrare la vaghezza dei nomi di colori della lingua greca è evidente anche per il lettore non specialista: nell'*Odissea*, per esempio, leggiamo che il mare è color del vino, che i capelli di Ulisse rammentano il giacinto, che il sangue è nero, e anche se molte di queste immagini ci colpiscono per la loro forza poetica, è certo che in esse si esprime una forzatura dei dati percettivi che non poteva non lasciare perplessi i lettori di un'epoca – il secondo Ottocento – così attenta alla dimensione psicologica della cultura e dello spirito.

Di qui l'interesse di Gladstone. Gli accostamenti cromatici dell'*Iliade* e dell'*Odissea* debbono dirci qualcosa sulla sensibilità ai colori del loro au-

¹ L. Geiger, *Vorträge zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Stuttgart, Cotta, 1871, p. 51.

² W.E. Gladstone, *Studies on Homer and the Homeric Age*, London, Oxford University Press, 1858.

tore – questo è quanto argomenta lo statista inglese. Così, se Omero può riacquistare la vista che la tradizione gli aveva negato, divenire almeno daltonico, e per quanti dubbi possano sollevare in noi le argomentazioni di chi ritiene di poter leggere così un discorso poetico, la reazione alle pagine di Gladstone non fu negativa. Dovevano passare soltanto dieci anni perché Geiger, muovendo da uno stesso orientamento teorico, ritenesse opportuno estendere la portata delle sue tesi, per dar loro ben altra radicalità: non solo Omero – affermava ora Geiger – ma tutti gli antichi dovevano avere una sensibilità ai colori diversa dalla nostra, poiché solo chi ha occhi diversi dai nostri può dire che il cielo è nero o che il vino e il mare sono dello stesso colore³. Al pubblico di scienziati che lo ascoltavano, Geiger riteneva così di poter indicare un comune terreno di indagine, la cui legittimità era insita nel fatto che l'evoluzione dei termini per i colori poteva essere intesa come un riflesso della storicità della percezione sensibile e quindi come un capitolo della vicenda evolutiva dell'uomo. Nel conto darwiniano dell'evoluzione della specie sembrava dunque lecito inserire la voce di un progressivo accrescimento della sensibilità ai colori, le cui tappe si riverberavano nella storia del linguaggio ed erano scandite, per Geiger, dalla percezione di colori con una frequenza d'onda crescente⁴.

Le tesi di Geiger suscitavano un dibattito ampio, che si fece particolarmente vivace in seguito ai contributi di Hugo Magnus, un oftalmologo i cui scritti intendevano dare un fondamento fisiologico all'evoluzione del linguaggio ipotizzata da Geiger. Per Magnus le ipotesi di Geiger non hanno bisogno né di un chiarimento metodologico, né di una conferma empirica poiché i dati raccolti da Geiger nel secondo volume di *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft*⁵ gli sembrano sufficienti per sostenere che vi sia un'evoluzione del vocabolario cromatico. Il compito cui si deve far fronte è dunque un altro: per Magnus, lo scienziato deve raccogliere gli argomenti di ordine fisiologico che rendono l'evoluzione del senso cromatico non soltanto possibile ma probabile. Di qui l'importanza che Magnus attribuisce alle aree periferiche della retina che sono sostanzialmente cieche al colore: nelle diverse attitudini percettive delle aree retiniche si debbono scorgere le tracce di un'evoluzione non ancora conclusa, l'indizio che ci permette di risalire da ciò che è vero oggi per una parte dell'occhio a ciò che un tempo era la norma⁶.

³ Cfr. *ivi*, p. 49.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 48.

⁵ L. Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft* (2 Bde.), Stuttgart, Cotta, 1868.

⁶ Così Magnus interpreta il daltonismo come una forma di atavismo. Cfr. H. Magnus, *Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes*, Leipzig, Veit & Co, 1877.

Come abbiamo dianzi osservato, i saggi di Magnus furono ampiamente discussi⁷, e in particolare su *Kosmos*, l'organo ufficiale del darwinismo in Germania⁸. Ora, non vi è dubbio che quando Anton Marty interviene con un suo saggio⁹ in questo dibattito, era certo a conoscenza della dimensione fisiologica del problema e dell'interesse che esso poteva rivestire per chi avesse cercato di leggerlo in chiave darwiniana. La prospettiva di indagine è tuttavia assai diversa. La domanda sull'evoluzione del senso cromatico – leggiamo nella «Prefazione» – è un «problema di confine [*Grenzfrage*]» tra linguistica, fisiologia e psicologia, e come ogni domanda che si situi sul limitare di discipline scientifiche differenti chiede che siano innanzitutto affrontate alcune questioni di principio: alla dimensione scientifico-naturalistica del problema viene così anteposta una prospettiva filosofica che trova nella psicologia descrittiva il suo fondamento. Per Marty, se si vuol venire a capo del problema sollevato da Geiger non si deve innanzitutto delineare il contesto fisiologico entro cui si situa la dinamica evolutiva del vocabolario cromatico delle nostre lingue, ma occorre far luce sul rapporto che sussiste tra denominazione e percezione del colore. Così, anche se Marty non intende abbandonare il terreno concreto di una discussione empiricamente rilevante, se – in altri termini – non distingue esplicitamente le questioni filosofiche dalle questioni empiriche, le sue analisi assumono fin da principio la forma di un tentativo di risolvere con gli strumenti della descrizione psicologica un problema che è anche di natura filosofica: il problema dei rapporti che legano il linguaggio all'esperienza ed in particolar modo il sistema dei nomi di colore al sistema dei colori così come sono da noi percepiti.

Non vi è dubbio che richiamare l'attenzione sulla problematicità di questo nesso significa innanzitutto mostrare come all'origine delle teorie di Magnus e Geiger non vi siano soltanto fatti, ma una specifica assunzione di natura filosofica: se è possibile sostenere che dalla Grecia omerica ad oggi vi è stata un'evoluzione del senso del colore, ciò accade soltanto perché l'assenza nella lingua greca di nomi per il verde o per il blu è intesa come un argomento sufficiente per affermare che i greci erano ciechi a quei colo-

⁷ Anche Marty tornerà su queste ed altre opere di Magnus, dando vita ad una polemica tanto astiosa, quanto poco interessante dal punto di vista teorico. A chiudere definitivamente la polemica, dando ragione a Krause e a Marty, fu Ernst Mach. A. Marty, «Anzeige von Rudolf Hochegger Werk, Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes» (1886), in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von J. Eisenmeier, A. Kastil, O. Kraus, Halle, Niemeyer, 1916, Vol. I, Sez. I, pp. 211-239 e E. Mach, *L'analisi delle sensazioni*, a cura e trad. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 111.

⁸ Su *Kosmos* intervennero oltre a Magnus e, in seguito, a Marty, anche Gustav Jäger e Ernst Krause che con Caspari erano i direttori della rivista.

⁹ A. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes*, Wien, Carl Gerold's Sohn, 1879.

ri e che soltanto in seguito sarebbe sorta, insieme alla parola, la sensazione corrispondente. Ma ciò è quanto dire che l'ipotesi di Geiger¹⁰ poggia sulla tacita assunzione di un perfetto parallelismo tra esperienza e linguaggio: solo se ci si pone in questa prospettiva è infatti lecito considerare le lingue antiche come fossili che ci parlano di un remoto passato della storia dell'uomo e che ci permettono di risolvere una questione 'paleo-fisiologica' proprio come le ossa pietrificate dello scheletro di un animale ci offrono un fondamento sicuro per risalire alla sua configurazione anatomica¹¹.

Ora, proprio questa concezione del rapporto tra parole e concetti è l'obiettivo polemico cui le pagine di Marty sono rivolte. Certo, le teorie di Geiger e di Magnus vengono criticate anche per una serie di motivi specifici, privi di un immediato rilievo filosofico. Così, per esempio, leggiamo che l'ipotesi di un'evoluzione del senso cromatico orientata verso l'acquisizione di colori di lunghezza d'onda crescente è poco probabile, poiché si scontra con la teoria di Hering sulla base chimica della percezione del colore e sulla conseguente compresenza degli antagonisti. Ma ancor meno sostenibile è la tesi secondo cui gli antichi romani non avevano ancora la nostra sensibilità al colore: la teoria darwiniana va condivisa¹², ma senza per questo dimenticare che i tempi della storia sono un nulla rispetto ai tempi dell'evoluzione della specie¹³. Infine, anche la disinvoltura con cui Magnus e Geiger utilizzano le pagine omeriche deve essere criticata. Un testo poetico si pone obiettivi estetici ed espressivi e non si attiene alle regole di una descrizione esatta: non bisogna dunque stupirsi se nell'*Iliade* o nell'*Odissea* i colori non si accoppiano agli oggetti secondo i dettami della realtà, ma secondo l'esigenza di una maggiore vividezza dell'immagine¹⁴.

Ciascuna di queste ragioni è di per sé sufficiente a rendere poco credibile la tesi di Geiger e di Magnus. Se si vuole confutarla è tuttavia necessario mostrare come l'assunto su cui si fonda – l'ipotesi di un compiuto parallelismo

¹⁰ Geiger, *Vorträge zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit* cit., pp. 45-46.

¹¹ Un'immagine, questa, molto diffusa nella riflessione sul linguaggio dell'Ottocento tedesco. Grimm parla del linguaggio come di una «harte Lava» dietro cui scorgere l'eruzione dello spirito, mentre Müller osserva che nel linguaggio vi è una filosofia pietrificata. La stessa immagine compare anche in Schleicher. Cfr. M. Müller, *Lectures on the Science of Language*, London, Longman, 1864, p. 394 e H. Schleicher, *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft*, Weimar, Böhlau, 1863.

¹² A. Marty, «Über Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung» (1884-92), in Id., *Gesammelte Schriften* cit., Vol. II, Sez. I, pp. 1-316, qui p. 168, nota.

¹³ Cfr. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbennsinnes* cit., p. 21 e E. Krause, «Die geschichtliche Entwicklung des Farbennsinnes», in *Kosmos*, Vol. 1, n. 1 (1887), pp. 264-275, qui pp. 270 e 275.

¹⁴ Cfr. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbennsinnes* cit., pp. 23-29.

tra esperienza e linguaggio – sia di fatto insostenibile. Un simile obiettivo può essere raggiunto, per Marty, grazie a due differenti *esperimenta crucis*. Il primo può essere così formulato: se l'assenza di nomi per un colore esprime l'assenza della sensazione corrispondente, allora dalla mancanza in greco di un nome per il blu si deve dedurre che i greci vedevano il cielo diverso da come noi lo vediamo. Ma le cose non stanno così: i pigmenti scelti per riprodurre il cielo nei templi di Aegina sono uguali a quelli che noi sceglieremmo¹⁵. Alle lacune di natura linguistica non corrisponde quindi un'analogia inadeguatezza sul terreno percettivo. E viceversa: dal fatto che oggi gli uomini abbiano un'identica sensibilità al colore non si può dedurre che ogni lingua moderna disponga di un nome per indicare il blu. I Dakota, per esempio, vedono i colori proprio come noi ma, osserva Marty proponendo il suo secondo *experimentum crucis*, hanno un vocabolario cromatico molto più povero e impreciso: l'ipotesi del parallelismo non regge dunque alla prova dei fatti¹⁶.

Per Marty, tuttavia, distinguere il piano linguistico dal piano percettivo non significa solo comprendere come sia possibile un'evoluzione del vocabolario cromatico cui non corrisponde alcuna nuova percezione, ma vuol dire anche interrogarsi sulle ragioni che guidano il linguaggio nel suo tentativo di dominare il *continuum* dello spazio cromatico. Ora, venire a capo delle ragioni per le quali non vi è un rapporto di specularità tra esperienza e denominazione del colore significa innanzitutto soffermarsi su una triplice distinzione terminologica di cui il linguaggio quotidiano non tiene conto, ma che deve essere indagata dalla psicologia nella sua duplice veste di scienza delle distinzioni concettuali e di disciplina che studia la mente umana nella sua concreta finitezza: la distinzione tra *empfinden*, *bemerken*, *anmerken* – sentire, osservare, annotare.

La distinzione tra sentire e osservare spetta ad una fenomenologia degli atti di esperienza. Il sentire è un percepire che si colloca sui primi gradini della scala cognitiva: sentiamo un suono, un colore, un odore quando un fenomeno sonoro, visivo o olfattivo è presente alla coscienza. Dal sentire passiamo all'osservare quando vi è un interesse per l'oggetto che ci spinge a classificare ciò che percepiamo, per distinguerlo da altre cose e per coglierlo per quello che è¹⁷.

Questa distinzione ha una sua immediata ricaduta sul terreno linguistico, poiché solo ciò che è stato osservato può assurgere alla dignità del lin-

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ In questo argomento – anch'esso tratto da Krause – si mostra come Marty cerchi di vincolare le sue riflessioni di carattere filosofico al terreno della verifica empirica.

¹⁷ Cfr. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbennsinnes* cit., pp. 40-47.

guaggio: ogni atto di denominazione presuppone infatti un interesse per la cosa e implica che siano colte le proprietà che la contraddistinguono. Ma se il linguaggio classifica gli oggetti del mondo, non tutto ciò che è esperito è anche, a sua volta, classificato, e questa è la prima ragione che ci impedisce di ricavare dal lessico dei greci la prova della loro parziale cecità ai colori.

Ma vi è anche una seconda ragione, ed in questo caso è la distinzione tra *bemerken* e *anmerken* che deve essere chiamata in causa. Non tutto ciò che è osservato deve essere poi necessariamente annotato sul piano del linguaggio, non ogni distinzione concettuale deve necessariamente farsi parola. Distinguere tra *anmerken* e *bemerken* vorrà dire allora far luce sulle condizioni cui un concetto deve ottemperare per guadagnarsi un posto nel linguaggio, poiché il linguaggio, per Marty, non è il rispecchiamento sensibile del pensiero: «il linguaggio non è sorto dallo sforzo di rappresentare simbolicamente il pensiero solitario grazie a un sistema di segni sensibili. Un simile impulso nell'uomo non c'è»¹⁸.

Nell'uomo vi è invece il bisogno di comunicare, ed è di qui che il linguaggio ha origine. Ne segue che lo scarto tra percezione e linguaggio ha natura pragmatica; è infatti solo il bisogno comunicativo che, come una divinità della soglia, concede o nega l'accesso al linguaggio alle distinzioni colte sul terreno percettivo¹⁹.

Se l'esigenza di comunicare spinge il pensiero a farsi parola e se il processo comunicativo è il criterio che sceglie quali tra le distinzioni concettuali possano accedere al linguaggio, allora la forma del dizionario di una lingua può essere chiarita solo se ci si addentra nelle pieghe di una pragmatica del linguaggio, su cui ancora una volta deve renderci edotti la psicologia, intesa ora non più come una disciplina volta a tracciare la tassonomia delle forme di esperienza, ma come la scienza della mente umana, come una riflessione di natura antropologica che sa far luce sui bisogni comunicativi dell'uomo e soprattutto sulle richieste che la finitezza della natura umana necessariamente avanza ad ogni sistema di segni che voglia dominare con mezzi finiti l'infinità dei punti che compongono il *continuum* cromatico. Ne segue che, per Marty, la psicologia non è chiamata soltanto a districare il groviglio concettuale che inviluppa l'esperienza e la denominazione del colore, ma suggerisce anche un terreno di indagine che può essere circoscritto solo dopo che si sia individuato nel bisogno comunicativo la causa che dà al linguaggio una forma particolare – il terreno degli universali linguistici che attraversano il sistema di denominazione dei colori. Lungi dal cercare nella storia di alcune parole la risposta ad un quesito «paleofisiologico», Marty ritiene di poter ricondur-

¹⁸ Ivi, p. 63.

¹⁹ Cfr. ivi, p. 64.

re la forma e l'evoluzione dei vocabolari cromatici a poche regole di natura pragmatica, fondate su alcuni tratti invarianti della natura umana. Ed è su questo tema che vorrei soffermarmi ora, seppur brevemente.

1.2. GLI UNIVERSALI LINGUISTICI E IL COLORE

Il linguaggio è uno strumento comunicativo: è questa la convinzione che attraversa l'opera di Anton Marty. Ora, la forma degli strumenti non dipende soltanto dai fini che si addicono al loro impiego, ma anche dalla natura di chi li usa. Ne segue che per comprendere le caratteristiche universali della forma linguistica non basta riflettere sulle funzioni comunicative cui il linguaggio assolve: occorre anche far luce su alcuni tratti della natura umana – la finitezza delle sue capacità cognitive, la limitatezza della sua memoria, la natura dei suoi organi di senso.

Queste tesi, che diverranno il centro della riflessione teorica di Marty nel suo progetto di semasiologia descrittiva, sono in realtà già all'opera nel saggio di cui discorriamo: anche qui Marty si interroga sulla forma generale che deve essere propria del vocabolario cromatico di una lingua e sulla regola che presiede alla sua evoluzione, ed anche in queste pagine le sue indagini si orientano verso una soluzione del problema di natura insieme pragmatica ed antropologica.

Tre sono i punti che debbono essere a questo proposito rammentati. Secondo Marty, infatti:

- (a) è lecito attendersi che in tutte le lingue vi siano nomi di colore fondamentali e nomi di colore secondari,
- (b) che sia lecito distinguere un uso proprio ed un uso improprio dei termini cromatici e, infine,
- (c) che sia possibile indicare quali siano le tappe che l'evoluzione di un vocabolario del colore deve percorrere.

(a) Per quanto concerne il primo punto, è opportuno rammentare che Geiger aveva notato che in ogni lingua i nomi di colori più antichi derivano da radici di significato generale, mentre quelli di conio relativamente recente sono costruzioni linguistiche che traggono la loro origine da oggetti concreti. Marty condivide questa tesi, ma non ne cerca la giustificazione sul terreno cognitivo-esperienziale: ritiene opportuno invece additare una causa di ordine pragmatico. Se vi sono nomi specifici per i colori ciò accade perché le principali differenze cromatiche sono strumenti di classificazione della realtà tanto immediati, quanto importanti. Avere una parola per designare un colore può essere un mezzo utile per indicare un oggetto per cui ci manchi o

ci sfugga il nome²⁰; ne segue che i nomi dei colori fondamentali dovevano accompagnare se non precedere la formazione dei nomi di cosa, poiché per intendersi sugli oggetti concreti della nostra esperienza sensibile può essere utile fare riferimento al loro colore. Era dunque più importante e più utile

Dare nomi alle differenze cromatiche fondamentali come bianco, nero, rosso, giallo, blu, ecc., di quanto non lo fosse aver nomi per tanti degli oggetti che da quei colori erano caratterizzati. Solo alle distinzioni più recenti e meno rilevanti si è spesso ritenuto opportuno dare un nome tratto da quello degli oggetti che per quel colore erano caratteristici.²¹

(b) I colori trapassano l'uno nell'altro senza soluzione di continuità, ed è per questo che le lingue debbono necessariamente rinunciare a dare un nome ad ognuna delle infinite sfumature che appartengono allo spazio cromatico. Per far fronte ai propri compiti comunicativi, le lingue saranno dunque costrette a liberalizzare i propri criteri e dovranno affiancare ad un uso proprio dei nomi di colore un uso improprio. Di un larice in autunno possiamo dire che è rosso, anche se nessuno sceglierebbe proprio il colore del larice come modello per chiarire ciò che propriamente intendiamo quando pronunciamo la parola «rosso»: in questo caso infatti la parola è chiamata a «coprire» un'area marginale del suo significato, non il suo nucleo più autentico. Marty parla a questo proposito di *Bedeutungskreis*, e questa immagine chiarisce bene come debba essere pensato il senso che spetta alle parole del nostro linguaggio: ogni significato ha infatti un centro che coincide con l'impiego proprio del termine, ma si apre poi nelle più diverse direzioni grazie ad una concatenazione di usi traslati, che disegnano un'area che non può essere circoscritta con esattezza – l'area degli usi impropri del termine. All'origine di questa peculiare struttura del nostro linguaggio vi sono ancora una volta ragioni di natura pragmatica. Se attribuissimo un segno linguistico ad ogni intervallo distinguibile dello spazio cromatico ci costringeremmo ad uno sforzo mnemonico gravoso e inutile. Scrive Marty:

La precisione è scomoda, e laddove se ne può fare a meno si utilizzano volentieri designazioni vaghe che al massimo dicono troppo poco, assai difficilmente troppo, e che proprio per questo non debbono essere soppesate con cura in ogni singolo caso. Di tali forme linguistiche indeterminate ci si avvale intenzionalmente, e non solo perché vengono incontro alla nostra ignoranza laddove il giudizio non va oltre il confine del «pressappoco», ma anche perché favoriscono la comodità dell'espressione quando la reciproca comprensione non richiede una precisione maggiore. Tanto più facilmente si trascerà allora [...] di forgiare un nome per ogni distinzione che pu-

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 69.

²¹ *Ivi*, p. 70.

re sia stata colta. Il comune uso linguistico chiama spesso «blu» – e senza preoccuparsene troppo – tutte le sfumature che si incontrano muovendo dal confine del grigio fino al margine superiore dello spettro [...], e si concede altre simili libertà, almeno finché l'espressione in questione è sufficiente per caratterizzare il fenomeno che si ha sott'occhio quel tanto che è richiesto dal fine della comunicazione.²²

Riconoscere che i nomi di colore non hanno un significato puntuale, ma designano un'area semantica i cui contorni sono tutt'altro che ben delimitati vuol dire anche comprendere per quale ragione *non* sia legittimo intendere in chiave diacronica ogni oscillazione di significato. Così, quando Geiger e Magnus pretendono di individuare nelle molteplici sfumature di senso di *chlōros* o di *prasinos* le tappe di un'evoluzione linguistica, non fanno altro che proiettare erroneamente in una dimensione diacronica una caratteristica sincronica del significato linguistico in quanto tale. Richiamare l'attenzione sulla molteplicità dei significati di *chlōros* e di *prasinos* non vuol dire, dunque, raccogliere le prove di un'evoluzione linguistica; di quella varietà di impieghi si può infatti render conto diversamente, poiché in essa si può scorgere l'esemplificazione di un universale linguistico che deve la sua ragion d'essere a considerazioni di ordine pragmatico e antropologico.

(c) E tuttavia un'evoluzione nelle forme di designazione del colore vi è stata. Su questo punto Geiger e Magnus hanno ragione, anche se le loro ricerche linguistiche non sembrano legittimare la tesi secondo la quale i nomi di colore avrebbero fatto la loro comparsa nelle lingue antiche secondo l'ordine in cui si succedono i colori nello spettro. Tutt'altro; ciò che per Marty si evince dalle ricerche di Geiger è soltanto questo: nelle lingue del ceppo indoeuropeo il rosso e forse il giallo hanno trovato un nome prima del verde e del blu²³. Di questa diversa lettura dei dati linguistici potremmo in questa sede disinteressarci se non fosse possibile scorgervi ancora una volta l'emergere di una diversità di natura filosofica. Per Geiger, la storia dei nomi di colore rispecchia l'evoluzione degli organi di senso: ne segue che la regola che deve emergere dai dati è di natura extra-linguistica, poiché ciò che ad essa si chiede è solo di concordare con alcune ipotesi di natura fisiologica che debbono a loro volta collimare con la causa fisica che è all'origine dell'acuirsi della nostra sensibilità retinica. Per Marty, invece, comprendere l'evoluzione di uno strumento significa riflettere su ciò che lo rende funzionale. Ora, per poter assolvere alla sua funzione il vocabolario cromatico di una lingua deve disporre di alcune distinzioni elementari che gli permettano di dominare in qualche modo il *continuum* cromatico. Ma se

²² Ivi, pp. 64-65.

²³ Cfr. ivi, p. 74.

per orientarsi nello spazio cromatico è lecito fissare dei punti denominandoli, è altrettanto evidente che la scelta non può essere del tutto casuale, ma deve attenersi ad un criterio che potremmo formulare così: nell'universo dei dati cromatici fissa come punti di riferimento solo quei colori che siano facilmente riconoscibili e che siano separati gli uni dagli altri da intervalli regolari. Di qui il criterio che deve aver guidato l'evoluzione dei vocabolari cromatici: le lingue debbono aver dapprima segnato nello spazio cromatico i punti separati dagli intervalli più ampi e solo in seguito debbono aver cercato un nome per le differenze cromatiche meno sensibili²⁴. Di qui, per Marty, la storia dei nomi di colore. Se il fine di ogni vocabolario cromatico è dominare il mondo dei colori senza per questo aumentar troppo il numero dei segni linguistici, allora ogni sforzo volto a rendere più fitta la rete delle denominazioni cromatiche doveva necessariamente seguire una regola ben precisa che potremmo formulare così: crea un nuovo nome di colore soltanto là dove le esigenze della comunicazione chiedono che ci si esprima con maggiore precisione e chiarezza, e scegli poi di dare un nome a quel punto dello spazio cromatico che più di altri permette di ridurre l'occorrenza degli impieghi impropri della totalità delle denominazioni cromatiche²⁵.

Le riflessioni di Marty su questi temi sono troppo brevi perché sia effettivamente possibile saggiarne fino in fondo la consistenza teoretica. E tuttavia, da quanto abbiamo sinora osservato è comunque possibile ricavare una conclusione di carattere generale: per Marty, dare una nuova formulazione ai problemi sollevati da Geiger e Magnus significa distinguere il piano dell'esperienza del colore da quello della sua denominazione, per interpretare poi lo scarto tra percezione e linguaggio alla luce di considerazioni di natura pragmatica. Di qui la possibilità di ricondurre le forme di evoluzione linguistica dei sistemi cromatici ad alcune regole generali, ad alcuni universali, la cui plausibilità si rivela non appena ci soffermiamo sulla natura comunicativa del linguaggio, sul suo essere uno strumento la cui forma dipende tanto dalla specificità dei compiti che con esso ci si prefigge, quanto dalla natura di chi se ne avvale.

Ora, può essere interessante osservare che la ricerca sugli universali linguistici ha trovato nell'analisi dei nomi di colore una conferma insperata²⁶,

²⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁵ Una simile formulazione nelle pagine di Marty non è dato trovarla, e tuttavia è evidentemente questo il senso delle sue indagini, quando osserva che il criterio della massima distinguibilità dei colori è insieme il criterio che sancisce la massima validità pragmatica della denominazione. Cfr. *ivi*, p. 66.

²⁶ Insperata, in quanto la natura stessa dello spazio cromatico – la continuità del trascorrere da colore a colore – sembrava garantire un fondamento alla tesi classica del

e per quanto le pagine di Brent Berlin e Paul Kay²⁷ non possano essere paragonate per la loro ricchezza di dati e per la consapevolezza metodologica che è loro propria agli studi pionieristici di Marty, si può tuttavia sostenere che i risultati cui essi pervengono sono *in qualche misura* analoghi a quelli che abbiamo dianzi esposto. Proprio come Marty, anche Berlin e Kay attirano innanzitutto l'attenzione sulla differenza tra un uso proprio ed un uso improprio dei nomi di colore, anche se poi questa distinzione riceve uno sviluppo più ricco, poiché per Berlin e Kay la difficoltà di confrontare i vocabolari cromatici di lingue differenti scompare quando il raffronto tra le singole denominazioni di colore non si fonda sulla totalità delle loro aree semantiche, ma sul fuoco a partire da cui quelle si irradiano²⁸. Ne segue che anche per Berlin e Kay la varietà dei sistemi linguistici relativa ai colori non solo non parla in nome di una diversità sul terreno percettivo, ma non è nemmeno espressione di un relativismo che non tolleri di essere ricondotto ad una norma unitaria. Tutt'altro: anche per Berlin e Kay dietro la molteplicità dei sistemi linguistici è possibile scorgere l'unicità di uno sviluppo che non sembra seguire una regola così diversa da quella ipotizzata da Marty – uno sviluppo che non è poi molto dissimile da quello che Marty propone²⁹.

Sugli elementi che suggeriscono la legittimità di questo confronto non vogliamo soffermarci più a lungo³⁰. Resta, tuttavia, l'indicazione di una comunanza di intenti che non assume soltanto un rilievo episodico, ma che ha una portata più ampia che si mostrerà nelle opere più mature di Marty e che ci permette di cogliere nelle sue pagine un'anticipazione se non dei metodi, almeno dei temi e dell'orientamento teorico che è all'origine della riproposizione contemporanea della dottrina degli universali linguistici.

relativismo: la tesi secondo la quale le distinzioni tra i fenomeni sono esclusivamente tracciate dal linguaggio che solo in virtù di una convenzione può fissare i confini nella nostra esperienza, in quella «nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato, niente è distinto prima dell'apparizione della lingua». Che poi la *continuità* dello spazio cromatico non sia un segno del suo essere privo di forma, ma sia appunto la forma fenomenologicamente evidente dell'universo dei colori, questo è un dato su cui il relativismo linguistico non ha ritenuto opportuno riflettere. Cfr. F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura e trad. it. di T. De Mauro, Roma - Bari, Laterza, 1979, p. 137.

²⁷ Cfr. B. Berlin, P. Kay, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1969.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 7.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 4.

³⁰ Alle analogie potrebbero essere affiancate le differenze, e tra queste un posto di primo piano spetta senz'altro alla centralità che Marty attribuisce al momento pragmatico – una centralità che non ha un'eco paragonabile nelle pagine di Berlin e Kay.

1.3. UNIVERSALI LINGUISTICI E FENOMENOLOGIA DEL COLORE

Dalle considerazioni che abbiamo svolto sembrerebbe lecito attendersi il riconoscimento della sostanziale equivalenza dei sistemi di designazione dei colori. Dire che vi sono regole che impongono un ordine alla partizione del *continuum* cromatico non significa infatti sostenere che debbano esservi vincoli che circoscrivano l'area semantica che ogni lingua ritiene opportuno attribuire ai propri termini, né che sia lecito avanzare su questa base qualche pretesa sulla grandezza degli intervalli che le maglie del linguaggio debbono segnare nel continuo cromatico. Di quanti nomi per i colori una lingua abbia bisogno e quanto vasta sia la loro area semantica, questo è un problema che le singole lingue sono chiamate a risolvere da sole e cui possono dare soluzione solo perché sono ciascuna espressione delle esigenze comunicative di una concreta comunità linguistica. E ciò è quanto dire: a ciascuna comunità di parlanti è demandato il compito di «decidere» quali siano i colori per cui la lingua dispone di un vero e proprio nome, e quali siano invece le sfumature che possono essere denominate con qualche approssimazione solo in virtù di paragoni (il color «carta da zucchero») o di aggettivazioni metaforiche (si parla di colori caldi o freddi, spenti o accesi, e così via)³¹.

E tuttavia, nelle pagine di Marty alla giustificazione pragmatica della diversità delle lingue si accompagna il riconoscimento della legittimità di una loro valutazione, poiché per Marty ha un senso sostenere che vi sono sistemi di nomenclatura del colore più o meno razionali³². Ora, la razionalità di un vocabolario cromatico dipende, per Marty, dalla sua aderenza alla struttura fenomenologica del colore: per poter dominare lo spazio cromatico il linguaggio deve infatti adeguarsi alla sua struttura. Anche qui la psicologia pone dunque un limite alla relatività dei linguaggi; i colori non sono una questione di opinioni e la forma dello spazio cromatico non è un fatto culturale che vari con il variare della storia degli uomini: alla storicità e alla mutevolezza dei linguaggi fa da contrappeso la convinzione che vi sia una forma dell'esperienza, e che tale forma sia prima del linguaggio e lo condizioni, avanzando richieste che debbono comunque essere in qualche modo fronteggiate sul terreno linguistico. Anche se il nesso che stringe il

³¹ E se le cose stanno così, del vocabolario cromatico di una lingua possiamo parlare come di un mazzo di chiavi e di grimaldelli che ci permette di aprire con facilità le porte che sono per noi più importanti e di scardinare con qualche sforzo le altre. Cfr. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes* cit., p. 105.

³² Cfr. *ivi*, p. 101.

colore al linguaggio non ha la forma del rispecchiamento ed anche se vi sono ragioni pragmatiche che decidono che cosa di ciò che esperiamo possa e debba farsi parola, il linguista deve – per Marty – farsi psicologo ed andare al di là del linguaggio, per descrivere il colore così come ci appare, poiché solo così può effettivamente comprendere i motivi che spingono la prassi linguistica ad attuare le scelte cui di fatto si lega. Le riflessioni sui vocabolari cromatici debbono così inoltrarsi sul terreno di una fenomenologia del colore, che può così essere riguadagnata all'indagine linguistica in una prospettiva nuova: non calco deducibile dalla forma del linguaggio e nemmeno fondamento che in quella si rispecchia, ma attrito che condiziona e determina il movimento linguistico.

Abbiamo parlato di fenomenologia del colore, e in qualche misura questo termine può dirsi adeguato alle indagini di Marty che si muovono sul terreno della psicologia descrittiva: l'appendice che chiude questo saggio si prefigge di dare qualche ulteriore chiarimento su questo punto. Una precisazione tuttavia è necessaria: per Marty, al di qua del linguaggio vi è sempre e soltanto la psicologia e questa considerazione di carattere generale deve essere richiamata per rammentare che non è soltanto la dimensione puramente percettiva che deve essere affidata alla ricerca psicologica, ma anche quella più propriamente concettuale. Per Marty la dimensione dei concetti si situa interamente sul piano prelinguistico e la dimensione pragmatico-strumentale del linguaggio finisce con il riverberarsi in una sostanziale cancellazione della dimensione linguistica e intersoggettiva che opera nella determinazione dell'universo concettuale. E in questo senso, la chiarezza con cui Marty si oppone al tentativo – così evidentemente infondato – di proiettare il vocabolario cromatico di una lingua sul terreno percettivo fa da controcanto alla sostanziale cecità rispetto alle differenti modalità concettuali di raccogliere uno stesso dominio percettivo che si fanno strada nelle differenti lingue.

1.4. APPENDICE. MARTY E LA FENOMENOLOGIA DEL COLORE

Le riflessioni sull'evoluzione del senso cromatico si orientano verso una fenomenologia del colore, un termine di cui ci si può avvalere se con «fenomenologia» si intende ciò che si intendeva sul finire del XIX secolo: un'indagine psicologico-descrittiva dei contenuti della nostra esperienza. E tuttavia, parlare oggi di una fenomenologia del colore sembra alludere ad un compito più impegnativo, che si può cercare di circoscrivere soffermandosi in modo particolare su due diversi momenti.

(1) L'indagine fenomenologica è di *natura descrittiva*: una fenomenologia del colore dovrà allora prescindere necessariamente da considerazioni fisiche o fisiologiche, così come dovrà rinunciare ad ogni discussione che verta sulle proprietà dei pigmenti e sulle loro mescolanze.

(2) L'analisi fenomenologica, tuttavia, non si limita a descrivere l'esperienza del colore: deve sforzarsi anche di mettere in luce le *strutture invarianti* dell'universo cromatico, la rete di proposizioni necessarie e sintetiche che ne determina la forma. Ne segue che se si vuole parlare in Marty di una fenomenologia del colore in senso stretto dovremo chiederci entro che termini queste due condizioni siano soddisfatte dalle sue analisi.

Marty è un seguace di Hering e ritiene essenziale³³ ai fini di un'autentica comprensione della natura dello spazio cromatico la netta distinzione tra l'esperienza del colore e le sue cause, siano esse fisiche o fisiologiche³⁴. In questo senso sono esemplari le pagine³⁵ che egli dedica a corroborare la tesi di Hering secondo cui il bianco e il nero non sono determinazioni meramente quantitative – il grado massimo e il grado zero di intensità luminosa, ma sono piuttosto forme qualitative, sensazioni di natura cromatica che hanno una loro specificità e che debbono quindi essere poste accanto ai colori in senso proprio – il giallo, il rosso, il verde, il blu³⁶. Almeno ad un primo livello, dunque, la posizione di Marty è ben chiara: l'interesse per il colore si colloca qui nella cornice teorica della psicologia descrittiva.

Diversamente stanno le cose per il secondo punto che abbiamo rammentato. Certo, Marty ritiene che si possa rappresentare l'universo dei co-

³³ Cfr. *ivi*, p. 127.

³⁴ È in questo senso che deve essere intesa la distinzione tra oggetto reale ed oggetto visivo che apre le riflessioni di Hering sul colore. Scrive infatti Hering: «Wir haben demnach streng zu unterscheiden zwischen den Farben als Sehqualitäten oder sogenannten psychischen Phänomenen und den näheren oder entfernteren physischen Bedingungen oder Veranlassungen dieser Phänomene, und wir dürfen nie vergessen, dass das Auftreten einer Farbe zunächst geknüpft erscheint an bestimmte Regungen des inneren Auges, welche ihrerseits durch ins äussere Auge fallende Strahlungen veranlasst, aber auch ohne solche aus ganz anderen, inneren Ursachen erweckt werden können. So oft ich im folgenden von Schwarz, Weiss, Grün u.s.w., überhaupt von Farben schlechtweg spreche, meine ich damit lediglich die bezügliche Sehqualität, nicht aber eine Strahlung oder einen Farbstoff». E. Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, Leipzig, Engelmann, 1905, p. 3.

³⁵ Cfr. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes* cit., pp. 10-11.

³⁶ Per Hering, tuttavia, i colori si distinguono in *atonali* (*tonfreie Farbe*) e *tonali* (*Farbentöne*) – una distinzione che non è esplicitamente tracciata da Marty che si limita a sottolineare l'appartenenza del bianco e del nero alla sfera cromatica, senza distinguerli dai colori in senso stretto. Cfr. Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn* cit., p. 11.

lori in forma geometrica³⁷, e la metafora dello spazio cromatico guida più di una volta le sue considerazioni sul colore³⁸. E tuttavia basta addentrarsi un poco nelle sue pagine, per rendersi conto che la geometria dei colori è – per Marty – soltanto un *comodo sistema di notazione* e che se di spazio cromatico si può parlare è solo perché ci si avvale di una metafora che non può essere presa alla lettera³⁹, poiché – a suo avviso – quando si dice che un colore, l'arancione per esempio, è a metà strada tra il giallo e il rosso, non si intende sostenere che esso appartenga ad una serie continua di possibili alterazioni – la serie delle modificazioni che lasciano inalterato il grado di saturazione – che culmina da una parte nel rosso, dall'altra nel giallo. Tutt'altro: per Marty, se l'arancione sta tra giallo e rosso è solo perché questi ultimi sono gli elementi di cui quello di fatto si compone. Ne segue che l'«essere tra» non allude ad un rapporto quasi spaziale, ma ad una concreta relazione di mescolanza e che i colori fondamentali non sono a rigore i punti che determinano le coordinate dello spazio cromatico, i vertici cui conduce una progressione possibile (dal viola al rosso e al blu, dal grigio verso il bianco e il nero, ecc.), ma sono gli elementi di cui si compone la tavolozza dei colori, i mattoni con i quali edificare ogni concreta sfumatura cromatica. Ne segue che, per Marty, più che di una geometria è lecito parlare di una sorta di chimica del colore, poiché all'origine dei rapporti tra le differenti datità cromatiche vi è la relazione elementare della *composizione*, non la constatazione delle diverse dimensioni in accordo con le quali è possibile far variare in modo continuo un colore⁴⁰. Non vi è dubbio che un

³⁷ Cfr. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes* cit., p. 101.

³⁸ Per Marty, dato un colore una lingua ideale dovrebbe saperlo caratterizzare con la massima esattezza possibile. Perché ciò accada, tuttavia, è necessario che i suoi termini «catturino» i punti nodali dello spazio cromatico: «Eine Farbe ist aber dadurch exact bestimmt, dass man ihr genaues Verhältnis zu den früher genannten sechs Grundqualitäten oder typischen Punkten angibt, die selbst Grenzen bildend, alle anderen Qualitäten des Gesichtssinnes zwischen sich ausgebreitet sehen. Um also die Erscheinung genau zu bezeichnen, müsste man ihr Verhältnis zu den Punkten angeben, zwischen denen sie liegt». Ivi, pp. 95-96. Anche su questo terreno, le pagine di Marty sono vicine a quelle di Hering. Cfr. Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn* cit., p. 46.

³⁹ Si tratta di una tesi brentaniana. Si veda a questo proposito F. Brentano, «Vom phänomenalen Grün» (1893), in Id., *Untersuchungen zur Synnenpsychologie*, Hamburg, Meiner, 1979, pp. 5-43.

⁴⁰ Ritroviamo ancora una volta questa tesi nelle pagine brentaniane: «Nicht weil eine Farbe in gewisser Weise in der Mitte zwischen Weiss, Rot und Gelb erkannt wird, bezeichnen wir sie als ein weissliches Rotgelb, sondern weil wir, sukzessive auf die einzelnen Farbe sie prüfend (wie wir die Töne eines Mehrklanges herausanalysieren), jetzt Gelb, dann Rot, endlich auch noch Weiss darin zu entdecken vermögen, pflegen wir das Phänomen als ein zwischen Rot, Gelb und Weiss in der Mitte stehendes zu bezeichnen». Ivi, p. 17.

simile modo di venire a capo delle relazioni tra colori possa suscitare qualche perplessità. All'origine delle tesi di Marty vi è la distinzione tra colori fondamentali e colori secondari, e Marty – proprio come Hering – ritiene che questi ultimi derivino dai primi per «mescolanza». Tuttavia, che cosa si debba intendere per «mescolanza» di due colori non è facile da comprendere, una volta che si sia scartata (come è senz'altro necessario fare) l'ipotesi che si abbia a che fare con una mera composizione tra pigmenti.

Su questo punto le pagine martiane ci lasciano nel vago⁴¹, anche se tutto lascia pensare che Marty segua qui come altrove le tesi brentariane, e per Brentano i colori composti debbono essere intesi alla luce di una teoria «puntinistica» che interpreta la mescolanza come giustapposizione spaziale di aree cromatiche differenti per qualità e sufficientemente piccole da non essere individualmente notate. Una teoria, come è facile comprendere, in cui alle istanze di natura descrittiva si affiancano preoccupazioni di altro genere: ricondurre a pochi elementi di base l'infinita molteplicità delle sfumature cromatiche sembrava infatti ripromettere una più facile connessione tra la descrizione psicologica e la spiegazione fisico-fisiologica, volta a cercare le cause finite dell'infinità molteplicità delle nostre esperienze cromatiche. Sostituire ad una geometria una chimica del colore non significa tuttavia soltanto ricondurre la distinzione tra colori fondamentali e secondari ad un relazione di derivazione che fornisca un possibile punto di raccordo tra discipline descrittive ed esplicative, ma vuol dire anche intendere i rapporti di somiglianza che legano gli uni agli altri i colori come se fossero relazioni di eguaglianza parziale: se si assume come centrale il concetto di mescolanza, l'affinità che sussiste tra viola e blu deve essere necessariamente 'letta' come una dimostrazione del fatto che il viola contiene il blu e che è dunque almeno in parte identico ad esso. Ma ciò è quanto dire che ogni nesso sintetico che sussiste tra le diverse qualità cromatiche può essere inteso come una connessione analitica: dire di un colore A che è simile al colore B significa infatti sostenere che uno è parte dell'altro. La

⁴¹ Un'analogia vaghezza è reperibile nelle pagine di Hering, che tuttavia sembra voler prendere le distanze da una concezione «elementaristica» del colore. Dire che nell'arancione vi sono il giallo e il rosso non è come dire che in un cesto vi sono fagioli e piselli – scrive Hering, ed altrove osserva che più che ai termini si deve in realtà prestare attenzione alla situazione fenomenologica: «Ob ich nun die Röte und die Blaue des Violett als Bestandteile oder Komponenten, oder ob ich sie als Merkmale oder Eigenschaften des Violett bezeichne, scheint mir gleichgültig. Wesentlich aber scheint mir, dass man Violett und Orange nicht in demselben Sinne als Merkmale des Urrot nehmen kann, wie Gelb und Rot als Merkmale des Orange, oder Blau und Rot als solche des Violett, obwohl das Rot in der Farbenreihe ganz ebenso zwischen Orange und Violett steht, wie Orange zwischen Rot und Gelb oder Violett zwischen Rot und Blau». Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn* cit., pp. 35 e 46.

somiglianza non è quindi espressione dei nessi a priori che sussistono tra i materiali dell'esperienza, ma è solo un nome improprio per alludere al fatto che i contenuti che diciamo simili hanno un elemento in comune. Di questa negazione delle relazioni interne che sussistono tra i materiali dell'esperienza le pagine di Marty ci offrono più di una conferma. Il sistema dei colori, leggiamo, si fonda su sei qualità fondamentali che possono dar luogo a differenti nessi compositivi; tuttavia, non ogni composizione ha un suo corrispettivo sul terreno empirico: bianco e nero possono comporsi con ogni colore, ma il rosso, per esempio, non si compone affatto con il verde. E che le cose stiano così, è un *fatto* che deve essere accettato⁴², non una proprietà dello spazio cromatico.

E tuttavia vi è almeno un punto in cui le pagine di Marty vanno al di là dell'orizzonte che abbiamo delineato e si orientano in una direzione fenomenologica. Questo punto concerne un problema relativamente marginale: la *chiarezza intrinseca* dei colori puri. Se dovessimo disporre i colori puri secondo un ordine dettato dalla loro affinità, non esiteremmo a riconoscere che il giallo è più simile al bianco di quanto non lo sia il rosso, proprio come il blu è più simile al nero di quanto non lo sia il verde. E se ci chiedessero di giustificare un simile ordinamento risponderemmo così: il giallo è più chiaro di quanto non lo sia il rosso, proprio come il blu è più scuro del verde. Ora, se parliamo di colori puri, chiaro e scuro non possono per definizione alludere ad una mescolanza con il bianco o con il nero: ne segue che, almeno per i colori puri, è lecito parlare di rapporti che non ci riconducono ad una relazione di composizione, ma ad un'affinità che si fonda nella natura stessa del colore⁴³. Di qui la polemica con Hering che, nella prima edizione dei suoi *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, aveva sostenuto che i colori puri non hanno una chiarezza intrinseca. Alla radice di quest'affermazione vi è un ragionamento che ci è già noto. Un colore è chiaro – per Hering – se è simile al bianco; un colore puro, tuttavia, esclude necessariamente ogni mescolanza: ne segue che di un colore puro non si può dire che abbia un grado di chiarezza, poiché la mescolanza è in linea di principio la condizione essenziale perché di un colore si possa dire che è simile ad un altro. Ora, negare che ai colori puri spetti una chiarezza intrinseca e quindi una maggiore o minore affinità al bianco significa, per Marty, piegare la specificità della situazione descrittiva in nome di un assunto di principio, di una concezione di carattere generale che viene presupposta dogmaticamente e che pretende di incidere sulla natura stessa

⁴² Cfr. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes* cit., p. 96, nota 1.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 124.

dei fenomeni. Questo assunto di principio concerne appunto la nozione di somiglianza di cui abbiamo discusso; non è un caso allora che Marty sia costretto qui ad una precisazione del senso che deve essere attribuito al concetto di somiglianza, una precisazione che è lungi dall'essere chiara, ma che ha almeno il pregio di far luce sul cuore del problema in cui le sue analisi si dibattono ⁴⁴.

Questa dualità insita della nozione di somiglianza rimarrà un tratto costante nell'opera di Anton Marty ⁴⁵, ed in questo suo oscillare tra una riflessione volta a mettere in luce i nessi sintetici interni all'esperienza ed una tesa a ricondurre l'esperienza stessa ad un processo compositivo le cui radici ultime sono i dati sensibili elementari è forse lecito scorgere una nuova differente ambiguità: l'ambiguità della psicognosi di origine brentaniana che è sempre insieme fenomenologia dell'esperienza e scienza bisognosa di una fondazione *fisiologica*, dottrina descrittiva e scienza della natura umana.

BIBLIOGRAFIA

- B. Berlin, P. Kay, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1969.
F. Brentano, *Untersuchungen zur Synnepsychologie*, Hamburg, Meiner, 1979.

⁴⁴ Scrive Marty: «Dagegen wird von Hering eingewendet, Empfindungen, die gar nichts Gemeinsames hätten, wären an sich incommensurabel; zwei absolut reine Grundempfindungen aber würden, abgesehen von ihren zeitlichen und räumlichen Eigenschaften wirklich nichts Gemeinsames haben, und so sei eine logische Notwendigkeit, dass sie keinerlei besondere Verwandtschaft mehr unter einander zeigen können, z. B. das reine Roth dem reinen Weiss oder Schwarz so wenig als dem reinen Blau ähnlich sein, u.s.w. Dem gegenüber meine ich, dass der Satz: zwei Dinge, die nichts Gemeinsames haben, sind incommensurabel oder bieten keinen Anhaltspunkt zur Vergleichung – in gewissem Sinne ohne Zweifel richtig ist. Jede Relation setzt ein Fundament, die Ähnlichkeit oder Verwandtschaft zweier Gegenstände einen bestimmten Inhalt voraus, der beiden gemein ist. Allein dieses Moment braucht nicht immer in Wirklichkeit oder in concreter Vorstellung ablösbares zu sein». Ivi, pp. 124-125. Di qui la possibilità – per Marty – di indicare un elemento comune non separabile che garantisca per esempio la somiglianza di tutte le datità acustiche, di quelle visibili e, all'interno di queste ultime, del giallo con il bianco e del nero con il blu, ecc. Un effettivo superamento della posizione martiana è rinvenibile invece nella dissoluzione meinongiana della concezione elementaristica del mescolamento cromatico. Cfr. A. Meinong, «Bemerkungen Über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz» (1903), in Id., *Gesamtausgabe*, hrsg. von R. Kindinger, R. Haller, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1969, Vol. I, pp. 514-521.

⁴⁵ A. Marty, «Über Ähnlichkeit» (1901), in Id., *Gesammelte Schriften* cit., Vol. I, Sez. II, pp. 107-111, qui p. 11.

- F. Brentano, «Vom phänomenalen Grün» (1893), in Id., *Untersuchungen zur Synnepsychologie*, Hamburg, Meiner, 1979, pp. 5-43.
- F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura e trad. it. di T. De Mauro, Roma - Bari, Laterza, 1979.
- L. Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft (2 Bde.)*, Stuttgart, Cotta, 1868.
- L. Geiger, *Vorträge zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Stuttgart, Cotta, 1871.
- W.E. Gladstone, *Studies on Homer and the Homeric Age*, London, Oxford University Press, 1858.
- E. Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, Leipzig, Engelmann, 1905.
- E. Krause, «Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes», in *Kosmos*, Vol. 1, n. 1 (1887), pp. 264-275.
- E. Mach, *L'analisi delle sensazioni*, a cura e trad. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1975.
- H. Magnus, *Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes*, Leipzig, Veit & Co, 1877.
- A. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes*, Wien, Carl Gerold's Sohn, 1879.
- A. Marty, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von J. Eisenmeier, A. Kastil, O. Kraus, Halle, Niemeyer, 1916.
- A. Marty, «Anzeige von Rudolf Hochegger Werk, Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes» (1886), in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von J. Eisenmeier, A. Kastil, O. Kraus, Halle, Niemeyer, 1916, Vol. I, Sez. I, pp. 211-239.
- A. Marty, «Über Ähnlichkeit» (1901), in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von J. Eisenmeier, A. Kastil, O. Kraus, Halle, Niemeyer, 1916, Vol. I, Sez. II, pp. 107-111.
- A. Marty, «Über Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung» (1886-92), in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von J. Eisenmeier, A. Kastil, O. Kraus, Halle, Niemeyer, 1916, Vol. II, Sez. I, pp. 1-316.
- A. Meinong, *Gesamtausgabe*, hrsg. von R. Kindinger, R. Haller, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1969.
- A. Meinong, «Bemerkungen Über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz» (1903), in Id., *Gesamtausgabe*, hrsg. von R. Kindinger, R. Haller, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1969, Vol. I, pp. 514-521.
- M. Müller, *Lectures on the Science of Language*, London, Longman, 1864.
- H. Schleicher, *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft*, Weimar, Böhlau, 1863.

2.

MONDI CULTURALI E STORICITÀ

Carmine Di Martino

doi: 10.7359/643-2013-dima

carmine.dimartino@unimi.it

2.1. HOMO TECHNOLOGICUS

A lungo, nelle sue opere, Paolo D'Alessandro si è efficacemente interrogato sui problemi della scrittura e della lettura, del testo e dell'ipertestualità, delle trasformazioni dei media e dell'importo trascendentale (ristrutturante e aprente) di tali trasformazioni. Vorremmo in questa sede, secondo una prospettiva per molti aspetti assai diversa, proporre qualche riflessione in proposito.

Nel giro di pochi decenni, il mondo della vita dell'uomo occidentale è notevolmente cambiato. Nuovi oggetti, credenze, abitudini, in correlazione a nuove figure di soggetti, si sono costituiti in nuove pratiche di vita. La proliferazione tecno-scientifica di strumenti ci permette di sperimentare un livello di esonero dai condizionamenti ambientali letteralmente impensabile anche solo cinquanta o sessant'anni fa: ci muoviamo da un continente all'altro in poche ore, siamo in comunicazione audio-visiva diretta e costante con i nostri simili di tutto il pianeta (potremmo esserlo anche con eventuali astronauti in viaggio nello spazio), disponiamo di un accesso immediato a una quantità enorme di informazioni e possiamo incessantemente produrne di altre (mediante sistemi sofisticatissimi di registrazione e archiviazione), possiamo ridisegnare città, abbattere e ricostruire edifici in tempi rapidissimi, scavare a profondità inaudite e così via. Siamo insomma in un mondo assai diverso da quello dei nostri predecessori, anche prossimi; esso si è trasformato molto in fretta, anzi, a una velocità vertiginosa, inaudita. A nessuno sfugge il ritmo travolgente dei cambiamenti in corso (che spesso si traduce nel disagio che ci assale quando ci troviamo 'doppiati' da essi: vi sono oggetti che scompaiono, sostituiti da altri più 'avanzati', prima ancora che siamo riusciti ad addestrarci al loro uso). Tale velocità

non si presenta ai nostri occhi come un mistero, un enigma da sciogliere, ma – e con fondati motivi – viene colta come l'esito dell'esponenziale sviluppo della tecno-scienza.

Si può essere tentati di considerare il vorticoso mutamento del nostro mondo della vita come qualcosa di sinistro, disumano o diabolico, lanciare l'allarme, temendo l'avvento di un pericoloso ibrido, l'*homo technologicus*, che travalicherebbe i confini dell'umano andando decisamente verso la macchina. E tuttavia, prima di assumere il punto di vista di una salvaguardia o di una liquidazione dell'umano, paventando o auspicando l'accelerazione delle trasformazioni in corso, occorre fissare lo sguardo sul mutamento stesso, sul suo accadere: esso è, infatti, in un senso più profondo e preliminare, al di qua di ogni valutazione morale o d'altro ordine, una cifra dell'umano e non della sua perdita. Solo il mondo umano può infatti mutare, diversamente da quello animale.

È ciò su cui riflette Husserl, nel suo stile, in alcuni manoscritti degli ultimi anni (raccolti nel XV volume della Husserliana), nell'ambito di ricerche dedicate alla costituzione trascendentale del mondo a partire dalla normalità umana. Poiché l'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo umano può essere esplicitata nei suoi caratteri essenziali solo attraverso il confronto con altre soggettività possibili date fenomenicamente, quella animale e quella umana 'anormale', l'indagine sulle strutture della soggettività trascendentale non può fare a meno di procedere per assimilazioni e contrasti. Husserl si misura dunque con il problema della anormalità e delle anomalie. Di qui il riferimento ai folli, ai bambini, ai malati, ai vecchi e anche agli animali, a soggetti cioè che esperiscono il mondo in modo anomalo (nei suoi termini).

2.2. DIFFERENZE DI MONDI

Com'è noto, per Husserl, anche l'animale possiede una *struttura egologica*. Esso è, diversamente da noi uomini, ma analogamente a noi, caratterizzato come soggetto di un mondo ambiente, come un io che è possibile cogliere, tramite la riduzione, nella sua operatività trascendentale. Ogni animale ha il proprio sviluppo, dall'inizio embrionale fino alla maturità, e si costruisce il mondo ambiente che è per esso essente. Ogni specie animale ha insomma un proprio mondo di esperienza concordante, un campo unitario di cose identiche, una peculiare appercezione del mondo. Questo è ciò che si offre alla nostra interpretazione analogizzante, necessario punto di partenza e terreno di ogni indagine, anche scientifica.

Che cosa anzitutto e in ultima istanza distingue il mondo ambiente animale dal nostro? Scrive Husserl: «Se si paragonano animale e uomo (entrambi presenti nel mondo ambiente umano e dunque rispettivamente compresi come i soggetti dei mondi ambiente per loro rispettivamente validi) salta subito all'occhio che l'uomo come persona è *soggetto di un mondo culturale*, che è il correlato della comunità universale delle persone, in cui ogni persona è consapevole di essere in riferimento al suo mondo umano, al mondo culturale in cui vive. L'animale non vive (essendone consapevole) in un mondo culturale»¹.

Il mondo culturale si presenta come l'insieme delle acquisizioni, delle operazioni, delle opere, delle possibilità pratiche e degli scopi appartenenti a una comunità umana. Ma gli elementi di questo insieme sono dotati di una caratteristica unica: essi hanno una esistenza «permanente e spirituale»², così si esprime Husserl, all'interno di una unità di coscienza e di una tradizione comunitaria sempre viva e sono perciò di principio infinitamente trasmissibili nella loro identità di senso, ripetibili e trasformabili nel concatenarsi delle generazioni. Si tratti di simboli linguistici, di forme di organizzazione sociale, di strumenti per realizzare fini determinati, o dei fini stessi, quei simboli, quelle forme, quegli strumenti, quei fini e così via si offrono nel loro senso alla comprensione delle generazioni future: ogni nuova generazione eredita le formazioni di senso di quella precedente e da esse muove verso nuove e ulteriori formazioni, in un cammino di principio senza fine.

Al contrario, l'animale, secondo Husserl, non vive in un mondo culturale, nonostante molte specie animali abbiano spiccate abilità cognitive e capacità di apprendimento, trasmettano alle nuove generazioni comportamenti acquisiti e abbiano dunque anche ciò che potremmo chiamare una tradizione: come gli uccelli apprendono dai genitori il canto tipico della lo-

¹ E. Husserl, *Husserliana*, Vol. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, hrsg. von I. Kern, Den Haag, Nijhoff, 1973, p. 180 (d'ora in poi citato con la sigla Hua XV, seguita dal numero di pagina; la traduzione è nostra).

² L'espressione, peraltro ricorrente, è contenuta in un noto passaggio di uno dei saggi scritti per la rivista giapponese *Kaizo*: «Per *cultura* – scrive Husserl – non intendiamo nient'altro che l'insieme delle operazioni [*Leistungen*] realizzate da uomini accomunati nelle loro continue attività; operazioni che hanno una esistenza permanente e spirituale nell'unità della coscienza della comunità e della sua tradizione mantenuta sempre viva. In virtù dell'incarnazione fisica, dell'espressione che le aliena dall'originario creatore, esse possono essere esperite nel loro senso spirituale da chiunque sia in grado di ri-comprenderle [*nach-verstehen*]. In seguito, possono sempre di nuovo diventare punti di irradiazione di effetti spirituali su generazioni sempre nuove nell'ambito della continuità storica. E proprio in ciò tutto quello che è racchiuso in un termine come 'cultura' trova il suo modo peculiare ed essenziale di esistenza oggettiva e funge, d'altronde, da fonte costante di accomunamento». E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di trad. it. di C. Sinigaglia, Milano, Raffaello Cortina, 1999, p. 26.

ro specie, così i giovani scimpanzé apprendono le tecniche d'uso degli strumenti possedute dagli adulti intorno a loro e così via. E tuttavia gli animali non dispongono di un mondo culturale nel senso detto. Nel nostro esperire e comprendere assimilante, gli animali (anche gli animali 'superiori') si presentano (a partire dalla tipica dei modi di dattità loro propri) come esseri che non possiedono simboli linguistici o raffigurativi, non dispongono di identità di senso, non hanno a che fare con essenti permanenti nel tempo e nella variazione, identificabili nella loro individualità come qualcosa di passato, presente e futuro, non producono opere permanenti, costruite cioè per servire a un'infinità d'identici scopi per un'infinità aperta di individui e di situazioni possibili (al contrario, un qualunque attrezzo da lavoro prodotto dagli uomini – per esempio un aratro – ha queste caratteristiche, è creato per questa permanenza), non si rappresentano scopi, individuali o comunitari, potendoli sempre identificare come gli stessi, valutare e cambiare, non orientano coscientemente in base a essi il loro comportamento, dunque non agiscono o operano in senso stretto.

Certo, una scimmia può utilizzare un mezzo per uno scopo e poi riutilizzarlo in circostanze simili allo stesso scopo; ma essa, secondo Husserl, non lo riconosce in quanto strumento, poiché non ha mai dinanzi a sé una cosa dotata del significato permanente di servire-a un determinato scopo in ogni possibile simile caso futuro, vale a dire non ha davanti a sé una permanente possibilità pratica, un significato stabile. Sono sempre gli istinti, la situazione caratterizzata da essi, a suggerire a una scimmia la possibilità pratica (che può variare a seconda dei casi) inerente alla cosa. Diversamente, l'uomo nella comunità umana ha a disposizione, nella sua vita cosciente, una totalità di possibilità pratiche, di significati stabili, di fini, che può liberamente rappresentarsi, rimemorare e anticipare nella fantasia, combinare in vario modo, concependosi come operante e agente in una situazione futura, in cammino verso scopi deliberati e soddisfazioni possibili.

2.3. MUTAMENTO E RIPETIZIONE

Ma ora dobbiamo cogliere l'aspetto del mondo culturale che più ci interessa in questa sede. «Un mondo culturale umano – scrive Husserl – è in progressivo sviluppo, la cultura di ogni presente umano è un terreno per creare la nuova cultura della nuova generazione dell'umanità, possiamo anche dire che ne costituisce le premesse»³. Il mondo ambiente umano, proprio

³ Hua XV, p. 180.

in quanto mondo culturale, si trasforma, evolve, o meglio, può evolvere (chiariremo tra breve il motivo di questa precauzione), in un costitutivo rapporto con l'agire degli uomini, con i loro interessi e scopi, essi stessi in continua, possibile evoluzione. Nella trasformazione di un mondo culturale si delineano nuovi significati e nuovi oggetti, mentre altri perdono la loro pertinenza e utilità, divenendo obsoleti; nuovi obbiettivi si schiudono all'orizzonte, suscitando nuove azioni e ulteriori costruzioni, in un *continuum* mobile di modificazioni. Il nostro mondo culturale è dunque molto diverso da quello delle popolazioni mesopotamiche del quarto millennio a.C. o dei greci che vissero al tempo di Platone, senza tuttavia risultare ad essi assolutamente incomparabile. I mondi culturali non sono infatti universi paralleli; sono diversi (e non semplicemente eterogenei) proprio perché sono comparabili e, pur nella loro distanza e incomprensibilità, sono comprensibili in quanto mondi ambiente culturali umani e sono, entro certi limiti, sempre traducibili gli uni negli altri. Sensibilmente diversi dal nostro mondo culturale non sono solo i mondi di umanità del passato, bensì anche quelli delle comunità umane che popolano attualmente il pianeta, nonostante la potente spinta omologatrice che la globalizzazione tecno-scientifica esercita.

Al contrario, il mondo ambiente animale non muta, si ripete. «Ogni generazione animale nel proprio presente comunitarizzato *ripete* il proprio specifico mondo ambiente secondo la tipica propria di questa specie»⁴. Nella vita delle specie animali vi è una tipica comportamentale sempre identica a se stessa, cui corrisponde lo stesso specifico mondo ambiente che si ripete sempre uguale. Il mondo ambiente degli scimpanzé e dei bonobo (esponenti di punta di quelle grandi scimmie antropomorfe appartenenti alla linea evolutiva da cui, secondo le attuali ricerche scientifiche, i nostri antenati si sarebbero separati circa sei milioni di anni fa) non muta, le acquisizioni e gli 'oggetti' che vi appartengono non si trasformano, non divengono, non progrediscono. Le attività degli animali hanno un carattere pressoché fisso, anche quelle degli scimpanzé, nonostante le notevoli competenze cognitive che li differenziano da molti altri mammiferi. Solo negli esemplari che entrano in stretto contatto con l'uomo, per esempio gli scimpanzé culturalizzati, allevati come bambini ed esposti a un sistema linguistico di comunicazione, si possono verificare modificazioni, ampliamenti, che sono in senso lato umanizzazioni. Ma il loro mondo ambiente non conosce uno sviluppo endogeno, le abilità cognitive esercitate senza interagire con l'uomo non conducono alla creazione di un mondo culturale. «Un animale non produce nell'unità della propria vita un sistema di acquisizioni spirituali che esperisce come sviluppo, non ha l'unità di un tempo che abbracci le generazioni

⁴ *Ibidem.*

come tempo storico e nemmeno come unità di un mondo che le attraversa, non ne 'ha' coscienza»⁵. Gli animali non hanno un mondo in sviluppo poiché non hanno un mondo culturale (nel senso indicato da Husserl; il che non significa che essi abbiano un mondo semplicemente biologico e che siano privi di tradizione, come abbiamo richiamato). Certo, vi sono mutamenti delle specie animali e dunque dei mondi ambiente ad esse correlati, ma secondo tempi che appartengono a una scala biologico-evolutiva, la quale ha ben altre grandezze temporali (nell'ordine di milioni di anni) rispetto a quella culturale-storica. Vi sono specie animali identiche che variano i loro comportamenti in contesti geografici diversi, ma si tratta di modificazioni indotte e selezionate dall'ambiente, per esprimerci un po' in fretta, non della creazione di un mondo culturale suscettibile di mutamento.

2.4. L'UMANITÀ 'PRIMITIVA'

Solo gli uomini, nella comunità umana, sono soggetti di un mondo culturale che, come tale, è in continua trasformazione. Il mutamento intrinseco ai mondi culturali rivela l'uomo come un «essere storico»: l'uomo vive, osserva Husserl, in «una 'umanità' che è nel divenire storico, nel divenire che crea storia; è la *soggettività in quanto portatrice di un mondo storico*»⁶. Se la configurazione del mondo ambiente umano *muta*, se esso trasmettendosi si trasforma, è perché l'uomo è un essere temporale-storico, la comunità umana è nel divenire che crea storia. Il volto culturale del mondo viene incessantemente plasmato e riplasmato dall'agire degli uomini, esso stesso in continua evoluzione, a partire da interessi, scopi che possono mutare a loro volta in conseguenza dei risultati dell'agire. Perciò, come afferma Husserl, «il volto culturale del mondo ha una tipica che si ripete concretamente in un certo modo o sembra ripetersi, ma per gli uomini vale *tempora mutantur et nos mutamur in illis*. I tempi sono i tempi realmente riempiti nel tempo umano unitario, riempiti con le realtà di volta in volta create secondo fini. La tipica concreta si trasforma nel corso della ripetizione»⁷. Un tipo generale del mondo ambiente e dell'esserci sociale umano si conserva, ma nel replicarsi esso dà luogo a trasformazioni di principio senza fine. Le opere e i significati preesistenti fungono da premessa per altre opere e altri significati; le finalità e gli scopi contenuti nelle opere già prodotte, le rela-

⁵ Ivi, p. 181.

⁶ Ivi, p. 180.

⁷ Ivi, p. 181.

tive forme di compimento, la soddisfazione e i risultati raggiunti, motivano nuovi interessi e nuovi scopi, che portano alla creazione di altri strumenti e alla configurazione di altre attività eccetera. Ci troviamo così oggi alle prese con cose e possibilità pratiche – le navicelle spaziali con cui percorriamo distanze interplanetarie, i sofisticati computer portatili grazie a cui navighiamo nella rete, i telefoni cellulari che ci consentono di parlarci e vederci dagli antipodi del globo terrestre – letteralmente inesistenti e soprattutto impensabili per i nostri connazionali di soli cento anni fa. Il nostro mondo culturale è in una vertiginosa fuga di trasformazioni: *tempora mutantur et nos mutamur in illis*, sicché intraprendenti bambini non ancora adolescenti incarnano inedite figure di soggetto e abiti di comportamento che li distanziano significativamente da quelli dei loro coetanei di solo due o tre decenni fa.

E tuttavia, se il mutamento è intrinseco a un mondo culturale, connotato per così dire alla sua stessa emergenza, esso non si attua necessariamente. Non ogni comunità umana è il correlato di un mondo culturale in costante evoluzione, non ogni mondo culturale è nel mutamento, né muta nello stesso modo e con gli stessi ritmi con cui è mutato il nostro, implicitamente assunto qui come parametro.

Una considerazione particolare andrebbe compiuta, per esempio, rispetto al tipo di sviluppo che caratterizza il mondo culturale dell'umanità 'primitiva' (denominazione impropria ed equivoca, poiché anche gli uomini cosiddetti primitivi appartengono alla stessa nostra specie umana denominata 'moderna'), presso cui la cultura sembrerebbe avere un fine eminentemente conservativo. Qui, certo, il mondo culturale non è – non ha da essere – in continua evoluzione e non si può applicare nello stesso senso il detto *tempora mutantur et nos mutamur in illis*, sebbene si abbia certamente a che fare con una comunità umana e con relative forme di sviluppo. A seguito della lettura dell'opera di Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, da cui rimase notevolmente impressionato, Husserl annota: «Il *Dasein* dell'umanità primitiva è senza storia [*geschichtlos*], è 'senza tempo' [*zeitlos*]. Essi vivono sempre nel presente, il passato e il futuro non hanno alcun senso teleologico»⁸.

Le società primitive vivono in una sorta di stagnazione, di ripetizione del medesimo. «Lo scopo nella vita della tribù è quello di conservare la propria vita, di conservarla nel modo migliore possibile [...]. L'ideale della migliore autoconservazione possibile non è quello di un futuro lontano che sia poi raggiungibile. Ciò che il primitivo vede come futuro davanti a sé, nella misura in cui egli in generale rappresenti o possa rappresentare il

⁸ E. Husserl, Ms. K III 7/13.

futuro, è una medesima cosa che continua sempre nella stessa maniera»⁹. Anche per il mondo ambiente dell'umanità primitiva vi è una forma di sviluppo, senza che tuttavia nella vita presente se ne dia una percepibilità e, più ancora, «senza un cosciente ideale guida di avanzamento»¹⁰. L'individuo e la tribù sembrano estranei a fini futuri che sviluppino i loro effetti all'infinito: essi sanno certamente che la loro vita individuale e collettiva si prolungherà nel futuro, ma la percezione della successione e della durata non costituiscono una coscienza storica, non si ordinano a un ideale di perfezione teleologicamente orientato. Come i beni e le opere che vengono prodotti sono destinati a soddisfare i bisogni presenti di coloro che vivono in quel presente sociale, così la mitologia e la religione hanno lo scopo di mantenere nella forma in cui è sempre esistita la vita individuale e tribale, interagendo efficacemente con il complesso delle forze ostili e benevole.

2.5. CONSERVAZIONE O PROGRESSO?

Quello ritratto da Lévy-Bruhl in *La mythologie primitive* è evidentemente un mondo culturale ricco, profondo, complesso, il quale, tuttavia, diversamente dal nostro, tende a conservarsi, in una sorta di omeostasi, secondo l'ideale della migliore autoconservazione possibile, piuttosto che proiettarsi in una fuga in avanti, verso uno sviluppo continuo, un mutamento incessante, come il nostro. Tutto ciò non è attribuibile, però, secondo Lévy-Bruhl, a una impotenza nativa, a una mancanza di attitudini. L'emergere di un mondo culturale, anche di quello degli Australiani e dei Papuasi, comporta che le attitudini umane siano già presenti. Come afferma Husserl in un noto passo della *Crisi*, «il termine ragione è un titolo molto ampio. Secondo la buona vecchia definizione, l'uomo è un essere razionale, e in questo senso anche il papuaso è un uomo e non un animale. Ha i suoi scopi e agisce razionalmente, riflette alle possibilità pratiche. Le opere e i metodi, la cui razionalità può sempre di nuovo essere compresa, penetrano nella tradizione»¹¹. Perché vi sia un mondo culturale occorre che sia già stata varcata la soglia del sapere, che si sia già prodotta quella apertura della 'significazione' necessariamente all'opera nelle pitture rupestri e nella comunicazione linguistica (lasciamo qui del tutto in sospenso la domanda sul pro-

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ E. Husserl, Ms. K III 7/15.

¹¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura e trad. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 349.

dursi di tale apertura e sul suo rapporto con la parola e la raffigurazione). Certo, il nostro mondo culturale quotidiano è assai diverso, è trasudante di suoni, parole, immagini, scritture, che ci raggiungono e rimbalzano da ogni dove: telefoni, computer, radio, televisioni, apparecchi di vario genere prolungano i nostri corpi e dominano i luoghi di convivenza, comunichiamo sempre più fittamente mentre viviamo, ci inviamo senza soluzione di continuità messaggi, mail, fotografie, ci teniamo reciprocamente aggiornati sui nostri stati d'animo, sulle nostre emozioni, sulle nostre decisioni, che rimoduliamo senza sosta proprio perché possiamo comunicarci in ogni momento. Ma tutto ciò è già aperto nella vita delle comunità 'primitive': la differenza tra i due mondi non risiede, per così dire, in una mancanza di disposizioni originarie, costitutive. Allora si pone l'interrogativo: come si passa dalle umanità primitive a «quelle umanità la cui vita comunitaria separata non consiste in una stagnazione senza storia (in quanto vita che è solo presente fluente), ma in una vita propriamente storica, che come tale ha un futuro nazionale e vuole avere continuamente un futuro»¹²? Che cosa rende possibile il passaggio da una umanità primitiva senza storia a una umanità in cui il passato e il futuro assumono un senso teleologico?

L'interesse di Husserl al riguardo, come documenta la lettera indirizzata a Lévy-Bruhl, non è tanto quello di rispondere a simili interrogativi quanto piuttosto quello di attestare che abbiamo la possibilità di comprendere, attraverso una entropatia, il mondo circostante dei primitivi, la loro mentalità, e di mostrare che tutti i mondi culturali, sempre determinati e relativi, sono radicati in ultima istanza in un unico mondo dell'esperienza, comune a tutti i soggetti possibili, che funge da strato fondante ed è caratterizzato da legalità indagabili fenomenologicamente. Nella relatività dei molteplici mondi culturali, quell'unico mondo rimane invariabile nella sua «struttura generale», che «non è a sua volta relativa»¹³, come si legge ne *La crisi delle scienze europee*. Quando invece, nel manoscritto K III 7, *Note agli scritti di Lévy-Bruhl sui primitivi*, egli tenta di abbozzare una risposta possibile alla domanda sul passaggio da una «stagnazione senza storia» a una «vita propriamente storica», le osservazioni proposte non ci offrono nulla di originale: si accenna al lungo e complesso cammino lungo il quale, attraverso migrazioni, guerre, commerci, si intensificano gli incontri tra i popoli, che, portando alla luce la relatività dei rispettivi mondi culturali e delle religioni, creano le condizioni di una possibile evoluzione verso una vita razionale teleologica.

¹² E. Husserl, «Lettera a Lucien Lévy-Bruhl», a cura e trad. it. di V. De Palma, in *Studi Culturali*, Anno V, n. 1 (Aprile 2008), pp. 75-82, qui p. 80.

¹³ Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* cit., p. 167.

Husserl ci fornisce, tuttavia, sebbene indirettamente, elementi per una diversa e più profonda considerazione del tema quando, in un altro manoscritto, affronta la questione del rapporto uomo-animale sotto il profilo della temporalità.

2.6. SAPERE IL TEMPO

Ciò che vale per gli animali sembra non discostarsi troppo da quanto osservato a proposito dei 'primitivi': «L'animale vive come 'mero essere del presente' [*als pures Gegenwartwesen*], ma il suo presente, come in generale il suo tempo, è tempo solo se guardato e giudicato dal nostro punto di vista di uomini. Perciò ugualmente: l'uomo e ogni umanità vivente chiusa ha un esserci storico [*ein geschichtliches Dasein*]. L'animale è senza storia [*geschichtlos*], poiché ad esso manca essenzialmente la consapevolezza [*Wissen*] del tempo»¹⁴. Poco sopra abbiamo richiamato l'affermazione husserliana secondo la quale l'esserci dell'umanità primitiva è senza storia e senza tempo, sebbene il 'senza storia e senza tempo' dell'uomo primitivo, alla luce delle osservazioni appena richiamate, si iscriva comunque all'interno di un 'sapere il tempo', di una coscienza temporale, che caratterizza la soglia umana. Al contrario, «la pianta e anche l'animale non vivono in un mondo temporale a loro cosciente, non hanno nessun orizzonte di tempo che possa schiudersi»¹⁵. Ciò non significa che nella vita psichica dell'animale non sia all'opera una sintesi temporale continua, in cui l'identità si mantiene attraverso il cambiamento incessante, ma che l'animale non ha coscienza del tempo e non dispone di orizzonti temporali. L'animale vive nel presente, ma «non possiede questo presente come modalità del tempo»¹⁶, non ha perciò coscienza dell'estendersi da una parte e dall'altra dell'ora attuale e delle sue frange immediate.

La differenza tra l'uomo, non importa se appartenente a una umanità primitiva, e l'animale risiede allora nella consapevolezza del tempo, nel vivere in un mondo temporale cosciente, vale a dire nel possedere il presente come modalità del tempo e avere dunque anche un passato e un futuro coscienti. Ora, non vi è dubbio che anche gli animali – soprattutto se ci riferiamo agli animali superiori – possiedano, in modo diverso a seconda delle specie, l'orizzonte ritenuto delle esperienze passate. Proprio grazie a ciò essi riconoscono un certo oggetto come lo stesso, hanno associazioni e attese determinate, sanno come comportarsi ad ogni nuova apparizione del

¹⁴ E. Husserl, Ms. A V 24/11a.

¹⁵ E. Husserl, Ms. A V 24/9a.

¹⁶ *Ibidem*.

medesimo oggetto eccetera. Essi hanno tuttavia il passato «solo come intenzionalità e dispongono dell'identità [*Selbigkeit*] delle cose solo nella forma di un riconoscere primario, che non conosce ancora un ritorno sul passato nella rimemorazione (come un *quasi*-nuovamente percepire) e che non rende possibile alcuna identificazione dei luoghi spazio-temporali e nemmeno l'individualità delle cose in quanto essenti»¹⁷. Poiché non possono tornare attivamente sul passato nella rimemorazione, gli animali non identificano gli oggetti come individui permanenti, che hanno assunto posizioni diverse nel tempo e nello spazio, che sono nel presente e che saranno nel futuro come gli stessi. Gli oggetti sono sempre dati come presenza, anche quando a essi è attribuito un contenuto esperito nel passato.

Nella vita psichica degli animali sono dunque certamente all'opera delle sintesi temporali e vengono ritenute le esperienze passate, ma essi non hanno consapevolezza del tempo e vivono «in una temporalità ristretta (limitata dalla ristrettezza della ri-memorazione [*Wiedererinnerung*] e della pre-memorazione [*Vorerinnerung*])»¹⁸. Gli animali non hanno «vere e proprie rimemorazioni, che ripetono intuitivamente» e «rappresentazioni di fantasia intuitive nello stesso senso in cui ne disponiamo noi»¹⁹, perciò non è data loro la coscienza di un tempo obbiettivo né la consapevolezza di un mondo essente. L'uomo, invece, in ogni stadio del suo sviluppo, ha una temporalità cosciente, il suo mondo ambiente è un mondo temporale, perciò un campo di intenzioni, di scopi, di possibilità pratiche: «egli agisce già nei livelli più bassi, e cioè egli riflette sulle possibilità d'essere future nel mondo e ha scopi permanenti, plasma le cose a seconda dei fini e attraverso ciò esse diventano per lui utensili, ripete l'utilizzo 'sempre di nuovo'. Così il suo mondo ambiente reale ha per lui un aspetto spirituale, è un mondo culturale primitivo o più evoluto»²⁰.

2.7. IL TEMPO DELLA PAROLA E DEL DISEGNO

A quali condizioni non semplicemente vi sono sintesi temporali all'opera, come nella vita psichica animale, ma vi è consapevolezza del tempo? Come si passa dalla temporalità 'ristretta' dell'animale alla temporalità 'allargata' dell'uomo adulto, una temporalità che si estende all'indietro e in avanti, che abbraccia orizzonti di passato e di futuro? Husserl non pone un simile inter-

¹⁷ Hua XV, p. 184.

¹⁸ Ivi, p. 405.

¹⁹ Ivi, p. 183.

²⁰ E. Husserl, Ms. A V 24/12a.

rogativo né, tantomeno, vi risponde. E tuttavia, riassumendo un'ultima volta le possibilità precluse all'animale, allude a un complesso di elementi a cui occorre guardare. «Fare conoscenza, progettare possibilità, volere, produrre, agire etc., le opere, le formazioni finalizzate, le formazioni comunicative che rendono comunicabile sempre di nuovo una stessa cosa: tutto ciò è escluso. Gli animali non hanno alcuna 'proposizione' né in senso stretto né in senso lato. Gli animali si intendono, comprendono delle espressioni sonore – ma non hanno alcuna *lingua*»²¹. La direzione che vorremmo proporre (e che in questa sede ci limitiamo a indicare) è che si debbano considerare le prestazioni richiamate come dimensioni necessariamente coimplicantesi di un'unica apertura. Tra il fatto che «l'animale non abbia ricordi veri e propri»²² e il fatto che esso non abbia «alcuna lingua» non vi è cioè un nesso estrinseco: vi può essere rimemorazione 'vera e propria', come dice Husserl, cioè un attivo e identificante ritornare sul passato, solo in concomitanza con l'apparizione del linguaggio. La consapevolezza del passato in quanto passato richiede la funzione identificante e obbiettivante della lingua (in questa stessa direzione, sebbene in tutt'altra prospettiva teorica, con tutti i problemi ad essa connessi, ci pare collocarsi il rapporto tra memoria procedurale e memoria dichiarativa).

La possibilità di rimemorare, di presentificare contenuti di esperienza passata, così come la possibilità di anticipare, di presentificare nella fantasia possibilità future, quindi di progettare, implica – è questa la proposta che avanziamo – la funzione della lingua, attraverso la quale si costituiscono identità ideali di significato, come tali infinitamente ripetibili, e si compie il passaggio al sapere, alla esperienza saputa: dal fare intelligente, appropriato, efficace, che caratterizza anche la vita animale, al fare consapevole, perciò al possesso di una totalità di significati e di possibilità d'azione. Quando rimemoriamo un contenuto d'esperienza passato noi rimemoriamo sempre una identità di 'senso', il vissuto nel suo significato, non un mero accadimento percettivo o sensoriale; altrimenti non avremmo ricordi, ma identificazioni passive tra contenuti d'esperienza presenti e contenuti d'esperienza passati, avremmo cioè vissuti passati sedimentati in attesa di ridestamento mediante vissuti presenti, senza alcuna consapevolezza del tempo e attiva rimemorazione (come capita agli animali: il cane riconosce il suo padrone, questi si presenta ad esso come familiare e ben noto, ma tale identificazione è passiva; il cane non può tornare attivamente sulle situazioni vissute insieme al suo padrone, quasi-ripercependole, identificandole come passate, collocandole cioè in una determinata posizione temporale, e identificando nel ricordo il padrone stesso come passato; i vissuti passati rimangono nella

²¹ Hua XV, p. 184.

²² *Ibidem*.

coscienza animale come orizzonti non tematizzati e non tematizzabili, che non possono essere resi oggetto di una presentificazione, di una rimemorazione, di una rielaborazione).

Ma occorre dire di più. Una consapevolezza del tempo non potrebbe emergere, non solo senza la funzione significativa della lingua, bensì, insieme ad essa, senza quella – diversa e intrecciata – della ‘scrittura’, vale a dire senza la produzione di segni, incisioni, graffiti, raffigurazioni, che qualifica l’apparizione dell’uomo sulla terra. «Da migliaia di anni l’uomo scolpisce, incide, traccia, colora, imbratta e a volte rappresenta il volto umano»²³, scrive Blanchot. Se ne ha un esempio sublime, di straordinaria e raffinata bellezza, nelle pitture parietali scoperte meno di vent’anni or sono nella grotta di Chauvet, le quali, secondo le datazioni più accreditate, vengono fatte risalire a 32.000 anni fa e raffigurano animali di varie specie (bisonti, mammut, rinoceronti, leoni, orsi, cervi, cavalli, iene, renne eccetera), ritratti soli o in branco, nelle suggestive colorazioni ricavate dagli elementi naturali disponibili. Nella prospettiva delineata, avere coscienza del tempo significa avere a disposizione un determinato contenuto d’esperienza passato, identificabile e ritrovabile in quanto passato, potendovi attivamente e liberamente tornare. Avere il ricordo del mammut, del vivente incontro con la sua presenza, poterlo presentificare, quasi-ripercepire, a prescindere dal suo ripresentarsi in carne e ossa, comporta necessariamente l’apertura di quella possibilità di ‘rappresentazione’ o di ‘raffigurazione’ che vediamo all’opera nelle pitture della grotta di Chauvet e nelle innumerevoli incisioni che accompagnano originariamente la vita delle comunità umane: affinché possa essere attivamente rimemorata, bisogna infatti che la manifestazione (di qualunque cosa) non sia solo vissuta, ma saputa, cioè ‘avuta’ una seconda volta nella mediazione o nella distanza di un segno, di un disegno, di una traccia. Un contenuto d’esperienza passato può allora essere ricordato, rimemorato, può emergere in quanto passato, nello stesso momento in cui può essere raffigurato, ‘significato’ (prima si era detto: nominato), e in questo senso saputo, riavuto nello ‘specchio’ di un segno.

2.8. TELEOLOGIA E SCRITTURA

In sintesi, linguaggio, raffigurazione, consapevolezza del tempo vanno viste nella loro concomitanza e complicità. Per contro, l’animale non ha lingua, non indica, non produce raffigurazioni, non ha consapevoli orizzonti di

²³ M. Blanchot, *L’amicizia*, a cura e trad. it. di R. Cuomo, M. Ghidetti, Genova, Marietti, 2010, p. 30.

passato e futuro, non ha un mondo culturale nel senso detto all'inizio. Nella misura in cui si interroga il nesso cui abbiamo rapidamente accennato si apre anche una possibilità di far fronte alla questione sollevata sopra: come bisogna interpretare l'affermazione husserliana che l'esserci dell'umanità primitiva è senza storia, è 'senza tempo'? Poiché presso le umanità primitive vi è, sì, consapevolezza del tempo, ma non si produce una coscienza storica, la vita individuale e collettiva non è guidata da una idea teleologica, sicché la comunità ha come prospettiva la migliore conservazione del suo presente e non ha davanti a sé compiti infiniti. Se, come sottolinea Husserl, il passato e il futuro non hanno per l'umanità primitiva alcun senso teleologico, allora, oltre a collocare da una parte gli animali, con la loro temporalità ristretta, e dall'altra gli uomini, provvisti di una temporalità allargata, bisogna ulteriormente distinguere tra una umanità che vive in una temporalità in un nuovo senso 'ristretta' e una umanità che invece vive in una temporalità in cui il passato e il futuro hanno un senso teleologico e che dovrebbe definirsi, in rapporto alla prima, 'allargata'.

Domandiamoci ancora una volta: perché l'umanità 'primitiva' studiata da Lévy-Bruhl e assunta come esempio da Husserl è in una 'stagnazione senza storia', non ha una 'vita propriamente storica'? Se la consapevolezza del tempo caratterizza l'apparizione dell'uomo e di un mondo culturale, nella sua differenza dall'animale e dal suo mondo ambiente, che cosa conferisce all'esperienza temporale umana una prospettiva teleologica? Nell'ottica dell'intreccio appena richiamato possiamo trovare elementi per una risposta: è solo per l'uomo che, oltre a parlare e raffigurare, conosce e pratica la scrittura che il passato e il futuro acquistano un senso teleologico ('scrittura' va intesa qui in un senso specifico).

Finché ci si mantiene in quella che Eric Havelock e altri con lui hanno definito una memoria orale, non può schiudersi alcuna coscienza temporale caratterizzata da orizzonti infiniti di passato e di futuro. Certo, anche per l'uomo dell'oralità, per il quale non si è prodotta quella alleanza tra disegno e parola che ha dato avvio a ciò che, nel suo punto di arrivo, apparirà come la scrittura fonetica di tipo alfabetico, vi sono orizzonti di passato e di futuro: gli Australiani e i Papuasi, in quanto uomini, sanno che la loro vita ha avuto un passato e che si prolungherà nel futuro, possono anche attribuire al loro passato e al loro futuro un carattere 'infinito', ma solo nel senso di un infinito 'verticale', qualitativo, come l'abisso ancestrale (e 'mitico', diciamo noi) che avvolge il loro presente. Da un lato, infatti, la loro rimemorazione può giungere sin là dove la memoria lo consente, necessariamente producendosi nei canoni uditivi della narrazione orale; dall'altro, la dimensione del futuro è dominata dalla ripetizione del presente, dall'auspicio della conservazione. Il passato e il futuro si curvano insomma sul

presente e vengono da esso modulati. Quando il discorso pubblico inizia a tradursi nei segni della scrittura alfabetica, invece, la memoria si estende e si linearizza, il passato si srotola come una successione rigida di eventi che va all'indietro indefinitamente e che può essere sempre ripercorsa. Dall'altro capo, nella direzione opposta, si apre la dimensione di un futuro altrettanto linearizzato e infinito. La scrittura fonetica di tipo alfabetico inaugura un processo di archiviazione degli eventi che estende in maniera inaudita la consapevolezza del tempo e la possibilità di rimemorazione. Da un infinito verticale e qualitativo si passa a un infinito orizzontale e quantitativo. Ora è il presente ad assottigliarsi, come inesteso punto di transito e di confluenza di due infiniti. Compare perciò un uomo storico, che, da una parte, corre lungo la linea del suo passato, risalendo i miliardi di anni luce, come si dice nel linguaggio scientifico, che lo separano dall'estremità iniziale, e, dall'altra, è proiettato in avanti, gettato nell'infinità orizzontale (e non solo verticale) del suo futuro. Diversamente dal papuaso, che Husserl descrive come non interessato a fini futuri che sviluppino i loro effetti all'infinito, l'uomo storico ha la passione del futuro, dello sviluppo e del cambiamento. Esso è evidentemente l'uomo che noi tutti siamo. Opportunamente, perciò, Husserl descrive la cultura orale (che egli chiama a giusto titolo, ma senza coglierne la genealogia, 'extra-scientifica') come «un compito e un'operazione dell'uomo nella finitezza. L'orizzonte infinitamente aperto in cui egli vive non si è ancora dischiuso; i suoi fini, le sue azioni, la sua attività e le sue evoluzioni, la sua motivazione personale, di gruppo, nazionale, mitica, tutto si muove nella dimensione del mondo circostante finito e controllabile. In quest'ambito non esistono i compiti infiniti, i prodotti ideali il cui campo di lavoro è la loro stessa infinità, la quale, per la coscienza di coloro che la indagano ha appunto il modo d'essere di un campo di compiti infinito»²⁴.

Ma la pratica della scrittura fonetica di tipo alfabetico non soltanto estende la memoria, schiude un passato e un futuro orizzontali, dilata e linearizza la rimemorazione, rende possibile insomma una diversa coscienza temporale; essa inaugura anche una inedita possibilità di accumulazione, tesaurizzazione, capitalizzazione del sapere, accelerando esponenzialmente ciò che Michael Tomasello definisce «evoluzione culturale cumulativa»²⁵ (che, nel suo quadro teorico, rappresenta una prerogativa della specie umana). Non è difficile riconoscere che uno sviluppo delle conoscenze come quello che caratterizza il nostro mondo culturale può realizzarsi solo là dove sia aperta la possibilità di una libera produzione di nuovi enunciati e di

²⁴ Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* cit., p. 337.

²⁵ M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, a cura di L. Anolli, trad. it. di M. Riccucci, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 22.

una loro illimitata accumulazione. Ed è solo con la scrittura alfabetica, in quanto essa si propone come il codice di una traduzione viva esaustiva e autosufficiente di qualsivoglia suono linguistico, che è possibile registrare enunciati di qualunque genere e in un numero idealmente senza limite, così da consentire la costruzione di un edificio in cui ogni conoscenza acquisita possa venire capitalizzata dalle generazioni future. Inoltre, solo quando il discorso è alfabeticamente trascritto e può offrirsi a una autentica lettura, esso può essere sottoposto a quelle inedite scomposizioni e articolazioni, tipicamente vive, senza le quali non sarebbero immaginabili le forme 'logiche' del discorso (si pensi al sillogismo) che stanno alla base del procedere filosofico-scientifico. È in forza della possibilità di accumulazione fornita dalla scrittura alfabetica, della ristrutturazione 'logica' del discorso connessa all'esercizio di quest'ultima, con il concorso della matematica indiano-araba, che può apparire la pratica 'scientifica' e infine 'tecnoscientifica' che ci caratterizza come occidentali. Qui affonda le sue radici l'*homo technologicus*, vale a dire il nostro mondo culturale, con la sua teleologica vocazione all'ulteriorità, al mutamento, al progresso, con il ritmo della sua storicità e il suo destinato protendersi in una 'infinita' fuga in avanti.

BIBLIOGRAFIA

- M. Blanchot, *L'amicizia*, a cura e trad. it. di R. Cuomo, M. Ghidetti, Genova, Marietti, 2010.
- E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura e trad. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- E. Husserl, *Husserliana*, Vol. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, hrsg. von I. Kern, Den Haag, Nijhoff, 1973.
- E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura e trad. it. di C. Sinigaglia, Milano, Raffaello Cortina, 1999.
- E. Husserl, «Lettera a Lucien Lévy-Bruhl», a cura e trad. it. di V. De Palma, in *Studi Culturali*, Anno V, n. 1 (Aprile 2008), pp. 75-82.
- E. Husserl, Ms. K III.
- E. Husserl, Ms. A V.
- M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, a cura di L. Anolli, trad. it. di M. Riccucci, Bologna, Il Mulino, 2005.

3.

DYNAMIS E TAO

Valutare l'efficacia in Occidente e in Oriente

Rossella Fabbrichesi

doi: 10.7359/643-2013-fabb

rossella.fabbrichesi@unimi.it

3.1. ESSERE COME AZIONE ED ENERGIA

Negli ultimi anni della sua carriera accademica Paolo D'Alessandro ha frequentato – potrei dire ‘assaporato’ – il gusto del pensiero orientale in svariate e prolifiche forme. Lo ha fatto in alcuni corsi universitari, attraendo in modo particolare l'interesse degli studenti, e nelle monografie che ne sono seguite, tra le quali voglio ricordare *Perché l'ente e non piuttosto il niente? La questione metafisica nel dialogo in/possibile tra Oriente e Occidente*¹, *Pensiero, scienza, esistenza*² e *Origine del pensiero e fine della filosofia*³. Al centro delle sue indagini è stato soprattutto il confronto tra la saggezza cinese e quella occidentale, e tra l'ordine discorsivo praticato dalla metafisica e lo svolgersi del Tao, con tutto ciò che questo comporta in termini logici, ontologici e esistenziali. Da ciò si impone, per Paolo D'Alessandro e noi stessi, un'interrogazione serrata sulla natura e il destino del nostro sapere.

Le sue analisi mi conducono a svolgere qualche breve riflessione, che interpreterò a partire dalle tradizioni che mi sono più vicine – il pragmatismo e l'ermeneutica – e riguardano anch'esse gli scritti di François Jullien, il brillante sinologo francese cui si richiamano gli studi di D'Alessandro. Io volgerò però l'attenzione in modo prevalente al tema dell'efficacia e della forza dell'azione. Cercherò infatti di lavorare in questa sede primariamente su due studi del pensatore francese: *Trattato dell'efficacia*⁴ e *Pensare l'effi-*

¹ P. D'Alessandro, *Perché l'ente e non piuttosto il niente? La questione metafisica nel dialogo in/possibile tra Occidente e Oriente*, Milano, CUEM, 2008.

² P. D'Alessandro, *Pensiero, scienza, esistenza*, Milano, CUEM, 2010.

³ P. D'Alessandro, *Origine del pensiero e fine della filosofia*, Milano, CUEM, 2011.

⁴ F. Jullien, *Trattato dell'efficacia*, a cura e trad. it. di M. Porro, Torino, Einaudi, 1998.

*cacia in Cina e in Occidente*⁵, che è la trascrizione di una breve conferenza dedicata al tema. Jullien ha scritto moltissimi lavori, indagando senza sosta e con risultati affascinanti le spirali del pensiero cinese, e dimostrandone l'assoluta irriducibilità ad un pensiero come il nostro. La Cina, egli scrive, manifesta un «altrove» del pensiero e questo altrove fa reagire il nostro stesso pensiero, lo inquieta, lo mette di fronte alle sue alterità e a nuove possibilità.

Questa è dunque la esteriorità della Cina la cui civiltà ha attinto un grado comparabile al nostro in Europa ma che si è sviluppata in maniera indipendente da noi e in conseguenza indifferente a noi. Essa ci fa scoprire una possibilità di pensiero fuori quadro, ossia che non passa per la grande affiliazione che alimenta il pensiero europeo e che questo considera l'unica possibile. Lo studio della Cina ci permette di comprendere che esiste un altrove nel pensiero e che questo altrove del pensiero fa reagire il nostro stesso pensiero.⁶

Prima però di approdare alla ricerca di Jullien, transiterò rapidamente attraverso l'ontologia platonica, per stabilire con maggior perspicuità analogie e differenze tra il nostro pensiero e quello cinese.

Centrerò l'attenzione sul *Sofista* che, com'è noto, è un dialogo dedicato alla questione dell'essere e del metodo più appropriato per raggiungere la verità intorno ad esso. È un dialogo in cui Platone distrugge le pretese, da una parte dei sofisti, dall'altra degli eleati, in cui si compie il 'parricidio' del grande Parmenide e si iniziano a distinguere i generi dell'essere, aprendo così la strada a quelle che Aristotele chiamerà «categorie». Ma di queste immense questioni non farò qui parola. Mi porrò invece nell'esatto centro del dialogo, là dove si assiste a quella che si usa definire, utilizzando il termine greco, la gigantomachia, la lotta tra giganti, intorno a ciò che è essere. Sono a confronto i figli della terra, i materialisti, e gli amici delle idee, gli idealisti. Platone, celandosi dietro molte delle formulazioni dello Straniero di Elea, il protagonista del dialogo, ha gioco facile a mettere nell'angolo i materialisti: per questi essere non è che corpo, cioè movimento, perché il mondo materiale è legato al divenire. Ma forse proprio la loro inconsistenza filosofica gli permette di proporre una definizione dell'essere che, ci dicono gli specialisti di Platone, è l'unica che troviamo affermata in modo netto e conciso nei dialoghi. Certo, si può pensare che sia solo uno stratagemma dialettico elaborato in funzione antimaterialista, che la decisione con cui Platone imposta la sua risposta abbia una funzione puramente polemica. Sta di fatto, dicono molti interpreti – e su questo punto son state scritte migliaia di pagine – che Platone non ritratterà più questa definizione e

⁵ F. Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, a cura e trad. it. di M. Guareschi, Roma - Bari, Laterza, 2006.

⁶ Ivi, p. 7.

che essa, in effetti, precede e in qualche modo fonda le basilari conclusioni relative alla *koinonia ton ghenon*, la comunanza dei generi, che fissano la rivoluzione platonica riguardante la nozione di essere.

Dopo questa breve introduzione, veniamo allora al passo in questione, che cercherò di commentare collegandolo al tema che mi interessa enucleare:

Affermo dunque che ciò che possiede per sua costituzione naturale una capacità (un potere, una potenza [*dynamis*]) di qualunque tipo, riguardante o l'agire [*poiein*] su una qualunque altra cosa, o il patire [*pathein*] da parte di qualunque cosa un effetto, anche minimo, fosse pure per una volta sola, tutto questo realmente è; stabilisco infatti che si debba porre come determinazione distintiva che le cose che sono altro non sono se non capacità (potenza [*dynamis*]).⁷

Voglio solo ricordare che questa è effettivamente presentata a tutti gli effetti come una definizione, anche se solo per via ipotetica, e nei dialoghi questo è rarissimo. Inoltre, Aristotele nei *Topici* riprodurrà un passaggio più o meno simile: «Essere è ciò che è capace di patire o di fare». Altra cosa da notare è che Platone la presenta come una definizione che dovrebbe poter porsi in una posizione mediana tra quella proposta dagli idealisti e quella dei materialisti, traendo ispirazione da istanze sia degli uni che degli altri, anzi frantumandole e ricomponendole in qualcosa del tutto nuovo: sia i corpi che gli enti ideali, dice Platone, intrattengono questa caratteristica, quella di agire e patire. Per quanto riguarda i corpi questo è ovvio, Ma come ciò può accadere agli enti ideali? Attraverso il processo di conoscenza: conoscere è agire, essere conosciuto patire, dunque la conoscenza è un processo, un movimento (*kinesis*), che modifica le nostre azioni e i nostri saperi (248d10). Ciò che è, è tale dunque sulla base della possibilità di affettare o essere affetto, di una qualità patica, potremmo dire, la qualità di entrare in relazione, di «essere presente o assente rispetto a qualcosa» (247a8). Ciò che perfettamente è anche diviene, ha movimento, vita, anima, intelligenza (249a). Siamo lontanissimi ormai da Parmenide ...

Come ho detto, i commentatori si dividono: certo, se Platone considerasse centrale questa definizione avrebbe dovuto darle ben altra enfasi, è vero però anche che non la ritratterà mai, e anzi la riprenderà nel prosieguo del dialogo. Basiamoci allora solo sulle evidenze: Platone ci consegna una definizione dell'essere che considerava ragionevole, ammissibile, magari non del tutto precisa, ma che ai suoi tempi circolava con ogni probabilità senza grandi ostacoli. Esprimiamoci allora noi con una certa enfasi: questa sintesi teoretica, che certamente sembra anche a noi del tutto ammissibile,

⁷ Platone, *Sofista*, a cura di B. Centrone, Torino, Einaudi, 2008, trad. leggermente modificata, 247d-e.

fonda da allora la base della cultura occidentale, perché dice esattamente questo: l'essere, l'*on*, è *dynamis tou poiein kai paschein*, è capacità di agire e patire, è poter-fare, capacità di produrre effetti, potenza d'azione e di produzione. Assumiamoci il rischio e proviamo a modernizzare il passaggio platonico traducendo in questo modo: si dice essere, si dice reale, solo ciò che produce effetti, modificazioni reali. Ma così non facciamo di Platone un antesignano del pragmatismo?

Non posso che rinviare in nota agli scritti di due specialisti che insistono sull'attribuzione a Platone di una concezione «dinamica e partecipativa» dell'essere⁸. La verità è dinamica, o non è. Anche in questo senso si compie dunque il parricidio di Parmenide: l'essere non è immobile, unitario e omogeneo, ma si comunica in molte forme che partecipano felicemente l'una all'altra, che si mescolano, che si rimandano vicendevolmente. Aggiunge un altro commentatore, Cordero⁹: le forme dell'essere vanno pensate come dotate di una certa tensione, una potenza, un'energia, una capacità di modificazione; l'essere non va pensato come una cosa, ma come una specie di tensione relazionale, un legame tra rimandi che, se inteso indipendentemente da questa tensione, non esisterebbe neppure. Scrive Trabattoni, e per noi è uno spunto interessantissimo: «L'ontologia di Platone, stante la definizione che qui gli viene data, si chiarifica come un'ontologia della fatticità in senso heideggeriano»¹⁰. E, insiste significativamente Ronchi, commentando anche lui questo passaggio, l'*on* va visto essenzialmente come rapporto. L'*on* è ciò che si comunica, l'*on* è il suo comunicarsi, e nient'altro che questo. Conclude sempre Ronchi: «Lo statuto energetico dell'ente è necessario per la possibilità della filosofia come scienza della verità. Non c'è filosofia se non come *ergon*, *energheia*, lavoro in atto»¹¹. Io aggiungerei: non c'è filosofia se non come *eros*, tensione verso il sapere. La natura della significazione è di carattere non banalmente rappresentativo, ma energetico e erotico¹².

Le parole dei fondatori del pensiero occidentale sono tutte rivolte verso questo orizzonte: l'orizzonte eroico ed erotico (c'è una radice chiarissi-

⁸ Cfr. F. Fronterotta, «Pensare la differenza. Statuto dell'essere e definizione del diverso nel Sofista di Platone», in M. Bianchetti, E. Storace (a cura di), *Platone e l'ontologia. Il «Parmenide» e il «Sofista»*, Milano, AlboVersorio, 2004, pp. 39-63 e F. Trabattoni, «Esiste un'ontologia in Platone?», in E. Storace (a cura di), *La storia dell'ontologia*, Milano, AlboVersorio, 2005, pp. 9-29.

⁹ Cfr. N.-L. Cordero, «Introduction» a Platon, *Le Sophiste*, e.g. N.-L. Cordero, Paris, Flammarion, 1993, pp. 11-65.

¹⁰ Trabattoni, «Esiste un'ontologia in Platone?» cit., p. 22.

¹¹ R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 14.

¹² Cfr. R. Fabbrichesi, *La freccia di Apollo. Semiotica e erotica nel pensiero antico*, Pisa, ETS, 2006.

ma comune tra le due parole) del fare, del rinviare a-per, del conquistare, del lavorare, dell'opera intesa come operazione, operazione pragmatica, appunto. Comprendiamo dunque come intorno a questo punto nodale si giochi non solo il centro del dialogo, ma l'intera filosofia dell'Occidente.

Definiamo allora questa teoria platonica, come fa qualche commentatore, come una dinamo-teoria. Come la prima energetica moderna (Gomperz). In questo senso essa rivela certamente la propria origine ippocratica, e deriva da considerazioni sostanzialmente biologiche: sono gli ippocratici per primi a porre l'accento sulle *dynameis* che lavorano all'interno del corpo umano. Negli Ippocratici questa è una parola importante, perché tutte le qualità – freddo, caldo, salato – sono *dynameis* proprio nel senso che producono effetti determinati: il loro essere equivale all'effetto prodotto. Nelle originarie speculazioni di tipo biologico sull'organismo umano, la capacità di agire e subire, la dinamica attivo/passivo risulta fondamentale a più livelli. Un organismo è vivente in quanto subisce attacchi dall'esterno e li produce a propria volta, cioè è in costante relazione col mondo-ambiente. In Platone tutto questo si ontologizza e si idealizza, ovviamente, ma c'è sicuramente un'ispirazione 'somatista' nella definizione che abbiamo visto. Anche per lui, come per i medici, nota Centrone, *dynamis* è una qualità o proprietà (il fuoco è caldo e scalda) che rivela la natura di una cosa, per cui conoscere una cosa significa conoscere la sua *dynamis*.

Parlare di dinamo-teoria in relazione all'essere è poi per me, che vengo dalla tradizione pragmatista, fondamentale: James parlerà infatti di teorie «dinamo-geniche». In uno scritto importante, *The Energies of Men* del 1907 (apparso su *Science*), egli sviluppa un discorso compiutamente psicofisiologico, rifacendosi alle teorie di Fechner, di Lange, ecc. e sostiene una teoria che potrei così sintetizzare: esistono degli affetti che sono dinamogenici (produttori di energia) come l'amore, anzitutto, ma anche l'odio, la rabbia, la disperazione, il contagio della folla. Cosa significa? Che, quando siamo in preda ad essi, tendiamo ad esaltare le energie che abbiamo, a renderle più vivaci, più feconde, ad andare oltre, insomma, la mera fisiologia, dinamizzandoci, trovando in noi riserve di forza che non pensavamo di avere. L'essere umano è pura *dynamis* e le virtù che hanno una particolare qualità dinamica conducono a effetti di rilievo sulla realtà circostante. Di più, l'io spirituale è un centro di energia e ogni interesse che qualifica l'individuo lo dinamizza. James aveva in mente un progetto etico-politico capace di contribuire a finalizzare moralmente le energie dell'uomo. C'era in lui la ricerca della maggior efficacia possibile per l'azione umana, finalizzata ad obiettivi eticamente rilevanti; per questo egli pensava ad un'etica dell'energia non dissipativa. James non cita mai Platone, ma potremmo dire che la sua teoria discende direttamente dal passo platonico appena letto. E

non sarebbe superfluo, credo, ricordare il brano nicciano di *Ecce Homo* in cui, con grande lucidità, l'autore scrive: io sono «dinamite»!

Ma cosa significa propriamente *dynamis*? Il termine inizia ad essere usato nell'*Iliade*, dove ne troviamo solo tre occorrenze (un po' di più nell'*Odissea*). *Dynamis* in Omero ha sempre il significato di forza fisica. È intesa come potere, forza di effettuare qualcosa, potenza, ma molto presto assumerà il significato più astratto di possibilità, capacità, oltre che di importanza, di autorità, di ricchezza; si ritorna ai temi rilevanti nella civiltà di «vergogna» tipica dell'*agathos*, di colui che può, che è capace di, che è buono a fare qualcosa, non buono in sé. Poi la parola è agguantata da Platone. Essa transita nel *Cratilo*, grande dialogo etimologico, da 'potere, forza atta a produrre risultati' a 'proprietà caratteristica e essenziale'. E si assiste ad un progressivo depotenziamento di quell'anima 'en-ergetica' che riscontravamo prima. Ma nel *Cratilo* la parola ha ancora un connotato 'patico' (a volte viene tradotta come 'significato', ma è piuttosto la forza, la potenza della significazione; la potenza onomatopeica, ad esempio, della beta, o della rho). *Dynamis* è dunque certo una parola forte del vocabolario platonico, una parola *energica*: è la potenza (*dynamis*) di una cosa per Platone a rivelarne la natura (*physis*) e l'essere (*ousia*). La potenza del Bene si è rifugiata nella natura del Bello, dice il *Filebo*. L'anima ha *dynamis*, nel *Fedro*, e l'essere ha *dynamis*, nel *Sofista*. L'eros ha *dynamis* nel *Simposio*. L'idea è quella per cui la maggior parte degli esseri si manifesta grazie all'azione e al suo valore (*arete*), ed è tale azione che permette di definirli correttamente. Nell'attenzione rivolta alla *dynamis*, Platone è ancora in parte scolaro di Cratilo e della tradizione da cui lui arriva, che potrebbe esser fatta risalire all'*Iliade* ed alla sua interpretazione della *dynamis* come potenza, attività, forza.

Platone ci invita, dunque, ad intendere l'essere come potenza di entrare in relazione attraverso azioni e passioni, cioè attraverso la capacità di produrre effetti. Essere è ciò che si manifesta con *forza* in questo *lavoro* (produrre effetti). L'essere ha carattere patico (è *pathos*, letteralmente: modificazione, capacità di modificare ed essere modificato) e poetico (*poiesis* come azione, ma anche creazione). A dimostrazione di questa inesauribile ispirazione del pensiero occidentale voglio citare due bellissimi passaggi. Il primo è di Nietzsche:

[La vita] ha bisogno della fede nella verità, ma è sufficiente in tal caso l'illusione, ossia le 'verità' si dimostrano attraverso i loro effetti, non attraverso dimostrazioni logiche, bensì dimostrazioni della forza. Ciò che è vero e ciò che esercita un'azione sono considerati come identici, anche in questo caso ci si piega alla violenza [...]. Ogni reale aspirazione alla verità è venuta al mondo attraverso la lotta per una sacra convinzione, cioè attraverso il *pathos*

del combattimento: al di fuori di ciò l'uomo non ha alcun interesse per l'origine logica.¹³

E Heidegger nel cosiddetto *Natorp Bericht*:

Non dunque l'ambito ontologico delle cose, concepite nella loro essenza di cose come oggetti di una conoscenza teoretica, è il *verso che* cui si volge l'originaria esperienza dell'essere, ma il mondo che si incontra nella pratica del produrre, del realizzare, dell'usare. Ciò che è stato fatto nella motilità pratica del produrre (*poiesis*), ciò che è giunto all'esistenza in quanto preparato per esser usato – questo è ciò che è. Essere vuol dire essere-prodotto e, in quanto prodotto, in quanto significativo per la pratica, essere-disponibile [...]. L'ambito d'essere degli oggetti della pratica (*poioumenon, pragma, ergon kineseos*) e i modi di dire propri di questa [...] designano il piano generale da cui sono ricavate le strutture ontologiche fondamentali e quindi i modi di appellarsi all'oggetto della 'vita umana', nel dirlo e nel determinarlo.¹⁴

Heidegger qui ci dice, rivelando una mirabile inclinazione pragmatista, che l'esperienza dell'essere non riguarda il campo della pura conoscenza teoretica, ma il mondo che s'incontra nella pratica del produrre, del realizzare, dell'usare. Ciò che è (l'essere) è ciò che è stato fatto, prodotto nella motilità pratica, ciò che è disponibile per il commercio pratico. È vero che qui Heidegger sta parlando di Aristotele, ma innegabilmente la sua posizione gli appare molto condivisibile, per lo meno come descrizione fenomenologica dell'esistenza che si dà «innanzitutto e per lo più».

L'ontologia non riguarda lo studio teoretico delle forme dell'essere, la loro immobilità; l'ontologia, in particolare quella che riguarda l'analitica dell'esserci, riguarda le forme pratiche del produrre e del darsi nella disponibilità degli oggetti intesi, come dirà *Essere e tempo*, come utilizzabili. La citazione prima ricordata di Trabattoni risulta, in questo contesto, molto eloquente.

Le nozioni che abbiamo finora presentato (operazione, azione, efficacia, potenza) costituiscono una tipologia potente di formazione discorsiva nella nostra cultura; possiamo considerarle quasi delle superstizioni, perché ci sono pochissimi autori che le discutono, che le mettono in dubbio. «Ciò che non produce alcun effetto», chiosa il già citato Cordero leggendo il passo del *Sofista*, «o che non può subire alcun effetto, non esiste, non è». Ma allora possiamo ben dire che la filosofia che si richiama al senso più vitale della proposta pragmatista, da una parte, ed ermeneutica, dall'altra, sia dopo tutto l'esito 'destinato' e in parte ancora impensato di questa

¹³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi III, Estate 1872 - Autunno 1873*, a cura di M. Carpitella, F. Gerratana, G. Campioni, trad. it. di G. Colli, C. Colli Staude, Torino, Adelphi, 2005, 19 (43).

¹⁴ M. Heidegger, «Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele», a cura e trad. it. di V. Vitiello, G.P. Cammarota, in *Filosofia e teologia*, n. 4 (1990), pp. 489-532, qui pp. 514-515.

‘mossa’ platonica. Produrre effetti, comunicare, operare: non sono questi i termini principe del pragmatismo, e non solo del pragmatismo, appunto, ma dell’intera inclinazione teoretica dell’Occidente?

Idea kai dynamis, troviamo significativamente scritto nel *Timeo* (28a) e altrove: l’Artefice crea portando in opera (*apergathetai*) l’Idea e la Potenza di una cosa.

Quella che ruota intorno alle nozioni di azione, di operazione, di efficacia, di potenza è certo una mitologia influente della nostra cultura, che ha percorso una lunga strada e cui tutto sommato siamo rimasti fedeli, pur nella nostra infedeltà a tante altre nozioni correlate. Ma forse anch’essa è una superstizione, come dicevamo, un atavismo ingombrante, un indubitabile cui solo la prassi dà senso, come scriveva Wittgenstein, e di cui forse è lecito iniziare a dubitare. Ronchi scrive: «[...] lo statuto *energetico* dell’ente è *necessario* per la possibilità della filosofia come scienza della verità (filosofia prima)»¹⁵. Certo, energia non è solo forza, ma è *en-ergon*, prodursi, comunicarsi in un’opera: il centro propulsore sta comunque sempre nell’idea di ‘spinta’, nel lavoro della produzione d’effetti, cui la parola rimanda. Ecco, proprio questo è il punto: ma non un punto d’arrivo, certamente, un punto dal quale riprendere a discutere, una «roccia dura» contro cui la vanga del filosofo non può piegarsi, ma su cui deve ancora e sempre abbattersi con la forza dei distruttori di idoli.

3.2. ESSERE COME TRASFORMAZIONE SILENZIOSA

François Jullien, studioso di sinologia, ci stimola ad operare in riferimento ai temi fin qui svolti quello sguardo «fuori quadro» che abbiamo ricordato in apertura.

Anche qui, allora, partirò da una citazione che cercherò di esplicitare, considerandola come il *verso*, diciamo così, del *recto* platonico:

Esiste una realtà vera e propria, che si sia in grado di fissare e identificare e che si possa chiamare l’«azione»? Di ciò possono dubitare i pensatori cinesi, che considerano il comportamento umano, come qualsiasi altro corso, in termini di processo, regolato e continuo. Corso della natura e del comportamento (*tianxing-renxing*), tao umano e tao del mondo – per essi, la trama è ininterrotta. Pensare l’azione implica in proposito un doppio presupposto: considerare il comportamento umano come un fare specifico (*ergon, praxis*; e di nuovo il modello tecnico della produzione serve da riferimento) e conce-

¹⁵ Ronchi, *Filosofia della comunicazione* cit., p. 14.

pire l'azione come un'entità propria, isolabile, che possa servire come unità di base al comportamento.¹⁶

Vediamo che i termini che Jullien ci invita a pensare come non ovvii sono quelli che abbiamo incontrato nella nostra lettura platonica e che è possibile ritrovare in quasi tutti i grandi autori della tradizione metafisica occidentale. L'azione, il lavoro che trasforma, la forza e la produzione che ne risulta ... L'autore ci induce a considerare, sulla scorta delle sue letture dei testi cinesi, che questo sia un puro abbaglio del pensiero. Egli dice: i cinesi non sembrano pensare in termini di *dynamis*, di emergenza dell'azione, di intervento improvviso e subitaneo che cambia il corso dell'esistente. Non sembrano pensare in termini di potenza dell'azione (*dynamis tou poiein*), ma piuttosto di potenziale insito nella situazione che va assecondato, seguito, lasciato essere (non forzato, o prodotto). C'è un esempio che fa l'autore che ho trovato molto esplicito e che qui riporto: i contadini cinesi, egli dice, sanno bene che se vogliono vedere germogliare una pianta non devono intervenire, non devono affrettare la maturazione, perché questo potrebbe comportare la secchezza e la morte della pianta stessa. Ciò non significa che il contadino se ne stia da parte e non faccia nulla. Come sempre, si pensa alla rinuncia o all'immobilità quando si cita la passività, la «non azione» cinese. Ma non è così: bisogna seguire la propensione delle cose. Aiutare la pianta a maturare senza alcuna forzatura. Il tipo di atteggiamento che Jullien ci propone è proprio quello del fare accadere, dell'aiutare a lasciar accadere senza intervenire, in modo deciso, sì, ma non troppo attivo; la troppa attività dicono i cinesi è come una punta talmente temperata che alla fine si spezza.

«Né volontarismo né passività; ma assecondando il processo di crescita, trarre partito dalle propensioni all'opera portandole a pieno regime»¹⁷. Questo cosa significa per i temi che abbiamo impostato? Che nel pensiero cinese l'effetto non è *causato*, prodotto dall'azione, ma *implicato* dalla situazione, portato dalla propensione immanente delle cose. È l'evento che agisce, non il soggetto. L'effetto deriva così spontaneamente. E non si può più parlare in termini di distinzione fare-fatto, soggetto del fare e oggetto prodotto. In Occidente il soggetto è sempre soggetto del fare, in Oriente il fare, l'azione appartiene al Tao.

Diciamo così: l'agire è mantenuto, solo il suo oggetto è ritirato. L'oggetto non viene preso di mira, come fosse il bersaglio di un arciere, ma si attende che si produca da sé. Bisogna agire, scrive Jullien, in termini non di *efficacia dell'azione*, ma di *efficienza del dispositivo*. L'efficacia non è pensata come una prova di forza (si riveda la citazione di Nietzsche), come un rapporto mezzo-

¹⁶ Jullien, *Trattato dell'efficacia* cit., p. 55.

¹⁷ Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente* cit., p. 45.

fine, teoria-prassi, ma come un elemento insito nel processo che si tratta solo di far maturare. Non è più la finalità che guida, ma l'interesse, il vantaggio: si tratta di trarre vantaggio della situazione, trasformata in dispositivo. Fissare uno scopo è già escluderne altri, cioè trovarsi in una situazione di sudditanza rispetto al proprio fine. È invece necessario porsi in una 'situazione di forza', ma senza averla prodotta, solo sfruttandola. Far leva sui fattori favorevoli implicati dalla situazione; se mai attendere prima di agire, assecondare il corso delle cose insinuandosi nelle pieghe dell'esistente, senza lacerarle, senza operare alcuna cesura. Bisogna lasciar accadere l'effetto che è implicato in ogni avvenimento, lasciare che venga con i suoi tempi e i suoi modi, senza provocarlo. Il modello non è quello dell'arciere, come abbiamo detto; Jullien utilizza piuttosto l'immagine del surfista, che segue e cavalca l'onda.

L'azione è acuminata, tagliente, ma proprio per questo rischia di spezzarsi. Non a caso, l'azione è stata l'oggetto proprio del *mythos*, ricorda Jullien: la Cina non ha invece mai avuto una epopea, non contempla figure di eroi. Ecco allora che qui deve intervenire la filosofia del sospetto. Forse, il tipo di uomo che è nato nell'Ellade molti secoli fa non è una germinazione biologica naturale, che non poteva fiorire diversamente da quel che è stato, forse quel tipo d'uomo si è costituito a partire da pratiche specifiche che hanno una natura storica e genealogica precisa.

La tesi di Jullien è questa: è naturale, egli dice, che sia l'orientale che l'occidentale mirino a cogliere un obiettivo, sia esso bellico o commerciale, mirino cioè al successo delle proprie imprese. Però la via che conduce verso l'obiettivo è molto diversa da cultura a cultura. I Greci pensano all'efficacia a partire dall'astrazione di forme ideali edificate in modelli che vengono proiettati sulla realtà circostante e che la volontà, l'eroismo dell'azione si proporrebbe come scopo di applicare. Il modello in Occidente fin da Platone è questo: costituiamo un *eidos*, una idea, un modello, un piano – potremmo dire in termini contemporanei – e lo perseguiamo con forza (*idea kai dynamis*, si ricordi la citazione prima fatta). L'occidentale si pone di fronte al proprio obiettivo come un arciere che fa scoccare una freccia, diretta sagittalmente verso il centro. Operiamo a partire dalla capacità di plasmare delle forme ideali e cerchiamo di applicarle in ogni situazione contingente. È in questo momento che emerge la volontà, la decisione, l'atto che cerca di tradurre la teoria in pratica. Queste categorie – teoria, pratica, mezzo, fine – sono da sempre fondamentali in Occidente.

Modellizzazione, finalizzazione, intervento deciso, azione netta e profilata: ecco gli elementi portanti della nostra cultura. Pensiamo anche all'uso delle parole nella nostra società, e all'importanza della forza, della retorica dell'argomentazione. In Occidente la parola deve persuadere, deve contraddire, deve confutare: è usata come un'arma in un combattimento. Anch'essa

è usata con una propria, peculiare *dynamis*. Questo lo diceva già Gorgia: la parola è un essere che con piccolissimo corpo fa grandissime cose.

La parola nella nostra società deve essere diretta e spettacolare, deve essere teatro, non deve solo argomentare in modo logicamente coerente. Pensiamo ai sofisti nella Grecia di Platone, ma anche ai politici, e pensiamo a quello che avviene ogni giorno ancora ai nostri tempi. La Cina, invece, ci ricorda Jullien, non conosce retorica, perché la parola, la parola del potere, in Cina non ordina: insinua, sussurra, allude.

Nei testi ricordati, Jullien tende a contrapporre principalmente due nozioni: la nozione di Trasformazione e la nozione di Azione. L'azione per l'uomo occidentale, come si è visto, è fondamentale. Nella civiltà cinese quello che sembra valere di più è invece il senso della trasformazione. Un esempio che fa l'autore è questo: noi non vediamo un ghiacciaio sciogliersi, così come non vediamo noi stessi invecchiare, eppure naturalmente queste sono azioni che avvengono. «La trasformazione passa normalmente inavvertita; non essendo più attribuibile a una volontà individuale e neppure localizzabile, essa non è isolabile, non si distingue e pertanto non la si vede; a differenza dell'azione che è sempre spettacolare, il cui effetto è cioè teatrale, il suo effetto si dissolve nella situazione»¹⁸. Si infiltra nel corso delle cose e agisce come il vento. Il vento è qualcosa che si insinua tra le realtà naturali e può avere una forza incredibile anche se non si vede e non si tocca.

Si tratta qui di trasformazioni più che di azioni, perché esse non avvengono attraverso atti decisi, irruenti, puntuali; si tratta di atti discreti. Trasformazione: qualcosa che muta di forma impercettibilmente, ma continuativamente, e anche inesorabilmente. Questa attività trasformatrice ha una forza dirompente ma non interrompente, non è qualcosa che attua una cesura, che taglia, che discrimina. Dice Jullien: niente si dà immediatamente e niente è perduto totalmente, ma tutto si fa lentamente. L'abilità umana consiste allora nell'assecondare questo svolgimento lento dell'azione trasformatrice, nell'assecondarlo attraverso un processo molto simile a quello che gli Stoici chiamavano 'adeguazione', *oikeiosis*. C'è un'inclinazione naturale nell'ordine, nel processo regolato e continuo degli eventi che noi non dobbiamo far altro che lasciar essere (affermazione che ritroveremo in Heidegger). Bisogna semplicemente limitarsi ad aiutare questo processo senza alcuna forzatura, bisogna assecondare (nel senso di agire per secondi) gli eventi.

Spesso Jullien fa riferimento al dramma, parola che viene dal greco *dran*, che significa fare (sicuramente alla base anche dell'etimologia del termine *dynamis*). All'interno del dramma accade sempre qualcosa. Drammatico, in questo senso – nel senso occidentale – significa dunque efficace

¹⁸ Jullien, *Trattato dell'efficacia* cit., p. 70.

(da *facere*) e ogni attore che si presenta sulla scena è un «energumeno», ci ricorda l'autore. *Energumeno* letteralmente significa 'qualcuno che compie un'opera'; ma con questa teatralizzazione dell'effetto, l'effetto può risultare meno efficace, secondo la teoria cinese.

«Focalizzando l'attenzione, cristallizzando l'interesse, l'articolazione che sta per emergere dallo svolgimento delle cose serve da trama alla narrazione e la difficoltà che affronta crea la suspense che cattura; la sua asperità, in una parola, riesce ad agganciare il racconto»¹⁹. Nel dramma, nella tragedia, nell'epopea si mette sempre in risalto l'azione. Ciò di cui si parla è appunto un gesto (le «gesta» degli eroi): un avvenimento degno di nota, teatralizzato; ma la sua asperità, questa cuspide o culmine della narrazione, che aggancia il racconto, è un «effettaccio», che non necessariamente, nella realtà, scioglie positivamente la situazione.

Questo aspetto spettacolare, però, non è che la contropartita della sua scarsa presa sulla realtà, il segno di quanto essa ha ad un tempo di arti- e di superficiale; un semplice epifenomeno che si distacca momentaneamente come una scia di schiuma sul fondo silenzioso delle cose. A causa della tensione che produce può ben soddisfare il nostro bisogno di dramma, ma non è efficace o, come lascia intendere anche la nostra lingua cogliendo il suo contrario, ogni agente, ogni attore che infranga l'ordine delle cose si comporta da energumeno (che deriva da *energein*, agire), invece di essere ingegnoso come si crede, e ogni agire in questo senso è ingenuo.²⁰

Ci dice Jullien che ogni agire è ingenuo. In che senso è ingenuo? Perché in ogni azione vi è la rottura di un processo di trasformazione graduale che è quello in cui si 'stabilizza' l'essere delle cose. Questo processo lineare, metamorfico, trasformativo, non ha dei picchi; siamo noi che possiamo stabilire delle azioni puntuali discrete, dirette, che emergono e si stagliano. Ma in realtà queste azioni non qualificano in modo particolare il processo di trasformazione, che è quel che è.

Ritorniamo ora un attimo sull'efficacia per forzatura, contrapposta all'efficacia per adattamento, che dovrebbe corrispondere a quella orientale. L'efficacia per forzatura implica, e questo Jullien lo spiega bene, il predominio, la prevalenza di una figura soggettiva. È chiaro che l'azione comporta un soggetto attivo, 'pronto a fare' qualcosa. Lo stesso Platone certamente pensava alla *dynamis* modellandola sul fare umano. Che cosa c'è di diverso tra efficacia per forzatura e per adattamento? Che la seconda, non appartenendo al soggetto, ma essendo nel Tao, nella processualità, non ha un momento topico, non ha un luogo specifico in cui cade la trasformazione.

¹⁹ Ivi, p. 65.

²⁰ *Ibidem*.

Dalla riflessione di Jullien si evince dunque che l'immanenza della trasformazione differisce dall'azione, e si contrappongono la trascendenza dell'azione e l'immanenza della trasformazione. I due termini possono essere opposti sistematicamente: dell'azione si dice che è momentanea, anche se questo momento può durare a lungo, dieci anni, come nella guerra di Troia, e che rinvia a un soggetto dell'azione stessa, gli Achei sotto le mura di Troia. Continua Jullien: in quanto è momentanea, locale, l'azione si smarca dal corso delle cose, è trascendente, agisce dall'esterno, si insinua in modo esteriore; di conseguenza si nota e può essere oggetto di un racconto. La trasformazione, da parte sua, si presenta con modalità opposte: essa non è locale, ma globale, e a trasformarsi è tutto il complesso considerato; inoltre, non può essere momentanea, ma si estende nella durata, è progressiva e continua. Infine, non rinvia a un determinato soggetto, ma procede discretamente attraverso un flusso: la trasformazione non si vede; non si vede il ghiacciaio che si scioglie, si notano soltanto i risultati; non si vede il frutto nel mentre della sua maturazione, ma un giorno si constata che è maturo.

Certo, potremmo aggiungere, sarà anche vero, come dicono i cinesi, che l'azione è puntuale, indiscreta e violenta, però all'azione è legata la passionalità, quell'emotività immediata e esplosiva che la rende attraente e desiderabile. Jankelevitch parlava dell'incandescenza dell'istante: ci sono dei momenti topici in cui l'elemento dell'avventura, del rischio, dell'azzardo, della novità, è fondamentale. Questo istante incandescente è quello che bisogna agguantare al volo, secondo l'occasione (il *kairos*) che ci si presenta. E ciò avviene nelle situazioni di guerra, ma anche nell'amore, come ci ricordano questi studiosi. In amore e in guerra, l'elemento di sorpresa e il *pathos* legato all'istante cruciale sono ciò su cui si può costruire una narrazione. Cosa direbbe però il cinese? Sì, c'è molta emotività, passionalità in queste avventure, esse però risultano giocate sul piano del desiderio, della pulsione che cerca soddisfazione, più che sul piano dell'efficacia. Quante volte una azione arrischiata può essere emozionante, ma assai poco efficace? Dice Jullien: ci troviamo di colpo lontani da un certo mito europeo demiurgico e di conseguenza eroico, quello del puro potere di cominciare, essere il primo, intraprendere un'impresa. L'investimento di un soggetto comporta sempre alto rischio e dispendio, anche se certo vi è l'esultanza della vittoria e il fascino dell'imprevedibile. Ma se si ha in vista l'efficacia, risulta molto più redditizio accompagnare il reale senza rumore, come ribadiscono la saggezza e la strategia cinese, piuttosto che occuparlo e farlo incendiare.

Affrontiamo adesso la famosa massima cinese: «non fare nulla, ma che niente non sia fatto». Che significa? Significa che l'importante, come dicevo prima, non è concentrarsi sul momento opportuno, sull'occasione che è da prendere al volo con audacia. Non si tratta dell'osare, neppure del *sapere*

aude, il motto dell'illuminismo, tipico di tutta la nostra tradizione. Si tratta del sapere attendere pazientemente, come le truppe Vietcong, nella giungla vietnamita. La strategia è il contrario dell'eroismo: in questo senso, come dicevamo, ci si disinteressa della gloria, non si pensa a quelle componenti di passione che abbiamo prima delineato, ma ci si pone in grado di raggiungere più facilmente l'obiettivo prefissato. Diciamo forse meglio: nel pensiero cinese non c'è l'alternativa azione/passione che si può rintracciare in tutto il pensiero occidentale. Né volontarismo, né rinuncia, dice Jullien, ma una forma di lasciar accadere, di lasciar essere che ritroveremo anche in Heidegger.

Per finire, io contrapporrei, come fa Jullien, due figure che appaiono metaforiche delle due 'vie'. La prima è quella che qualifica più di ogni altra, forse, l'Occidente: la figura di Apollo che scende sui campi achei e che scaglia le sue frecce con ira funesta – e le frecce di Apollo possono anche essere viste come le parole; la parola è uno strumento di offesa per la nostra civiltà, l'abbiamo detto. Mentre, seguendo una suggestione di Jullien, potremmo dire che il simbolo per antonomasia dell'Oriente è quello del surfista, colui che cavalca l'onda senza attraversarla né spezzarla.

Sintetizziamo allora i temi che abbiamo presentato, secondo le indicazioni di Jullien (*Tab. 3.1*).

Tabella 3.1

OCCIDENTE	ORIENTE
Potenza dell'azione (<i>dynamis tou poiein</i>)	Potenziale della situazione
Causa-effetto	Effetto implicato nel fare
Efficacia dell'azione	Efficienza del dispositivo
Efficacia per forzatura	Efficacia per adattamento
Rapporto mezzo-fine	Trarre vantaggio dalla situazione
Creare un modello e applicarlo con decisione (<i>idea kai dynamis</i>)	Seguire la propensione delle cose, il Tao
Decidere, volere	Lasciar essere, far risultare
Produrre effetti	Indurre trasformazioni – L'effetto SI produce
Figura dell'arciere	Figura del surfista
Soggetto dinamico che agisce, drammaticamente	La forza- <i>dynamis</i> è del Tao: «non far nulla, ma che nulla non sia fatto»
Trascendenza dell'azione	Immanenza della trasformazione
Azione/Passione (<i>agire-patire</i>)	Lasciar accadere

Dopo questo percorso, permettetemi un'ultima nota. La Cina descritta da Jullien e da tanti altri studiosi occidentali, che ha affascinato – per citare alcuni nomi di pensatori a noi vicini – Paolo D'Alessandro, Carlo Sini, Giangiorgio Pasqualotto, è forse solo un mitologhema necessario ai nostri tempi e alla configurazione genealogica del nostro sapere. O forse è una Cina che ha potuto essere osservata, ma che è difficile oggi ritrovare frequentando Pechino o Shanghai. Scrive un attento osservatore come Giampaolo Visetti, corrispondente da Pechino per *Repubblica*.

Gli stranieri atterrano a Pechino, Shanghai e Honk Kong per scoprire la 'Cina'. La cercano, come tutti noi, ma non la trovano. Sono travolti da un'impressione: grattacieli, shopping center, traffico, folla, pulizia, ordine. Tutto smisurato. È qualcosa. Ma non è la Cina, perché la Cina oggi è introvabile. La ragione è semplice: non c'è ... [I cinesi oggi] non sanno chi sono, cosa sta diventando la loro patria, quali valori potranno esprimere nel tempo che gli analisti definiscono 'secolo cinese'. È il loro dramma. Capire che il successo del *made in China*, da certificato di imitazione a basso prezzo, si trasforma in un marchio sociale, in una cultura nazionale, nel fallimento di una replica già superata dalla storia. Per fotografare la Cina si deve oggi tenere l'obiettivo puntato su un groviglio di cantieri, dominato dalle gru. Il presente è rappresentato dai lavori in corso. È purtroppo l'immagine dell'ultimo stadio di una distruzione.²¹

BIBLIOGRAFIA

- M. Bianchetti, E. Storace (a cura di), *Platone e l'ontologia. Il «Parmenide» e il «Sofista»*, Milano, AlboVersorio, 2004.
- N.-L. Cordero, «Introduction» a Platon, *Le Sophiste*, e.g. N.-L. Cordero, Paris, Flammarion, 1993, pp. 11-65.
- P. D'Alessandro, *Perché l'ente e non piuttosto il niente? La questione metafisica nel dialogo in/possibile tra Occidente e Oriente*, Milano, CUEM, 2008.
- P. D'Alessandro, *Pensiero, scienza, esistenza*, Milano, CUEM, 2010.
- P. D'Alessandro, *Origine del pensiero e fine della filosofia*, Milano, CUEM, 2011.
- R. Fabbrichesi, *La freccia di Apollo. Semiotica e erotica nel pensiero antico*, Pisa, ETS, 2006.
- F. Fronterotta, «Pensare la differenza. Statuto dell'essere e definizione del diverso nel Sofista di Platone», in M. Bianchetti, E. Storace (a cura di), *Platone e l'ontologia. Il «Parmenide» e il «Sofista»*, Milano, AlboVersorio, 2004, pp. 39-63.
- M. Heidegger, «Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele», a cura e trad. it. di V. Vitiello, G.P. Cammarota, in *Filosofia e teologia*, n. 4 (1990), pp. 489-532.

²¹ G. Visetti, *Cinesi*, Milano, Feltrinelli, 2012, pp. 63-64.

- F. Jullien, *Trattato dell'efficacia*, a cura e trad. it. di M. Porro, Torino, Einaudi, 1998.
- F. Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, a cura e trad. it. di M. Guareschi, Roma - Bari, Laterza, 2006.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi III, Estate 1872 - Autunno 1873*, a cura di M. Carpi-tella, F. Gerratana, G. Campioni, trad. it. di G. Colli, C. Colli Staude, Torino, Adelphi, 2005.
- Platon, *Le Sophiste*, e.g. N.-L. Cordero, Paris, Flammarion, 1993.
- Platone, *Sofista*, a cura di B. Centrone, Torino, Einaudi, 2008.
- R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- E. Storace (a cura di), *La storia dell'ontologia*, Milano, AlboVersorio, 2005.
- F. Trabattoni, «Esiste un'ontologia in Platone?», in E. Storace (a cura di), *La storia dell'ontologia*, Milano, AlboVersorio, 2005, pp. 9-29.
- G. Visetti, *Cinesi*, Milano, Feltrinelli, 2012.

4.

UN PENSIERO (DELL')INCONSCIO

Matteo Bonazzi

doi: 10.7359/643-2013-bona

matteo.bonazzi@unimib.it

4.1. INTRODUZIONE

Il testo di Paolo D'Alessandro che più ha segnato la mia formazione è *Esperienza di lettura e produzione di pensiero*. Un libro nel quale, nel coraggioso compito di dare indicazioni metodologiche ai giovani praticanti di filosofia teoretica, l'autore ricostruisce alcuni dei passaggi decisivi che hanno caratterizzato l'avventura del pensiero novecentesco. Il taglio che D'Alessandro dà a questa ricostruzione teoretica nasconde, ricordo che così allora mi sembrò, un certo teologismo implicito. Si va dalla linguistica alla lettura sintomale di Althusser, passando per l'ermeneutica, lo strutturalismo francese, il testualismo derridiano. E, in questo procedere per nodi concettuali, non si approda a un filosofo ma a uno psicoanalista: Jacques Lacan. Rimasi allora colpito dal trovare in un testo di filosofia teoretica questa presenza ingombrante.

Oggi ripenso a quel *teleologismo implicito* come a una scelta tutt'altro che debole, quanto meno per la mia formazione. In Lacan venivano a confluire tutta una serie di problemi, domande e questioni che il pensiero filosofico aveva sollevato e che, almeno nel testo di D'Alessandro, trovavano modo di riconfigurarsi attraverso i *matemi* lacaniani e la sua teoria del discorso. Alla fine della filosofia, di una certa filosofia incentrata sul primato della rappresentazione e sulla centralità del soggetto autocosciente, seguiva l'inizio di un nuovo compito per il pensiero, compito che trovava proprio in Lacan la possibilità di ripensarsi e riconfigurarsi conquistando uno stile e una presa per me allora del tutto nuovi. Un pensiero del significante che puntava al di là del fantasma, al di là dell'umano – che portava a pensare il pensiero come costruzione discorsiva, prima che come attitudine espressiva. Si trattava di proporre un esercizio a partire da quella *fine del*

libro e fine dell'uomo che aveva caratterizzato il pensiero francese degli anni Settanta. Questa fine diveniva ora occasione per un nuovo inizio, per un nuovo e diverso compito di pensiero, che tenesse conto della dimensione spaesante dell'inconscio – «un pensiero (dell')inconscio»¹ che comportava un ripensamento generale della nostra esperienza di lettura e di scrittura. Con le parole di D'Alessandro:

Siamo così pervenuti alla considerazione di un *inconscio del pensiero*, che giunge a consapevolezza dal fondo abissale della memoria storica in cui era riposto, dimenticato e anche rimosso [...]. Il lettore, allora, non può essere mai riconosciuto [...] quale autore della *dynamis* del pensiero, in grado di attribuire ai concetti quel senso e quel valore, che essi difatti possono acquisire solo in forza della posizione assunta nel 'luogo' teorico che si trovano di volta in volta a occupare. Si dovrà allora identificare l'autore con la Cosa stessa del pensiero, e più precisamente con il *gioco combinato dei concetti*, che interagiscono nel testo preso in esame e che risulta poi essere sempre aperto a una ulteriore esperienza di lettura.²

Questa breve nota autobiografica per situare il luogo da cui scrivo oggi questo breve saggio in onore di Paolo D'Alessandro. Si tratta di pensare a partire da Freud e Lacan. Non una filosofia della psicoanalisi, ma una pratica di pensiero resa più accorta dal discorso analitico. Luogo ibrido, che troverebbe sicuramente a fatica una collocazione in un libro che oggi volesse fornire strumenti metodologici al giovane studente di filosofia. Sottolineerei questo «oggi». Perché dal tempo in cui leggevo *Esperienza di lettura e produzione di pensiero*, molto è cambiato nel discorso filosofico universitario – e forse vale la pena ricordare, a questo proposito, quanto sosteneva Jacques Derrida sottolineando l'importanza di Lacan per il pensiero contemporaneo:

Considero un atto di resistenza culturale l'omaggio pubblico a un pensiero, un discorso, una scrittura difficili, poco docili alla normalizzazione mediatica, accademica o editoriale, ribelli alla restaurazione in corso, al neo-conformismo filosofico o teorico in generale (non parliamo della letteratura) che appiattisce e appiana tutto attorno a noi, tenta di far dimenticare quello che è stato il tempo di Lacan, anche il futuro e la promessa del suo pensiero, e di cancellare quindi in questo modo il nome di Lacan [...]. Che si tratti di filosofia, di psicoanalisi o di teoria in generale, ciò che la piatta restaurazione in corso tenta di coprire, di denegare o di censurare, è che niente di quello che ha potuto trasformare lo spazio del pensiero nel corso degli ultimi decenni

¹ P. D'Alessandro, *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica*, Milano, LED, 1994, p. 131.

² Ivi, p. 206.

sarebbe stato possibile senza qualche spiegazione *con* Lacan, senza la provocazione lacaniana, in qualunque modo la si riceva o la si discuta, e aggiungerei senza una qualche spiegazione *con* Lacan nel suo spiegarsi *con* i filosofi.³

4.2. SPECULARE ALTRIMENTI

Partiamo dunque senz'altro da una fine. Uno degli scritti tardi di Freud, più volte considerato un testo per certi versi da prendere con cautela, perché appesantito dalla vecchiaia e dalla malattia del suo autore: *Jenseits des Lustprinzips*. E partiamo da questa fine perché qui si produce anche un passo nuovo e decisivo per la scrittura di Freud: si apre un inedito stile di pensiero che a giusto titolo è stato definito speculativo, ma di una speculazione che, come vorrei mostrare, si contrappone diametralmente, ma non dialetticamente, alla speculazione più propriamente intesa, cioè quella filosofica e hegeliana.

Al di là del principio di piacere, sostiene nella sua lettura magistrale Jacques Derrida, è un testo *a-tetico*⁴. Ingenuamente la tradizione freudiana ne ha fatto il testo nel quale Freud avrebbe sostenuto la tesi dell'esistenza di un altro principio, di un'altra pulsione, da contrapporre a quella più ovvia della spinta a vivere, della pulsione autoconservatrice. A ben vedere, se seguiamo la lettura minuziosa che ne dà Derrida, questo testo più che sostenere una tesi mostra uno stile, uno stile di scrittura. Freud procede in maniera zigzagante, sviando a ogni passo l'esito possibile di una soluzione: c'è sempre qualcosa al di là, non basta, la «seduta continua». Questo strano procedere che pare essere sempre sul punto di afferrare la cosa «nel corso di una traversata che ne svia, proprio all'ultimo momento, la referenza criptata, la salvezza in controviale», questo strano passo che caratterizza la scrittura freudiana è ciò che Derrida chiama «la speculazione di Freud»: quella stessa «speculazione» che il padre della psicoanalisi evoca in *Analisi terminabile e interminabile* là dove, facendo riferimento al segreto che sostiene la scoperta dell'inconscio, sottolinea appunto che tali fondamenti non sono, non possono e non devono essere ulteriormente analizzabili.

«E allora non c'è che la strega» – si domanda Freud in queste pagine evocando Goethe? Ma l'alchimia della strega, per la psicoanalisi, ha un

³ J. Derrida, «Pour l'amour de Lacan», in Id., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 397-420, trad. it. Id., «Per l'amore di Lacan», in *Aut Aut*, nn. 260-261 (1994), pp. 150-172, qui p. 155.

⁴ J. Derrida, *La Carte Postale*, Paris, Flammarion, 1980, trad. it. Id., *Speculare – su «Freud»*, a cura di L. Gazziero, Milano, Raffaello Cortina, 2000, p. 3.

nome, un nome che sta a cavallo tra magia e riflessione – si tratta della speculazione metapsicologia: «non si può avanzare di un passo – prosegue Freud – se non speculando, teorizzando – stavo per dire fantasticando – in termini metapsicologici»⁵. Là dove non si può più dire, si deve speculare. Ma speculare come?

Tutto *Jenseits* è in fondo, sottolinea Derrida, una grande «auto-bio-grafia» speculativa. Una scrittura che porta la vita, prima ancora del soggetto che scrive, a interrogarsi su se stessa e dunque, questo è ciò che conta, sul suo altro – sull'alterità che l'attraversa da parte a parte: la morte. Eppure, proprio a partire da questa scrittura singolare di Freud si è innestata l'occasione di una tradizione, di un movimento, di un'istituzione mondiale. *Jenseits* è probabilmente il riferimento più controverso e conteso della storia del movimento psicoanalitico *dopo* Freud. A riprova del fatto che si tratta di un testo sui fondamenti e, al contempo, fondamentale per la psicoanalisi. L'intreccio chiasmatico che qui si produce tra la scrittura per dir così privata di Freud e l'istituzione di un movimento mondiale e dunque di una tradizione, questo strano nodo che nella scrittura di Derrida si evidenzia tracciando l'indicibile luogo de *la vie-la mort*, questo tratto che è la vita in scrittura, la vita che si scrittura e così anche si espone di continuo al suo rovescio, la morte, ebbene tutto ciò si produce nel testo freudiano forse proprio perché là dove la parola manca, nel luogo segreto di quell'ombelico del sogno al quale Freud ha destinato chiunque dopo di lui voglia occupare il posto dell'analista, non si tratta di tacere, o di tacere soltanto, ma di scrivere. E scrivendo, Freud ha testimoniato di un incontro reale, di un momento non dialettizzabile della sua vicenda personale, che fa da perno al suo discorso, rendendolo appunto un discorso *per altri*.

La contingenza di questo incontro, di cui diremo in seguito, diventa allora l'apertura di uno spazio inedito, un *tra-due* che immediatamente porta con sé la condizione di possibilità di un *tra molti*: questa auto-bio-grafia è anche e nello stesso tempo una etero-bio-grafia, proprio perché nella scrittura si tratta di avere di mira un certo *aldilà*. L'auto-bio-grafia speculativa di Freud è allora una «auto-tanato-etero-bio-grafia», come sostiene Derrida. Quel che in questa scrittura di continuo ritorna, si ripete, non è tanto il tema, il problema, la figura: Freud non sta tematizzando il ritorno del rimosso in figura di *Todestrieb*. Nella scrittura di *Jenseits* si mostra il ripetersi

⁵ S. Freud, «Die endliche und die unendliche Analyse», in *Gesammelte Werke*, Vol. XVI, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1987, pp. 57-99, trad. it. Id., «Analisi terminabile e interminabile», in *Opere*, Vol. XI, a cura di C.L. Musatti, trad. it. di R. Colomi, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 495-540, qui p. 508.

della ripetizione stessa – ecco ciò che fa dell'avventura solitaria di Freud l'occasione per l'istituzione di un movimento mondiale.

Capiamo ora meglio perché Derrida insiste così tanto nel sottolineare la dimensione «a-tetica» della scrittura di Freud. Si tratta di comprendere la provocazione freudiana di *Jenseits* senza sostanzializzarne la posta in gioco. Sebbene la pulsione di morte sia l'altra scena rispetto a quella aperta dal principio di piacere, si tratta di coglierne la dimensione di alterità interna. Detto altrimenti, dobbiamo ripensare l'insieme differenziale delle categorie freudiane, come ad esempio la differenza tra principio di piacere e principio di realtà, in maniera non empirica, come effetti di quel movimento fondamentale al quale Derrida ha dato il nome di *différance*. Pensare, cioè, che ciò che è *al di là* non è altrove se non proprio qui, che la pulsione di morte è già qui all'opera nell'economia omeostatica del principio di piacere. Non c'è il principio di piacere, il principio di realtà e poi la pulsione di morte, «come tali». C'è il movimento del differire della differenza, che Derrida chiama anche «*la vie-la mort*», che scrive e produce l'emergenza di queste articolazioni. Per questo, anche, si dà pulsione di morte: non banalmente *aldilà*, ma proprio qui nel luogo abissale del differire della differenza stessa. Tra principio di piacere e principio di realtà è già il *Todestrieb*, perché in quel *tra-due* è la differenza assoluta a emergere come alterità interna al processo stesso di differenziazione. La domanda diventa allora: come può Freud connettere l'irriducibile della sua speculazione a una scena di scrittura che inevitabilmente tende a spegnerne la carica rivoluzionaria, che satura il suo puntare al di là? Perché, come giustamente ricorda Derrida, ci pare non senza un'allusione a Bataille, appena si apre la bocca per parlare ha ragione il principio di piacere. Ciò che è al di là non può che tacere. Ma è qui che si tratta di cogliere il *passo in più* di Freud, il suo procedere zigzagante, zoppicante, il suo stile di scrittura. Non c'è che il luogo economico e omeostatico del principio di piacere. Il silenzio di ciò che si scrive *al di là* non ha un'altra scena, un altro luogo in cui manifestarsi. Esso si dà proprio qui, là dove il principio di piacere lo cancella. Anzi, come sottolinea Derrida, in realtà il principio di piacere parla il «ventriloquio»⁶ della pulsione di morte, in silenzio. Questo significa per noi oggi, con Derrida, *speculare su Freud*: imparare prima di tutto ad ascoltare ciò che si tace, ciò che parlando si tace. Possiamo qui notare la vicinanza di Derrida all'ultimo insegnamento di Lacan, così come lo sintetizza Jacques-Alain Miller; si tratta di:

Tacere parlando, che è molto più difficile di tacere tacendo, di chiudere semplicemente il becco. In queste materie è pericoloso parlare parlando. Bisogna

⁶ Derrida, *Speculare – su «Freud»* cit., p. 42.

parlare e all'interno della parola riuscire a preservare il silenzio. È di un altro ordine rispetto a quello ora ben conosciuto, svilito, troppo semplice, de *La lettera rubata*.⁷

Il segreto del segreto è questo *aldilà* che è già qui. In questo senso, al di là di ogni opposizione, è nella scrittura autobiografica che si attinge a ciò che è al contempo più singolare e anche trasmissibile e da trasmettere. In questo luogo muto ne va di una politica a venire, della possibilità, impossibile, di pensare un legame al di là del riconoscimento, al di là della dialettica signoria-servitù, *aldilà* appunto perché, come vedremo, la solitudine qui è occasione di testimonianza.

Ora, se la questione si pone in questi termini, è chiaro che tutto il testo di *Jenseits* non avanza mai di un solo passo. Non si va verso l'*altra scena*, al di là del principio di piacere. Non c'è andare avanti. La speculazione procede senza procedere, senza andare avanti, avanza senza avanzare d'un passo, dice Derrida⁸. Si tratta allora di sostenere questo movimento sospeso. Perché l'*aldilà* non è altrove se non qui – sull'oscillazione interna al passo che non avanza. Non avanza non significa che non avanzi qualcosa. Avanza un resto. Il che ci porta con Derrida a dire che questo movimento apparentemente bloccato della speculazione freudiana è, nonostante tutto, un lavoro. Certo non il lavoro del concetto al quale siamo abituati ricondurre in generale lo speculativo. Qui non si tratta di portare la Cosa a verità, invertire il finito nel processo infinito dell'*Aufhebung* dialettica. Non si tratta di *Bildung*, né di lotta, né di riconoscimento.

Se il lavoro del concetto realizza la verità come processo di *rilevamento* – come Derrida traduce l'*Aufhebung* hegeliana – del finito nel movimento infinito della speculazione, il lavoro del lutto è come se si fermasse a raccogliere i cocci, i frammenti, i resti abbandonati di questa storia progressiva della verità in cammino. Apparentemente, il primo lavoro procede, è finalizzato, il secondo, invece, è interrotto, non va, si ferma. Ciò è indubbiamente vero, se si presuppone una certa concezione del divenire, del movimento, della realizzazione. Ma, a ben guardare, ciò che sosta, che sta, che si blocca, così anche si sottrae all'inevitabile presa della macchina dialettica – e indica, altrove, *aldilà* appunto, l'occasione di tutt'altro esercizio, di tutt'altro fare, di un altro compito per il pensiero e per la speculazione. *C'è dell'Altro* – questo ci dice la speculazione freudiana: nonostante tutto, non si tratta di tacere, c'è da scommettere sul procedere incespicante e avventuroso di quest'altra speculazione atetica.

⁷ J.-A. Miller, *Pezzi staccati. Introduzione al Seminario XXIII «Il sinthomo»*, a cura di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio, 2006, p. 97.

⁸ Derrida, *Speculare – su «Freud»* cit., p. 45.

Questo *altro lavoro* – che però dobbiamo pensare come inscritto nel primo e non altrove – è il lavoro del lutto. Questo fa dell'autobiografia di Freud una testimonianza – in *Jenseits* ne va della sua elaborazione del lutto, o forse sarebbe meglio dire, del fallimento di questo lutto perché in fondo inelaborabile. Il lavoro del lutto, pur non avanzando, avanza comunque qualcosa: ed è a partire da questi resti che la scrittura singolare di Freud diventa occasione di trasmissione e di legame. La scrittura del lutto diventa così, nel Freud di Derrida, un esempio di trasmissione impossibile: governare, educare, psicoanalizzare – si tratta pur sempre di scommettere sulla trasmissione di ciò che di principio non sarebbe trasmissibile. Non c'è garanzia alcuna che quest'altro lavoro produca effetti al di là della sua apparente chiusura in se stesso: «È successo a Freud e a qualche altro, ma non basta che l'evento occupi il teatro del mondo perché la possibilità se ne illustri»⁹, commenta Derrida.

Tutto il testo di *Jenseits* è dunque un'autobiografia, dice Derrida, nella quale si costruisce la «genealogia dell'oggettività in generale»¹⁰. L'esercizio di scrittura torna su se stesso. In questo senso, l'operazione non è tetica: non pone in essere un oggetto d'indagine, né lo descrive né lo costruisce. Si tratta di mostrare nella scrittura ciò che accade a livello della configurazione pulsionale. Quella che qui Freud ci consegna è la prima soglia di una possibile *onto-grafia*¹¹ a venire. Un'escrizione dell'essere dal logos e una sua iscrizione all'interno di una dimensione in buona parte ancora da pensare. Perché, come sosteneva giustamente Lacan: «Il *Trieb* non può affatto limitarsi a una nozione psicologica – è una nozione ontologica assolutamente fondamentale, che risponde a una crisi della coscienza che, dato che la viviamo, non siamo obbligati necessariamente a cogliere pienamente»¹².

La posta in gioco non è pertanto, come ingenuamente spesso è stato detto, il rocchetto col quale il nipotino di Freud gioca al *fort:da*. La posta in gioco è la *ripetizione ripetuta* e ciò che essa produce in più, come resto, come supplemento. Perché nel ripetere il gesto del *fort:da* si crea lo spazio vuoto, lo spazio d'accoglienza, per l'oggetto a-venire. L'oggetto non è tematizzato, è piuttosto decostruito attraverso la scrittura genealogica che ne rileva la genesi a partire dal doppio movimento di ripetizione che il *fort:da*

⁹ Ivi, p. 57.

¹⁰ Ivi, p. 49.

¹¹ M. Bonazzi, «Jacques Lacan's Onto-Graphy», in *JEP European Journal of Psychoanalysis*, Special Issue *Lacan and Philosophy: The New Generation*, ed. by L. Chiesa, n. 32 (2011/I), pp. 169-194.

¹² J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi, 1959-60*, a cura di G.B. Contri, trad. it. di M.D. Contri, revisione e note di R. Cavasola, sotto la direzione di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 1994, p. 162.

produce. Se allora si vuole continuare a parlare di «oggetto», bisognerà spostare l'accento dall'oggetto perduto all'oggetto *a-venire*: attraverso la scrittura genealogico-autobiografica del *fort:da* si produce l'occasione etica per la venuta di un oggetto inedito. La questione non è allora che ne sarà del futuro di Ernst, il nipotino di Freud, che qui ed ora, nel testo di *Jenseits*, gioca col rocchetto. Ma *chi* ritorna in questo ripetersi dell'andare e venire. Perché non si tratta semplicemente di Ernst o del suo destino, né di Freud. È proprio in questo andare e venire che il nome di Freud diventa evento e occasione di un movimento mondiale. In questo *fort:da* si apre una «cooperazione», un «noi», dice Derrida, che inizia la causa psicoanalitica – nella «vacanza» che la ripetizione produce col proprio andare e venire si dà un resto, un supplemento.

Riassumiamo: la scrittura della ripetizione, genealogica e autobiografica, produce decostruttivamente una «vacanza»¹³ d'oggetto che diventa l'occasione perché nel luogo vuoto di questo resto inanalizzabile si produca un supplemento, un più di vita a venire: la trasmissione e il lascito di un sapere non ancora saputo, inconscio. Questo resto inanalizzato è ciò che avanza dall'elaborazione del lutto di Freud. Ecco il segreto: Sophie, la figlia morta di Freud, non ritorna e il gioco del rocchetto di Ernst, figlio di lei e nipotino di lui, è l'occasione perché il padre della psicoanalisi possa scrivere, a margine della sua autobiografia, una traccia supplementare per parlare del nipote come di sé – perché in questo resto inanalizzato, in ciò che avanza dal suo lutto fallimentare, qualcosa passi, venga trasmesso, nel suo nome, ma non soltanto, al di là di lui. Quel che non si legge, tra le righe di *Jenseits*, è questa tacita intesa tra Freud e la figlia: entrambi, contemporaneamente, nello stesso tempo, in un tempo senza tempo che è il tempo *a venire* di un'intesa comunitaria, interpretano l'«o-o-o-o»¹⁴ del figlio-nipotino che gioca col rocchetto come un *fort*. Ecco l'incontro reale che si scrive in silenzio *tra-due*. Questo segreto lega il padre alla figlia, il padre al nipotino, il nipotino al nonno: scrive la scena a venire di un legame al di là del riconoscimento, proprio perché scritto là dove tutto tace. Ecco ciò che si tratta di trasmettere, questo *fort:da* tra speculazione e autobiografia, in questa scrittura che diventa immediatamente anche fondamento di un movimento. Senza dirlo, senza tematizzarlo, senza risolvere questo procedere zigzagante in una tesi. L'Altro dell'Altro, se c'è, non deve entrare in rapporto dialettico, è al di là del riconoscimento, della signoria e della servitù. Questo è l'impossibile che la psicoanalisi ha di mira.

¹³ Derrida, *Speculare – su «Freud»* cit., p. 51.

¹⁴ Ivi, p. 63.

Sicché, l'autobiografia speculativa di Freud è la testimonianza della dimensione potremmo dire feconda del suo semi-lutto¹⁵, così come lo definisce Derrida. Là dove il lutto fallisce, dove si testimonia che è impossibile elaborare il lutto fino in fondo, si apre il lascito freudiano. È il resto che avanza da questo lutto impossibile che si tratta allora di trasmettere. L'«auto-bio-tanato-etero-grafia» produce la scena della scrittura. Si tratta di trasmettere questo impossibile, questa traccia del supplemento che si produce accanto alla ripetizione – ciò che nella ripetizione si ripete in silenzio, senza mostrarsi sulla scena oggettuale, come gesto, ritmo che poco alla volta disegna materialmente il contorno di un resto supplementare. Nella ripetizione, che sospende ogni oggettualità, ogni episteme, ogni storia, si fa strada il contorno vuoto di un resto a venire. Questo resto è sempre il più di un meno, un supplemento che crea l'occasione per una trasmissione, al contempo singolare e comune. Ecco la cicatrice di Freud – ciò che resta del suo lutto impossibile. Questa non produce una tesi o una soluzione – produce una «paralisi»: di questo passo al di là del principio di piacere – scrive Derrida – non c'è che interdizione¹⁶.

Si tratta allora di trasmettere il segreto di questa interdizione, il luogo impossibile di questo passo che ritorna: il passo di Freud, il suo serbare il ritmo (*fort:da*), non della vita né della morte, ma di ciò che si scrive tra due, de *la vita-la morte*. La *différance* è la ripetizione di questa oscillazione che produce un supplemento di vita, un più di vita, un sopra-vivere, senza *telos* e senza *arche*. Ciò che conta qui è il passo, l'andatura, il ritmo: in una parola, lo stile di scrittura. Perché la soluzione non è infine raggiunta, non c'è compimento, c'è «cortocircuito» – dice ancora Derrida. Questa logica della ripetizione, del supplemento, del resto prende tempo, differisce, ritarda, non va verso, non si chiede da dove e verso dove, procede zoppicando – ma si tratta, allora, di imparare a zoppicare bene. Questo è il «discorso sul metodo» di Freud – come scrive Derrida sul finire di *Speculare su Freud*. Il suo ritmo, il suo passo, il suo passo che non avanza, che non va al di là ma è già *aldilà*, qui: *fort/da*. Questo procedere non è più il passo di un soggetto: non si tratta del *suo* passo, ma del passo che lo fa essere. È a quest'altro cammino di verità, che si scrive alle spalle della storia soggettiva, che la psicoanalisi tende l'orecchio. Da quest'altra angolatura scopriamo, come diceva Lacan negli anni '70, che in fondo «il soggetto è felice, toccato dalla buona sorte. È persino la sua definizione poiché non può dovere niente se non alla sorte, in altri termini, alla fortuna e poiché ogni sorte gli è buona

¹⁵ Ivi, p. 89.

¹⁶ Ivi, p. 93.

per ciò che lo mantiene, cioè per ciò che si ripete»¹⁷. Al di là di ogni termine momentaneo, di ogni concetto e di ogni oggettivizzazione che manca la posta in gioco in questo movimento che si chiama *la vita-la morte*, bisogna provare a pensare che «l'al di là del principio di piacere sarebbe affermazione di vita piuttosto che aspirazione di un ritorno all'inorganico»¹⁸.

4.3. CRIPTOGRAFIA

Aldilà significa anche e nello stesso tempo *aldiqua*. La Cosa freudiana non soltanto non è una cosa o una parola. La Cosa freudiana punta *al di là* di se stessa. Si tratta allora d'interrogare il rapporto che intercorre tra la Cosa filosofica e la Cosa freudiana – provare a leggere il rovescio chiasmatico di *das Ding*, la sua dimensione ibrida e bifacciale. Il primo passo lo possiamo fare grazie a Jacques Lacan.

Il *Seminario VII*, dedicato all'etica della psicoanalisi, è uno dei punti di taglio che caratterizzano l'insegnamento di Lacan. Qui si mostra, con estrema chiarezza, quanto *Al di là del principio di piacere* sia un testo fondamentale per comprendere il senso del ritorno a Freud operato e promosso da Lacan. A differenza di molti post-freudiani che hanno ritenuto quest'ultima speculazione freudiana poco condivisibile, per Lacan la scoperta freudiana dell'inconscio va presa proprio a partire dalla fine. Si tratta però di portare a struttura ciò che Freud ha proposto come riflessione a partire dalle sue scoperte cliniche. E di struttura si tratta se si conserva ciò che vi è di fondamentale nella questione freudiana, lasciando cadere il suo involucro immaginario. Il *Todestrieb* è dunque prima di tutto un luogo etico più che una determinazione natural-energetistica della vita umana. È il luogo vuoto che troviamo al centro dell'articolazione simbolica che caratterizza l'inconscio come Lacan l'ha ripensato, strutturato appunto come un linguaggio. Ma per poter cogliere la portata rivoluzionaria che il *Todestrieb* porta con sé, al di là della sua articolazione clinica e antropologica, Lacan deve far riferimento alla riflessione di Martin Heidegger. È così che il luogo della pulsione diventa sinonimo di *das Ding*: la Cosa freudiana e heideggeriana che ci chiama a partire da una dimensione che la tradizione avrebbe inevitabilmente rimosso. *Das Ding* è infatti ciò che si sottrae tanto alle cose del mondo quanto alle parole: le parole (*Wortvorstellungen*) e le cose (*Sachvorstellungen*) si coimplicano. «Quanto a *das Ding* – dice però Lacan –,

¹⁷ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 40.

¹⁸ Derrida, *Speculare – su «Freud»* cit., p. 176.

è un'altra cosa – è una funzione primordiale, che si situa al livello iniziale in cui si instaura la gravitazione delle *Vorstellungen* inconscie»¹⁹. Dire «la cosa» è già dire troppo, in quanto «*Die Sache* [dica ancora Lacan] *ist das Wort des Dinges*». *Das Ding* non è niente a livello delle rappresentazioni, essa «brilla per la sua assenza, per la sua estraneità»²⁰.

La Cosa è l'accadere delle cose e delle parole, le une per le altre, le une con le altre. È il luogo a partire dal quale è possibile parlare di parole e cose – e pertanto risulta irriducibile alle prime come alle seconde. Vediamo allora prodursi un nuovo annodamento tra l'avventura filosofica e quella psicoanalitica attorno al luogo etico della Cosa. Potremmo anche dire, in fondo, che l'impensato emerge sotto forma di Cosa tanto nel *Denkweg* heideggeriano quanto nella speculazione freudiana: si tratta, per Lacan, di tener viva questa dimensione Altra, evitando di ridurla al quadro antropologico di un energetismo tanto ridondante quanto sterile. La Cosa è la condizione di (im)possibilità dell'accadere simbolico dell'inconscio: che si parli significa che in noi vi è qualcosa al di là di noi che traccia la rete dei significanti inconsci. Questo tracciato è però propriamente ciò che nell'articolazione significativa anche di continuo si cancella. Detto altrimenti, si tratterebbe di quella rimozione originaria, *Urverdrängung*, che qui Lacan rievoca col termine freudiano di *Vorstellungsrepräsentanz*. Se l'inconscio cade e si articola all'interno del gioco rappresentativo dei significanti, si tratta di cogliere con sguardo obliquo la dimensione intensiva di questo non luogo che circonda il campo dell'accadere simbolico: il rappresentante della rappresentazione è l'impossibile a dire che situa il luogo proprio della Cosa. Qui è ciò che si sottrae inevitabilmente tanto alle cose quanto alle parole. Qui è il silenzio del godimento della Cosa – senza del quale, però, non vi sarebbe alcun significante, o meglio alcuna catena di significanti e dunque l'intero campo della rappresentazioni simboliche. Come scrive altrove Lacan:

Che sono io?

Io sono nel posto in cui si vocifera che 'l'universo è un difetto nella purezza del Non-Essere'.

Non senza ragione perché col suo astenersi questo posto fa languire lo stesso Essere. Questo posto si chiama Godimento, ed è ciò il cui difetto renderebbe vano l'universo.²¹

Lasciamo ora Lacan e proviamo a compiere il secondo passo grazie a due psicoanalisti che furono particolarmente vicini a Derrida. È infatti grazie a

¹⁹ Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi, 1959-60* cit., p. 78.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ J. Lacan, *Scritti*, a cura e trad. it. di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 2002, p. 823.

Nicolas Abraham e Maria Torok²² che Derrida ci invita a pensare la Cosa filosofica e freudiana come un effetto e non più come un'origine. La Cosa a partire da cui si dà inconscio, la Cosa dell'inconscio che resta sempre fuori dalla presa simbolica, va ora ascoltata e indagata al di là di se stessa. La Cosa si scopre così effetto di tutt'altro, effetto di ciò che Abraham e Torok chiamano «la Cripta»: un inconscio «artificiale», luogo di godimento silente che si sottrae all'inconscio transferale, concrezione quasi organica, né interna né esterna, falso inconscio che si situa nel punto della *Spaltung*. Ciò che ci chiama, l'heideggeriano *Es ruft*, non è né cosa né parola, ma neanche la Cosa, *das Ding*. La Cosa, potremmo dire, è già una risposta alla chiamata che risuona nella Cripta. Si tratta allora di utilizzare le parole e le cose per forzare questo altro luogo, assolutamente Altro, della Cripta. Questo lavoro di scavo, di raschiatura, di limatura non ha più niente a che vedere con qualsivoglia ermeneutica. Se infatti l'ermeneutica lavora con l'interpretazione e dunque temporalizzando l'esistenza portata a parola, alla parola del senso, la leva che forza la cripta di questo porto sepolto è questione che chiama in causa un certo ermetismo e una certa topologia. Non c'è soluzione a livello del senso – la Cripta resta inaccessibile al senso e al soggetto che in essa vi cerca del senso. Si tratta di trovare, o forse meglio sarebbe dire inventare, la parola «giusta», giusta non per quel che dice, ma per quel che permette di fare. La parola che «forza la Cripta» perde il suo valore semantico, si sottrae all'orizzonte del senso, cade fuori dal campo dell'Altro, per diventare *cosa che muove*. È con questo genere di parole che procede il lavoro del lutto, tra introiezione e incorporazione.

È in questo senso che il lutto diventa allora un lavoro di scrittura, come anche sottolinea Chaterine Malabou ripensando alla scrittura di Derrida in *La plasticité au soir de l'écriture*²³. Questo lutto della scrittura è al contempo ciò che ci restituisce il suo fare, non più il nostro: il fare anonimo della decostruzione in quanto continuo e in-finito *decostruirsi*. Detto altrimenti, è la Cosa che si decostruisce perché essa stessa, «come tale», come *das Ding* (Cosa filosofica e Cosa analitica), è l'effetto di un processo decostruttivo che opera alle sue spalle: «tagliare», «raschiare», «limare», «cucire», «scucire», «mutilare», «sfregiare» – così la scrittura produce il luogo del proprio accadere. Per cogliere questo movimento muto sarebbe necessaria una «criptografia» capace di produrre poco alla volta, ripetendo la ripetizione,

²² Qui e in seguito faremo riferimento al testo di N. Abraham, M. Torok, *Il verbario dell'Uomo dei lupi. Preceduto da F(u)ori di Jacques Derrida*, a cura e trad. it. di M. Ajazzi Mancini, Napoli, Liguori, 1992.

²³ C. Malabou, *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, Léo Scheer, 2005.

il supplemento di un resto di cui testimoniare. Perché il lascito di questo «falso inconscio» che è la Cripta va pensato al di qua del vero e del falso: è un movimento per il quale la finzione diventa tutt'uno con la sua stessa capacità produttiva. Qui troviamo il gesto della decostruzione che punta *aldilà*, alla *non-verità della verità*. È di un artefatto che in ultimo si tratta. Di quell'artefatto che l'oggetto residuale diviene in quanto semblante che sta a testimoniare l'impossibilità a compiere fino in fondo il lavoro del lutto – e così tiene in vita, ci tiene in vita, noi e l'altro, l'altro in noi, noi come altri. Il fallimento del lutto diventa così occasione per un lascito, per una trasmissione che deve poggiarsi, inevitabilmente, sulla costruzione supplementare di un oggetto che sostenga, come semblante, il suo stesso evento.

Se nell'elaborazione del lutto, come sottolineano Abraham e Torok, l'introiezione permette di assumere l'altro nella mancanza, di farlo nostro, è pur sempre vero che questo lavoro non può e non deve avvenire *fino in fondo*. Se l'altro deve rimanere altro, bisogna che qualcosa della sua introiezione fallisca – qui, là dove l'introiezione tace, l'elaborazione fallisce, si scrive l'incorporazione. «L'incorporazione non parla tace» – sottolinea Derrida – e così facendo scrive la traccia di un godimento silente, alle spalle della Cosa freudiana. Se l'identificazione all'oggetto perduto avviene tramite l'introiezione ed è dunque una costruzione che Lacan chiamerebbe immaginaria, l'incorporazione ha invece qualcosa di reale: è l'impossibile reale. Da ciò che resta del fallimento elaborativo, si produce il contorno di uno spazio inedito. Questo luogo segreto è un luogo residuale, una sacca di resistenza, una «riserva indiana» come direbbe Lacan, una ciste indurita in cui risiede la Cripta.

Ma è qui che dobbiamo anche sottolineare la strana complicazione che Derrida mette in campo: in questo luogo non luogo, nella più assoluta solitudine alla quale la *différance* ci abbandona, alle spalle di ogni parola e di ogni cosa, compresa la Cosa filosofico-analitica, non si è mai soli: ci sono testimoni. La Cripta non è un 'luogo proprio' – per questo Derrida ironizza sull'*esser-mio* dell'inconscio. La cripta non è esterna né interna: «Il foro più interno diviene l'eccetto, il fuori per il foro esterno che l'include senza comprenderlo, al fine di non comprenderci niente. Il foro interno si è meso all'esterno della cripta o, se preferite, ha costituito in sé la cripta come un foro esterno all'interno»²⁴.

Come anche sostiene Lacan, il trauma della nascita non è soltanto separazione dall'Altro, ma prima di tutto aspirazione in sé di un elemento pro-

²⁴ J. Derrida, «F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok», in Abraham, Torok, *Il verbario dell'Uomo dei lupi* cit., pp. 47-97, qui p. 58.

fondamento Altro²⁵. Nella perdita, nel lutto, là dove l'elaborazione trova il proprio limite estremo inelaborabile, si produce qualcosa in più: un supplemento residuale. Ciò che resta è criptico – non si tratta d'interpretarlo, è al di là di ogni ermeneutica e di ogni logica oppositivo-dialettica. Per questo oggetto residuale, ermetico e criptico è necessaria una nuova logica del rimosso²⁶, senza escatologia e archeologia. In fondo, questo resto criptico mima la rimozione per mantenersi in salvo, come sostiene ancora Derrida. La Cripta è un inconscio artificiale. È quell'artificio che permette di preservare il segreto attraverso un doppio movimento di temporalità differita «un avvenimento che esige dall'origine il racconto criptato, dal momento che necessita del segreto nella sua stessa possibilità»²⁷. Sicché, il resto è criptico non suo malgrado ma perché è criptico nella sua essenza, se ne avesse una. Il suo esser-criptico lo fa *ex-sistere*, venir fuori come resto in avanzo dell'elaborazione del lutto. Come tale, non è né dell'ordine dell'oggettività scientifica né del testo poetico. La Cripta è la struttura topologica – scrive Derrida – che fa saltare la differenza tra verità poetica e scientifica, perché entrambe andrebbero ora ripensate come effetti del lascito criptico.

La psicoanalisi lacaniana tocca qui il suo impensato. Da un certo punto di vista, Derrida ci permette di cogliere l'intima prossimità dei lavori di Abraham e Torok con l'ultimo insegnamento di Lacan. In entrambi i casi, veniamo messi radicalmente a confronto con ciò che resta al limite della stessa psicoanalisi. Perché è qui che si apre un altro lavoro, un lavoro «ana-semico» nel quale la parola è utilizzata non per dire ma per far leva – a partire dai suoi angoli, come pietre lasciate sulla scena silente del godimento. Questa parola criptica, questa lettera potremmo dire con l'ultimo Lacan, si scrive a partire dal vuoto che il linguaggio scava nella bocca che parla. Per cogliere la dimensione residuale e al contempo feconda di questa lettera di godimento, criptica ed ermetica, senza alcuna valenza di senso, bisogna afferrarne il supporto: la voce.

La voce, più dello sguardo, rivela chiaramente la dimensione etica che muove la psicoanalisi. In quanto *oggetto a*, la voce pulsionale è ciò in cui si rivela al soggetto la sua responsabilità assoluta. Assoluta nel senso che essa si dà là dove non c'è più alcuna garanzia, là dove l'Altro non è più lì a sorreggerci, là dove l'articolazione significante s'interrompe esponendo

²⁵ «È ciò che si è chiamato il trauma – non ve n'è altri – il trauma della nascita, che non è separazione dalla madre, ma aspirazione in sé di un elemento profondamente Altro». J. Lacan, *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 378.

²⁶ J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, a cura di G. Sertoli, Verona, Ombre Corte, 1999, p. 126.

²⁷ Derrida, «F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok» cit., p. 69.

il soggetto al punto vuoto della sua pura enunciazione. Qui, parola e linguaggio, nella loro dialettica incessante, smettono di produrre enunciati. Ciò che resta è la voce pura, al di qua di ogni articolazione significativa e di ogni produzione di senso. Soltanto così il soggetto è chiamato alla propria assoluta responsabilità per il semplice fatto che, appunto, prende parola.

La psicoanalisi concentra la propria attenzione su ciò che accade alle spalle della voce che articola il senso e alla sua temporalità lineare. Se questa è la voce che articola la domanda, in essa anche si *scrive* il grido che invece evoca lo spazio della pulsione: il grido pulsa sotto la voce secondo una propria ritmicità assolutamente differente dalla temporalità lineare del prima, ora e poi della voce. Il grido ha un battimento, una ritmicità che erotizza, con la propria zonizzazione pulsionale, il movimento della fonetizzazione. La psicoanalisi, secondo questa prospettiva, si propone come esplicitazione genealogica del fenomeno a partire dal gesto vocale. Essa ci mostra l'erotica che pone in essere lo stesso fenomeno. La voce taglia, affetta, in una parola scrive. Scrive la carne del mondo, potremmo dire, e così erotizza la nostra sensorialità. Si apre qui un'*etica della voce* – o, come dice Lacan, un'*etica del bien-dire* – il cui luogo è proprio quel punto dell'enunciazione in cui la risonanza gioca col silenzio, non come semplice assenza precedente l'emissione vocale, ma come effetto della stessa emissione: il silenzio come orlo della voce proferita. «La rottura, la fessura, il tratto dell'apertura – scrive Lacan – fa sorgere l'assenza – così come il grido non si profila su un fondo di silenzio ma, al contrario, lo fa sorgere come silenzio»²⁸. Il luogo della voce è ciò che nell'emissione, nell'enunciato, si interdice, o anche si *inter-dice*. Ciò che tace nella voce proferita – il *suo* silenzio che si dice tra le parole e che quindi si *inter-dice* – è il tono, lo stile, il respiro che indica il luogo dello *je* nella sua assoluta singolarità. «Una voce dunque non si assimila ma si incorpora. Ecco ciò che può donarle una funzione nel modellare il nostro vuoto»²⁹. L'incorporazione produce una singolarizzazione della *phonè sémantikè* assimilata dall'Altro, singolarizzazione che fa risuonare nel pieno del detto il vuoto dell'enunciazione pura. Così la voce entra in risonanza producendo l'oscillazione ritmica tra il silenzio e la parola. Tale oscillazione è il punto dell'enunciazione pura. Come sottolinea Miller: «la voce è esattamente ciò che non si può dire»³⁰. Ma, aggiungiamo noi, essa è anche

²⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1963-64*, nuova ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, trad. it. di A. Succetti, Torino, Einaudi, 2003, p. 27.

²⁹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia, 1962-63*, a cura e trad. it. di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2007, p. 302.

³⁰ J.-A. Miller, «Jacques Lacan et la voix», in *La voix*, Colloque d'Ivry du 23 Janvier 1988, Paris, Lysimaque, 1989, pp. 175-184, qui p. 183.

ciò che di continuo si dice *inter-dicendosi*. L'emblema di questa voce pura, voce di pura risonanza senza enunciato, è il grido, quel grido originario che non c'è mai stato, che come l'oggetto perduto è da sempre e per sempre smarrito. Il linguaggio affetta il corpo, fa della cavità orale il luogo della Cosa. Ma alle spalle della Cosa questo lavoro è, allo stesso tempo, anche uno scavo che lascia tracce di sé in silenzio, producendo un supplemento che, per quanto muto sia, parla, o meglio si scrive. Se ne ricava così una scrittura del corpo in buona parte ancora da pensare: una *criptografia*.

Ma torniamo, per concludere, ad Abraham e Torok e alla loro riletura dell'*Uomo dei lupi*. La parola muta, segreta, magica con la quale il *Wolfmann* arriva infine a chiamarsi, ecco un buon esempio di cosa sia una lettera. La lettera è sempre una lettera rubata, deviata, *prolungata* («*the purloined letter*»), perché giace sotto ogni significante, in quanto è l'origine stessa del suo differire: il taglio della sbarra significante. Per il *Wolfmann* la lettera è «Teret», forse meglio ancora, quello che resta dell'angolo tagliente di questa parola spezzata: «TR». Non è l'indice della rimozione nevrotica, ma la traccia incorporata di quell'evento che impone per noi oggi un *pensiero (dell'inconscio)* capace di sostenersi grazie a un'altra logica del rimosso e del trauma. Questo godimento silente che lascia tracce di sé sul rovescio della castrazione simbolica, che si scrive alle spalle della Cosa in-nominabile, è la cifra, criptica, che risuona nel lascito freudiano. Si tratta, forse, di pensare a partire da «un evento di corpo»³¹.

BIBLIOGRAFIA

- N. Abraham, M. Torok, *Il verbario dell'Uomo dei lupi. Preceduto da F(u)ori di Jacques Derrida*, a cura e trad. it. di M. Ajazzi Mancini, Napoli, Liguori, 1992.
- M. Bonazzi, «Jacques Lacan's Onto-Graphy», in *JEP European Journal of Psychoanalysis*, Special Issue *Lacan and Philosophy: The New Generation*, ed. by L. Chiesa, n. 32 (2011/I), pp. 169-194.
- P. D'Alessandro, *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica*, Milano, LED, 1994.
- J. Derrida, *La Carte Postale*, Paris, Flammarion, 1980.
- J. Derrida, *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991.
- J. Derrida, «Pour l'amour de Lacan», in Id., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 397-420.
- J. Derrida, «F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok», in N. Abraham, M. Torok, *Il verbario dell'Uomo dei lupi. Preceduto da F(u)ori di*

³¹ J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 569.

- Jacques Derrida, a cura e trad. it. di M. Ajazzi Mancini, Napoli, Liguori, 1992, pp. 47-97.
- J. Derrida, «Per l'amore di Lacan», in *Aut Aut*, nn. 260-261 (1994), pp. 150-172.
- J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, a cura di G. Sertoli, Verona, Ombre Corte, 1999.
- J. Derrida, *Speculare – su «Freud»*, a cura di L. Gazziero, Milano, Raffaello Cortina, 2000.
- S. Freud, *Gesammelte Werke*, Vol. XI, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1987.
- S. Freud, *Opere*, Vol. XI, a cura di C.L. Musatti, trad. it. di R. Colorni, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- S. Freud, «Die endliche und die unendliche Analyse», in *Gesammelte Werke*, Vol. XVI, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1987, pp. 57-99.
- S. Freud, «Analisi terminabile e interminabile», in *Opere*, Vol. XI, a cura di C.L. Musatti, trad. it. di R. Colorni, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 495-540.
- J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974.
- J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi, 1959-60*, a cura di G.B. Contri, trad. it. di M.D. Contri, revisione e note di R. Cavasola, sotto la direzione di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 1994.
- J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- J. Lacan, *Scritti*, a cura e trad. it. di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 2002.
- J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1963-64*, nuova ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, trad. it. di A. Succetti, Torino, Einaudi, 2003.
- J. Lacan, *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004.
- J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia, 1962-63*, a cura e trad. it. di A. Di Caccia, Torino, Einaudi, 2007.
- C. Malabou, *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, Léo Scheer, 2005.
- J.-A. Miller, «Jacques Lacan et la voix», in *La voix*, Colloque d'Ivry du 23 Janvier 1988, Paris, Lysimaque, 1989, pp. 175-184.
- J.-A. Miller, *Pezzi staccati. Introduzione al Seminario XXIII «Il sintomo»*, a cura di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio, 2006.

5.

IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ

A partire dalle *Ricerche filosofiche* di Schelling

Andrea Potestio

doi: 10.7359/643-2013-pote

andrapotestio@yahoo.it

5.1. INTRODUZIONE

L'obiettivo di questo lavoro è interrogare i temi fondamentali delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*¹ di Schelling a partire dall'interpretazione di Martin Heidegger. Si cercherà anche di confrontare le tesi di Heidegger sulla libertà in Schelling con il contributo di Luigi Pareyson, che ha avviato nella seconda metà del Novecento una riflessione specifica sul tema della libertà analizzando il pensiero di Schelling e di Heidegger.

Heidegger si occupa delle *Ricerche filosofiche* in due corsi universitari del 1936 e del 1941 che vengono pubblicati nel 1971 e poi tradotti in italiano in un volume dal titolo *Schelling*². La sua analisi ci permetterà di mostrare gli snodi più significativi dell'argomentazione schellinghiana a partire dall'idea di sistema, di male e dal confronto con il panteismo. Secondo Heidegger la libertà per Schelling rappresenta un luogo cruciale nel quale la stessa filosofia indaga e problematizza le proprie condizioni di esistenza.

¹ F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Berlin, Akademie Verlag GmbH, 1995, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, trad. it. di M. Losacco riveduta da F. Moiso, a cura di F. Moiso, F. Viganò, Milano, Guerini e Associati, 1997.

² Questo testo è composto dai resoconti delle lezioni che Heidegger tenne nel semestre estivo del 1936. L'appendice riporta anche alcuni estratti di un seminario, tenuto per studenti avanzati, che Heidegger fece nel semestre estivo del 1941. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936-41, Tübingen, Niemeyer, 1971, trad. it. Id., *Schelling*, a cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1998.

Schelling nel trattato del 1809 definisce la libertà come «la facoltà del bene e del male»³. Questa facoltà appartiene all'essenza dell'uomo e si presenta come una costante apertura capace di superare i limiti di ogni situazione contingente. Heidegger riconosce e sottolinea il valore ontologico e l'originalità dell'idea di libertà che emerge dalle *Ricerche filosofiche*. Una originalità che impone una nuova riflessione nei confronti delle categorie classiche della soggettività che nemmeno la filosofia di Schelling è riuscita a compiere:

Fino ad ora non c'è stata quella filosofia capace di metterci a disposizione le condizioni per una comprensione adeguata del trattato di Schelling, che cioè lo superasse creativamente; neanche la filosofia dello stesso Schelling riesce a farlo. Infatti, ogni opera filosofica, se è davvero un'opera filosofica, spinge la filosofia al di là della posizione che nell'opera è conquistata; il senso di un'opera filosofica consiste appunto nell'aprire un nuovo ambito, nel porre nuovi inizi e nel dare nuovi impulsi, per i quali le vie e i mezzi dell'opera si dimostrano superati e insufficienti.⁴

Heidegger interpreta la libertà schellinghiana come punto limite della filosofia idealista che si pensa come sistema compiuto della ragione e, allo stesso tempo indica, proprio nell'idea di libertà, le condizioni di un suo possibile oltrepassamento. Schelling è il pensatore che, più di altri nella sua epoca, ha concepito la libertà come una forza capace di originare nuove categorie della soggettività che aprono la via alla domanda sull'Essere. Se l'idea di libertà impone un ripensamento della soggettività, secondo Heidegger, la direzione da seguire è quella proposta dall'analitica esistenziale di *Essere e tempo*⁵ che colloca il soggetto all'interno dell'orizzonte di senso dell'Essere.

Nella parte finale dello scritto si cercherà di problematizzare l'interpretazione di Heidegger attraverso la riflessione di Pareyson. Il filosofo italiano interpreta l'essere come libertà e vede in Schelling il pensatore che più di ogni altro si è avvicinato a concepire questo snodo fondamentale della filosofia che la pone di fronte ai limiti stessi della ragione e all'abisso del nulla. Il contributo di Pareyson può essere utile per prendere le distanze criticamente dalla posizione di Heidegger e per inserire la riflessione delle *Ricerche filosofiche* in un orizzonte ermeneutico più ampio rispetto all'ontologia di matrice heideggeriana.

³ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 352, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., p. 49.

⁴ Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 18, trad. it. Id., *Schelling* cit., pp. 41-42.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1976, trad. it. Id., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1995.

5.2. IL CONTESTO DELLE «RICERCHE FILOSOFICHE»

Le *ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* vengono pubblicate da Schelling nel 1809 all'interno del primo volume di una raccolta *Scritti filosofici* che comprende alcuni testi già pubblicati precedentemente come *Dell'io come principio della filosofia* (1795), *Lettere filosofiche sul dogmatismo e criticismo* (1795-96), *Trattati per il chiarimento dell'idealismo della dottrina della scienza* (1796-97), *Discorso sul rapporto tra le arti figurative e la natura* (1807). Questa raccolta, di cui *Le ricerche* rappresentano l'unica novità, non avrà alcun seguito e rimarrà isolata. Dopo il 1809 Schelling non pubblicherà più nulla se non alcuni scritti come *Le divinità di Samotracia* e la polemica contro Jacobi, anche se continuerà la propria intensa attività di studio sia privatamente sia attraverso i corsi universitari.

Questo periodo di silenzio, che dura quarantacinque anni fino alla morte avvenuta nel 1854, non deve essere letto necessariamente come una pausa nel percorso di ricerca intrapreso né un esaurirsi della forza delle sue speculazioni. Al contrario può essere attribuito alle difficoltà che le nuove problematiche, emerse nelle *Ricerche*, hanno sviluppato, impedendo la nascita di un sistema unitario che potesse prendere la forma di una pubblicazione. Lo stesso Heidegger osserva:

Se Schelling non giunse a dar forma a una vera e propria opera, ciò dipende dal tipo di problematica da cui Schelling era stato assorbito a partire dal trattato sulla libertà. Solo in tale ottica si può comprendere questo periodo di silenzio, o meglio all'inverso, il fatto di questo silenzio getta una certa luce sulle difficoltà e sulla novità dell'interrogazione, nonché sulla chiara coscienza che il pensatore aveva di tutto ciò.⁶

La data di pubblicazione delle *Ricerche filosofiche* è caratterizzata anche dalla morte della moglie di Schelling, Carolina Michaelis già sposa di August Wilhelm Schlegel. La morte di Carolina segna profondamente il pensatore e, secondo molti interpreti, dà avvio a una fase del suo pensiero in cui l'elemento negativo e il lato oscuro dell'uomo saranno sempre più presenti⁷.

Le *Ricerche filosofiche* si inseriscono pienamente in questo periodo di grandi cambiamenti, testimoniato da un avvicinamento a temi che riguar-

⁶ Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 3, trad. it. Id., *Schelling* cit., p. 30.

⁷ Pareyson insiste molto sulla rilevanza del tema del negativo nella filosofia di Schelling. Egli interpreta le *Ricerche filosofiche* come un testo di passaggio e di svolta rispetto alla filosofia dell'identità e alla riflessione sulla natura. Secondo Pareyson il negativo di Schelling permette di pensare l'Essere come libertà. Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 2000.

dano la teosofia e il pensiero mistico. È significativo, in questi anni, l'incontro con Franz von Baader perché evidenzia i nuovi interessi di Schelling. Gli influssi di temi baaderiani saranno presenti nelle *Ricerche* soprattutto sull'interpretazione del male come perversione del positivo⁸. Schelling scrive in una lettera a Windischmann del 1806:

Non appena troverò un angolo tranquillo della terra tedesca voglio intraprendere qualcosa di radicale e profondo, per perire del tutto o vincere pienamente in questa guerra del principio buono contro quello malvagio. Fare qualcosa a mezzo non giova, e fare di più non era permesso dalla situazione che c'è stata finora. [...] Nel mio ritiro a Jena ero meno richiamato a pensare alla vita, e soltanto, vivamente, a pensare alla natura, cui si limitava quasi tutta la mia riflessione. Da allora ho incominciato a vedere la religione, la fede pubblica, la vita nello Stato come il punto intorno a cui tutto si muove e a cui deve essere applicata la leva che possa scuotere tutta questa morta massa di uomini.⁹

Le parole di Schelling testimoniano come lo stesso pensatore viva questi anni come un periodo di cambiamenti caratterizzato da un passaggio graduale verso nuovi argomenti di riflessione. Nel 1806 Schelling si trasferisce a Monaco¹⁰ e lavora presso l'Accademia delle Scienze senza impegni didattici, situazione che accoglie in modo favorevole perché gli permette di avere maggiore tempo a disposizione per i suoi studi. Il presidente dell'Accademia delle Scienze è Jacobi che non ha molte simpatie per le posizioni vicine al panteismo che emergono negli scritti di Schelling. Nonostante qualche tentativo di mantenere cordiali i rapporti tra i due grazie soprattutto alla mediazione di Baader, i contrasti divengono quasi subito evidenti. La difficile convivenza viene risolta creando, quasi appositamente, l'Accademia delle Arti Figurative e nominandone Schelling segretario generale.

Il primo discorso pubblico che Schelling tiene a Monaco in occasione dell'onomastico del re di Baviera, dal titolo *Sul rapporto tra le arti figurative e la natura*, suscita molte polemiche. Jacobi sostiene che bisogna scegliere tra platonismo (dualismo) e spinozismo (monismo) e che la scelta di Schelling è chiaramente a favore dello spinozismo il quale non può che sfociare nell'a-

⁸ Sugli influssi di Franz von Baader sul pensiero di Schelling e, in generale, sul contesto problematico che dà origine alle *Ricerche filosofiche* si veda F. Moiso, «Introduzione. Le Ricerche: una svolta nel pensiero di Schelling?», in Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., pp. 13-29.

⁹ F.W.J. Schelling, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 Bde., hrsg. von G.L. Plitt, Leipzig, Hirzel, 1869-70, II, p. 78.

¹⁰ Schelling si trasferisce a Monaco da Würzburg, nella cui università insegnava dal 1803, ma che in seguito alla pace di Pressburg era passata sotto il controllo austriaco. Monaco non è ancora sede universitaria, infatti l'antica università di Ingolstadt, con sede a Landshut, viene trasferita a Monaco solo nel 1826.

teismo e nel fatalismo¹¹. Nel 1811 Jacobi pubblica *Sulle cose divine e la loro rivelazione*¹² che è un aspro attacco alle posizioni di Schelling visto come un sostenitore dello spinozismo. Secondo Jacobi la posizione schellinghiana è particolarmente pericolosa perché il suo spinozismo è dissimulato attraverso una mediazione con le posizioni platoniche che lo rende più difficile da riconoscere e combattere. Schelling risponde a questo scritto con un saggio *Monumento dello scritto sulle cose divine*¹³ attraverso il quale ribatte alle accuse in modo molto duro e polemico. Egli vuole distinguere la propria posizione da quella di Spinoza e mostrare come dall'equazione tra sistema e panteismo non derivi necessariamente il fatalismo e quindi il sacrificio della libertà.

Un altro bersaglio polemico di Schelling è Friedrich Schlegel e il suo scritto *Sulla lingua e sulla saggezza degli Indiani*¹⁴. All'interno delle *Ricerche filosofiche* Schlegel è più volte citato criticamente come sostenitore della tesi che ogni sistema panteistico deve necessariamente comportare l'eliminazione dell'effettività del male. Tesi che Schelling ritiene sbagliata poiché, come vedremo nei paragrafi successivi, il panteismo mantiene la realtà del male all'interno del principio di identità. Al contrario un sistema puramente dualistico, che contrappone i due principi (negativo e positivo), porta inevitabilmente alla lacerazione della ragione.

Nonostante l'orizzonte particolare e polemico che segna la nascita delle *Ricerche filosofiche*, è opportuno sottolineare, come evidenzia anche Heidegger, che il testo mantiene una ricchezza speculativa e una fecondità per la capacità di confrontarsi in modo diretto con i problemi irrisolti della tradizione idealista aprendo nuove linee interpretative che avranno grande influenza sul Novecento.

¹¹ Gli echi della polemica su Spinoza, che era partita proprio dalle accuse rivolte da Jacobi alla filosofia di Lessing, accusato di professarsi spinoziano, non sono ancora spenti. La polemica si era svolta soprattutto tra il 1783 e il 1787 ma aveva coinvolto quasi tutte le personalità intellettuali del panorama tedesco, tra cui Goethe, Herder, Mendelssohn, dando origine a invettive molto forti come *Lettere sulla filosofia di Spinoza* di Jacobi, pubblicate nel 1785 rivolte contro Mendelssohn, dal quale era diviso per età, temperamento e visione del mondo.

¹² F.H. Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und Ihrer Offenbarung*, Leipzig, Gerhard Fleischer dem Jüngern, 1811, trad. it. Id., *Le cose divine e la loro rivelazione*, a cura di N. Bobbio, Torino, Rosenberg & Sellier, 1999. Sulla polemica tra Schelling e Jacobi si veda W. Weischedel, *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.

¹³ F.W.J. Schelling, «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen», in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart - Augsburg, Cotta, 1856-61, Vol. VIII, pp. 19-136.

¹⁴ Cfr. F. Schlegel, «Über die Sprache und die Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde», in Id., *Studien zur Philosophie und Theologie*, hrsg. von E. Behler, U. Struc-Oppenberg, München, Thomas-Verlag, 1975, pp. 105-440.

5.3. IL SISTEMA DELLA LIBERTÀ

Il problema centrale che dà avvio alle *Ricerche filosofiche* riguarda la possibilità che il concetto di libertà sia inseribile all'interno di un sistema filosofico. Il compito dell'intero trattato è negare l'incompatibilità tra libertà e sistema¹⁵. Schelling afferma di voler delimitare e definire il concetto di libertà inserendolo nel contesto complessivo della totalità di una visione scientifica del mondo. Delimitare il concetto di libertà è un compito complesso perché la libertà, secondo Schelling, è un fatto accessibile per tutti gli uomini in ogni momento, ma difficilmente concettualizzabile. Ciò che è facilmente accessibile a tutta l'umanità non è però il fatto in se stesso, quanto il sentimento di questo fatto. Il sentimento della libertà accomuna tutti gli uomini perché tutti possono capire cosa si intende con essere liberi o sentirsi liberi, ma ogni tentativo di delimitare i confini di questo sentimento è difficile.

L'evidenza del fatto della libertà non si lascia mostrare «allo stesso modo di un'ulcera allo stomaco sulla lastra radiologica»¹⁶ in quanto non è un fatto descrivibile attraverso i sensi, ma solo ancorabile alla profondità del sentire. La prima esperienza del fatto della libertà attraverso il sentimento è diretta da rappresentazioni concettuali e soggetta a preconcetti (*Vor-begriffen*) o ad anticipazioni (*Vor-griffen*). Non esiste un fatto puro della libertà, ma solo un continuo scambio tra sentire e interpretare. Ogni sentire si basa su interpretazioni e anticipazioni precedenti, così come un'atmosfera concettuale non nasce dal nulla ma da fatti ed esperienze originarie. La delimitazione del concetto di libertà e il suo inserimento all'interno di un'indagine filosofica ci conducono direttamente alla costituzione di un sistema, nel quale la libertà non diviene semplicemente una parte subordinata, ma ne è il centro stesso:

¹⁵ Secondo Heidegger, il tentativo di portare a compimento una filosofia della libertà impegnerà Schelling anche negli anni successivi alla stesura delle *Ricerche filosofiche*, portandolo a scontrarsi con grandi difficoltà, tali che lo costringeranno a pubblicare molto poco nella parte finale della propria vita. Tra il 1809 e il 1810 pubblica le *Lezioni di Stoccarda* che riprendono i temi delle *Ricerche filosofiche*. Schelling tenta di conciliare l'idea della libertà con un sistema che abbia nella dimostrazione dell'Assoluto il suo punto centrale. Tre sono i principi che costituiscono questo sistema: l'assoluta identità, l'identità di Reale e Ideale, il semplice Assoluto o Dio. Lo scopo dichiarato dell'intero testo non è tanto la dimostrazione dell'esistenza di Dio, quanto il riconoscere la necessità di Dio o dell'Assoluto come principio di una trattazione filosofica. Cfr. F.W.J. Schelling, «Stuttgarter Privatvorlesungen», in Id., *Sämtliche Werke* cit., Vol. VII, pp. 417-484, trad. it. Id., «Lezioni di Stoccarda», in Id., *L'Empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 88-143.

¹⁶ Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 25, trad. it. Id., *Schelling* cit., p. 49.

È necessario determinare ogni concetto a partire dalla totalità. Il concetto di libertà non è soltanto un concetto tra altri, ma è il centro della totalità dell'Essere; la determinazione di questo concetto fa dunque espressamente e propriamente parte della determinazione della totalità stessa. Il concetto di libertà non è soltanto un concetto tra gli altri che abbia in qualche modo il suo posto nel sistema, bensì, se ha una realtà, esso è una dei centri principali del sistema.¹⁷

La libertà assume un ruolo centrale all'interno del sistema, ma il suo significato mantiene valore solo se questo concetto ha realtà e non è una pura astrazione. La libertà è un concetto reale se l'essere-libero appartiene, come modo dell'Essere, al fondamento dell'Essere stesso. Se la libertà ha realtà, il sistema che si andrà a costituire sarà il «sistema della libertà» che attesta come il fondamento si basa sulla stessa libertà. Lo scopo delle *Ricerche filosofiche* è dimostrare la realtà della libertà che costituisce l'essenza generativa di ogni sistema.

La parola sistema, sottolinea Heidegger, deriva dal greco *sustema* che significa riunione, assemblea, complesso, e mantiene l'etimo del verbo *sun-istemi*, porre, collegare, unire. Il termine, dopo gli inevitabili processi di traduzione, ha assunto il significato di «mettere insieme». Il «mettere insieme» può avere due accezioni: la prima è quella di disporre in ordine tale che non solo si pongono gli oggetti l'uno sull'altro, ma si costituisce il metodo del sistema stesso. La seconda è quella della raccolta senza alcuno schema fisso, come un continuo ammassare all'infinito. Il sistema è un concetto che unisce in maniera oscillante questi due estremi, perciò può essere inteso come una cornice che mantiene al suo interno sia il semplice ammasso sia la disposizione metodica. I due significati costituiscono gli estremi di una polarità che può essere più o meno accentuata in uno dei suoi elementi e che forma la disposizione interna in ogni sistema di sapere.

Heidegger ripercorre le varie epoche storiche per analizzare gli sviluppi di questo concetto, partendo da quella greca nella quale non vi era alcuna esigenza esplicita di sistematizzazione, eppure l'intera filosofia era condotta da una interna disposizione e da un domandare ben determinato. Secondo Heidegger è sbagliato parlare di sistema in Aristotele o in Platone e tanto meno nei cosiddetti presocratici, ma sono proprio questi filosofi che hanno costituito le basi del procedere sistemico, attraverso la coerenza interna del loro pensiero che andava anche contro la loro volontà e il loro progettare. Le «Summe» medievali non sono sistemi perché manca la disposizione interna che costituisce un metodo. Anche la celebre *Summa theologica* di

¹⁷ Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 36, trad. it. Id., *Schelling* cit., p. 56.

Tommaso d'Aquino non può che essere considerata una sorta di manuale che espone in modo ordinato e semplice i concetti relativi alla cristianità. Lo scopo di insegnamento e di semplificazione di concetti è caratteristico di quasi tutte le costruzioni medioevali e perciò lontano dalla costituzione di sistemi come saranno quelli moderni.

I sistemi di filosofia trovano la loro massima realizzazione, secondo l'interpretazione heideggeriana, nelle opere di Hegel, Schelling e Fichte che testimoniano il completamento di un'esigenza sistemica e unificatrice della filosofia che si manifesta pienamente nell'idealismo¹⁸. L'esigenza sistemica, che è già evidente nella modernità con Descartes, Leibniz, Wolff e certamente con Spinoza, sembra però negare progressivamente uno spazio reale all'idea di libertà. Infatti, il problema più significativo nella costruzione di un sistema della libertà risiede nella possibilità di pensare una struttura aperta che mantenga in sé la libertà come propria legge interna. Schelling, per poter costruire un sistema della libertà, deve cercare di superare il pregiudizio sulla presunta inconciliabilità tra sistema e libertà:

Si pensa che al concetto di libertà contraddica il concetto di sistema in genere e in sé: e allora è singolare che avendo la libertà individuale pur una qualche connessione con la totalità del mondo (sia che questo venga concepito realisticamente o idealisticamente, in egual modo) vi debba essere un qualche sistema, almeno nell'intelletto divino, con cui la libertà coesista.¹⁹

Heidegger riprende questo passo e spiega che nel momento in cui si determina la semplice sussistenza di un singolo ente, si determina anche un sistema. Un singolo ente sussistente-per-sé è tale in quanto si oppone a ciò che è altro e contribuisce a porlo. Il sistema è già posto nel momento in cui vi è

¹⁸ Heidegger riassume le tappe che, nella storia della filosofia, hanno portato al concretizzarsi dell'esigenza sistemica. La prima condizione è il predominio del matematico che garantisce il sapere sulla connessione di proposizioni, correlate tra loro e sostenute da assiomi che si fondano in se stessi. Nella seconda fase il matematico, eretto a misura di tutto il sapere, cerca una fondazione a tutto il sapere. Una fondazione che coincide con il primato della certezza sulla verità, del metodo sulla cosa. La proposizione «io penso, dunque esisto» diventa il fondamento del sapere e il suo primo oggetto autentico e possibile. Dall'evidenza di questa proposizione si origina l'intera conoscenza: io penso e, come cosa pensante, percepisco la mia esistenza come assolutamente certa. Il pensiero diventa il tribunale che giudica l'essenza dell'Essere. La ragione e la sua certezza diventano i giudici su ciò che può essere o non essere. L'ultima condizione, secondo la ricostruzione heideggeriana, è la perdita del dominio della Chiesa. La conseguenza è che l'uomo, attraverso la tecnica, si illude di impadronirsi del mondo e di porre le condizioni per la sua trasformazione. Cfr. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., pp. 57-58, trad. it. Id., *Schelling* cit., pp. 75-76.

¹⁹ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 336, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., p. 34.

un singolo ente perché è già data una compagine, una disposizione generale della totalità dell'ente. La compagine è posta in chiara identità con l'Essere stesso. Quando si pensa l'Essere si pensa anche un sistema, una compagine attraverso cui lo possiamo pensare.

La presunta inconciliabilità tra sistema e libertà mostra, secondo Schelling, come l'opposizione principale della tradizione filosofica è tra necessità e libertà. La possibilità di pensare un sistema della libertà riguarda lo «stato» della filosofia e la contraddizione aperta in cui la filosofia si mantiene. La filosofia stessa nasce come un contrasto tra libertà e necessità. Un contrasto che è dato dallo sforzo che la volontà filosofica sviluppa per andare oltre i propri limiti scontrandosi con i vincoli dell'ente stesso. Heidegger scrive:

La filosofia è in se stessa un contrasto tra necessità e libertà. E in quanto è proprio della filosofia, come sapere supremo, sapere se stessa, essa stessa farà nascere da sé questo contrasto e di conseguenza la questione del sistema della libertà. [...] La filosofia non può essere mai legittimata dal fatto che occupi e coltivi un campo del conoscibile, un qualche ambito o anche tutti, e che ne ricavi delle conoscenze, ma solo dal fatto che apre ogni volta in maniera più originaria l'essenza della verità di ciò che è conoscibile e accessibile in generale, e dà al rapporto con l'ente in generale una nuova via e un nuovo orizzonte. La filosofia ha origine, quando si origina, da una legge fondamentale dell'Essere stesso. È questo che Schelling vuol dire qui: noi non filosofiamo «su» necessità e libertà, ma la filosofia è la più viva «e», l'unificante contrasto tra necessità e libertà. Egli non solo «dice» ciò, ma opera così nel trattato.²⁰

Il rapporto tra necessità e libertà costituisce il movimento originario della pratica filosofica e permette l'apertura generativa che dispiega l'idea stessa di sistema. Questa opposizione deve essere pensata come identità originaria che genera l'opposizione all'interno di un'unità. Heidegger sottolinea che Schelling ha operato uno scarto significativo sull'idea di libertà, non pensandola come una caratteristica spirituale da opporre alla natura meccanica e regolata da leggi fisico-matematiche, come ha fatto gran parte della tradizione filosofica²¹. Infatti Schelling pensa la libertà svincolata dall'opposizione con la natura attraverso l'identità con la necessità.

²⁰ Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., pp. 100-101, trad. it. Id., *Schelling* cit., pp. 108-109.

²¹ Heidegger utilizza come esempi Descartes e Spinoza, che sono poi le fonti che lo stesso Schelling cita. Descartes vede la natura come *res extensa*, cioè pura estensione spaziale regolata da principi meccanici, e la contrappone alla *res cogitans*, che è spirituale, razionale e quindi libera. Anche Spinoza concepisce la natura come necessità senza lasciare spazio, almeno apparentemente, alla libertà. Heidegger vede in queste pagine un tentativo, da parte di Schelling, di superare la tradizione e di porre il problema della libertà come una questione che fondi la totalità dell'ente, senza distinzioni tra meccanico e spirituale, oggettivo e soggettivo.

L'opposizione originaria per comprendere il senso della libertà non è quella tra uomo e natura ma quella tra uomo e Dio che presuppone un'idea assoluta di libertà e necessità. Schelling deve mostrare come il rapporto uomo e Dio permetta la costruzione di un sistema di pensiero che pensi questo rapporto senza negare l'idea di libertà. L'unico sistema filosofico che pone il rapporto tra Dio e uomo come costitutivo e conserva l'idea di libertà, secondo Schelling, è il panteismo.

5.4. PANTEISMO E LIBERTÀ

Schelling prende in considerazione il panteismo come il sistema per eccellenza perché ogni cosa è risolta al suo interno nell'identità tra Dio e tutto. Il panteismo origina un sistema che dispiega e giustifica la totalità dell'ente, ma si espone all'accusa di portare alla necessità e al fatalismo. Schelling inizia la riflessione sulla natura del panteismo attraverso una serie di domande dalle quali partire per giungere a una definizione di panteismo coerente con il suo modo di procedere: qual è l'autentico fondamento che regge il sistema? Il fondamento del panteismo è ciò che esclude la libertà o è al contrario ciò che la esige? Queste domande parziali fanno parte di un'unica questione alla quale Schelling deve rispondere: che cos'è il panteismo che egli pone come principio del proprio sistema della libertà?

Heidegger osserva che domandare qual è il principio del sistema vuol dire interrogarsi sull'essenza dell'Essere, su quale sia la sua verità. La verità dell'Essere è ciò che Heidegger chiama il «senso» dell'Essere, cioè ciò che lo rende manifesto e comprensibile. Questa è la domanda fondamentale della filosofia che vuole svelare lo stesso fondamento sul quale noi stessi ci troviamo. Schelling, secondo Heidegger, quando si interroga sull'essenza del panteismo per porre le basi di un sistema della libertà, sta domandandosi qual è il senso dell'Essere, superando l'oblio nel quale questa domanda era stata gettata dalla storia della filosofia.

La domanda sulla verità dell'Essere è certamente più essenziale di quella sull'ente che fu resa esplicita, secondo Heidegger, da Aristotele e che è diventata la domanda centrale della tradizione filosofica. Aristotele formulò la domanda sull'ente cercando di mostrare che cos'è l'ente in quanto ente, ma per Heidegger è necessario tornare ancora più indietro e giungere alla domanda fondamentale sul senso dell'Essere. La domanda sul senso dell'ente non può trovare risposta senza che prima si affronti la domanda sulla verità dell'Essere. Ricercare il fondamento di un sistema vuol dire fare ontologia e tendere verso la questione ontologica autentica:

La vera questione dell'ente, la questione ontologica originaria è quella dell'essenza dell'Essere e della verità di questa essenza. Ed ora comprendiamo che ricercare il principio della formazione del sistema significa domandare in quale misura una compagine abbia la sua fondazione nell'Essere e in quale misura ad esso appartenga una legge della scompaginazione; il che vuol dire meditare sull'essenza dell'Essere. Ricercare il principio della formazione del sistema non significa altro che porre l'autentica questione ontologica, o perlomeno tendere verso di essa. Si è visto che Schelling ricercava il principio della formazione del sistema facendosi guidare dalla questione del panteismo, ma questa è la questione del fondamento dell'ente nella sua totalità o, caratterizzata più in generale, la questione teologica.²²

Heidegger afferma che la ricerca schellinghiana è sia ontologica sia teologica. Egli definisce «ontologia» la questione della verità e del fondamento dell'Essere, mentre definisce «teologia» la domanda sull'Essere del fondamento. Le due interrogazioni fondano l'onto-teo-logia che è uno dei modi possibili di procedere della filosofia. Nessuna delle due questioni può sussistere di per sé ma l'una si rovescia nell'altra. La prospettiva teologica sull'Essere del fondamento e della verità non ha a che fare con la religione ma con il modo in cui il fondamento dell'ente nella sua totalità appare e si compagina in un sistema. Il movimento stesso del domandare è un'introduzione alle due domande che sviluppano una continua circolarità.

Heidegger sottolinea che interessarsi al trattato sulla libertà vuol dire occuparsi di una dinamica onto-teo-logica e del continuo circolo che le due domande fondamentali pongono. Il panteismo, come sistema possibile, deve essere analizzato per mostrare come si relaziona con la dinamica che gli è propria e che riconduce all'Essere stesso.

Negli anni in cui Schelling scrive le *Ricerche filosofiche* è molto diffusa l'idea che il panteismo, come sistema della ragione, porti necessariamente alla negazione della libertà. Il panteismo indica che il tutto si trova in relazione con Dio e che ogni ente è in rapporto con il proprio fondamento. La totalità degli enti permane all'interno di Dio attraverso una modalità classica che prende la forma dell'immanenza. Schelling vede nel panteismo il sistema migliore per mostrare l'immanenza delle cose in Dio, ma nega che esso debba necessariamente confutare l'idea di libertà. La tesi di Schelling è che, proprio facendo perno sulla libertà umana come sentimento di un fatto, si giunge al panteismo che, quindi, non può coincidere necessariamente con il fatalismo. La libertà umana, come sentimento, implica una certa an-

²² Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., pp. 111-112, trad. it. Id., *Schelling* cit., p. 119.

anticipazione²³ della totalità dell'ente e questo pre-sentimento implica un'anticipazione della libertà umana. Si viene a creare un circolo di anticipazioni tra libertà e totalità dell'ente che non può essere eliminato e che testimonia il ruolo centrale della libertà all'interno di un sistema immanente.

È proprio partendo dalla libertà, come essenza della totalità dell'ente, che si giunge al panteismo, perché parlando di libertà si afferma un principio che, non essendo condizionato, deve essere collocato accanto alla potenza di Dio. Ponendo la libertà accanto alla potenza di Dio come qualcosa che è autonomo e altrettanto cooriginario, si limita il concetto di Dio e la sua potenza infinita, cosa che è impossibile. Per mantenere sia la libertà sia Dio come incondizionati, l'unica soluzione è pensare la libertà dell'uomo come principio immanente alla stessa sostanza divina. Schelling scarta anche la possibilità che Dio trattenga la sua onnipotenza nel momento in cui l'uomo decide, lasciandogli la libertà, perché non risolverebbe nulla. Infatti, se Dio rinunciasse alla propria onnipotenza anche solo per qualche attimo, l'uomo, perdendo il proprio fondamento, cesserebbe di essere:

I più, se fossero sinceri, confesserebbero che nel modo come si dispongono loro le rappresentazioni, la libertà individuale sembra loro in contraddizione con quasi tutte le proprietà di un essere supremo, per esempio con l'onnipotenza. Con la libertà, si afferma l'esistenza di una potenza incondizionata nel suo principio, fuori e accanto alla potenza divina, il che secondo quel concetto è impensabile. Come il sole nel firmamento estingue tutte le luci del cielo, così, e ancor di più, la potenza infinita estingue ogni finita potenza. L'assoluta causalità in un essere solo lascia per gli altri soltanto passività incondizionata. Di qui deriva la dipendenza di tutti gli esseri del mondo da Dio, e il fatto che persino la loro durata è sempre una nuova creazione: una creazione per cui l'essere finito non viene prodotto come alcunché di generico e indistinto, ma come questo essere determinato, singolo, con tali e non altri pensieri, con tali e non altre aspirazioni e azioni. Il dire che Dio tiene indietro la sua onnipotenza, affinché l'uomo possa agire, o che egli concede la libertà, non spiega nulla, poiché se Dio ritraesse per un momento la sua potenza, l'uomo cesserebbe di essere. Contro quest'argomentazione non si dà forse altra via d'uscita, tranne che salvare l'uomo con la sua libertà nell'essere divino stesso, poiché è impensabile in opposizione alla sua onnipotenza; vale a dire che l'uomo non è fuori di Dio, ma in Dio, e che la sua attività stessa appartiene alla vita di Dio? Proprio partendo da questo punto i mistici e gli spiriti religiosi di tutti i tempi sono pervenuti alla fede nell'unità dell'uomo con Dio, il che sembra rispondere al più intimo sentimento, tanto e forse più che alla ragione e alla speculazione. Anzi la Scrittura medesima

²³ Heidegger utilizza la parola tedesca *Vorgriff* che è tradotta anticipazione e il significante *Vorgefühl* che è tradotto pre-sentimento.

trova appunto nella coscienza della libertà il sigillo e il pegno della fede che noi viviamo e siamo in Dio. Come si può dunque opporsi necessariamente alla libertà, quella dottrina che tanti hanno affermato nei riguardi dell'uomo, proprio per salvare la libertà?²⁴

Heidegger commenta questo passo come uno snodo centrale del procedere schellinghiano perché vengono riuniti due elementi inconciliabili: la libertà umana come essenza dell'ente che noi percepiamo attraverso il sentimento e l'essere originario che viene a coincidere con ciò che Schelling chiama Dio. La causalità incondizionata dell'essere originario richiede la non-libertà dell'uomo. L'unica soluzione possibile è il panteismo perché l'uomo non è più posto accanto (*praeter*) a Dio o fuori (*extra*) di Dio, ma presso Dio, in quanto appartiene all'essere originario che è in lui. Heidegger sottolinea il duplice aspetto della libertà. Da un lato sentimento incondizionato e illimitato, dall'altra decisione finita e limitata. La libertà è «incondizionatezza condizionata»²⁵ e presenta, già nella sua natura, quella differenza che la porterà a costituire l'essenza del panteismo inteso come sistema dell'immanenza di Dio e del tutto. Il principio fondamentale che spiega il panteismo di Schelling è «Dio è tutto», mentre devono essere criticate altre formulazioni che derivano dal panteismo classico come tutto è Dio, ogni singola cosa è Dio e tutte le cose non sono nulla.

Schelling confuta l'idea che «tutto è Dio» perché significa che le singole cose riunite insieme possono eguagliare Dio, che non è altro che la loro somma. Dio, considerato come pura somma delle singole cose, non avrebbe una natura autonoma e tanto meno una natura infinita. Quindi, non è possibile concepire questa tesi come fondamento del panteismo perché non dà ragione della natura infinita e onnipotente di Dio. Un essere originario non può essere costituito dalla somma di singoli enti anche se di numero infinito. «Ogni singola cosa è Dio», che può essere considerata la concezione più comune di panteismo, è altrettanto sbagliata e forviante perché concepisce la singola cosa come Dio modificato. In questo caso ogni singola cosa può eguagliare Dio, senza riuscire a rendere conto della sua natura infinita e incondizionata. Parlare di «Dio modificato» vuole dire già porre una grossa distinzione tra l'essere originario e ciò che si presenta come una sua modificazione che mostra già la più grande differenza. «Tutte le cose non sono nulla» costituisce l'inversione della prima «tutto è Dio».

²⁴ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 340, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., p. 37.

²⁵ Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., pp. 122-123, trad. it. Id., *Schelling* cit., p. 128. Questa è la prima definizione che Heidegger dà di libertà sottolineando la duplice funzione della sua struttura, prima ancora di prendere in considerazione la definizione centrale che Schelling darà di libertà.

In essa è implicito il principio generale del panteismo «Dio è tutto», ma nella sua forma negativa: «tutto è nulla» che nega ogni cosa al di fuori di Dio rendendo impossibile un panteismo perché elimina non più, come le due tesi precedenti, la natura infinita di Dio, ma la natura finita delle cose stesse. Se tutte le cose coincidono con il vuoto nulla, è impossibile parlare di panteismo e mantenere due principi all'interno di un sistema.

Discusse le tesi che vengono considerate false, Schelling analizza il principio generale del panteismo: Dio è tutto. Per poter comprendere questo principio bisogna spiegare, a partire dall'idea di identità schellinghiana²⁶, come può irrompere l'elemento negativo che genera la possibilità della libertà. L'identità tra libertà ed essere originario permette di costituire un sistema della libertà nel quale la libertà come facoltà del bene e del male è collocata presso Dio. Ciò che Schelling deve giustificare a questo punto è la permanenza del male presso Dio.

5.5. IL MALE COME NEGAZIONE METAFISICA

Il panteismo schellinghiano si riassume nella proposizione «Dio è tutto». La «è» spiega la relazione tra i due elementi utilizzando il principio d'identità attraverso il rapporto di antecedente e conseguente che è presente tra il fondamento (Dio) e la totalità dell'ente (tutto). I tre modi tradizionali di pensare questa relazione sono la permanenza delle cose in Dio (immanenza), il concorso tra Dio e tutte le cose (concorso) e il continuo allontanarsi delle cose da Dio (emanazionismo). Le tre modalità della relazione fondamento-tutto presentano diverse difficoltà quando si tenta di spiegare l'esistenza del male.

L'immanenza, se concepisce il male come reale e Dio come il fondamento dell'ente, deve collocare il principio del male nella stessa volontà originaria, cioè in Dio, e affermare che Dio è l'origine del male. Vista l'impossibilità di definire Dio come il principio del male²⁷, l'unica soluzione che si presenta all'immanenza è quella di negare la realtà effettiva del male,

²⁶ Schelling analizza il principio di identità affermando che l'identità tra soggetto e predicato data dal verbo essere non esprime una perfetta sovrapposizione tra i due termini come nella frase «il cielo è azzurro». Il soggetto è antecedente e il predicato nominale è conseguente. Ciò indica che il soggetto non può essere sovrapposto al predicato, che entrambi i termini mantengono una certa autonomia e che il soggetto assume un valore prioritario rispetto al verbo. Cfr. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., pp. 338-339, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., pp. 37-40.

²⁷ La tradizione interpreta Dio come *ens perfectissimum*, come l'ente che esclude ogni privazione, per cui è impossibile considerare Dio come la stessa privazione o l'origine del negativo.

il che equivale alla negazione della libertà. La stessa difficoltà si presenta se si prende in considerazione il secondo modo di intendere la relazione Dio e tutto: il concorso. Se il fondamento dell'ente nella sua totalità viene pensato come ciò che permette il male pur non essendone direttamente l'origine, è come se esso fosse l'autore e il principio del male. Il tutto dell'ente è una conseguenza del suo fondamento ed eredita la possibilità del male direttamente da Dio che, però, come nel primo caso, non può essere definito l'origine e il principio del male. Anche questa seconda soluzione porta all'eliminazione della realtà del male che viene concepito come privazione del positivo. La terza via è quella di concepire il male come un continuo allontanamento dal bene. Il male è un grado dove il bene è presente in modo ridotto o nullo, è privazione di bene. Il fluire delle cose da Dio o emanazione non risolve il problema dell'inconciliabilità di bene e male in Dio, ma rinvia alle stesse difficoltà dell'immanenza. Se la causa del male è l'allontanamento dal fondamento come si può spiegare lo stesso allontanamento? Se la causa del male non viene attribuita alle cose, allora è necessariamente Dio a causare l'allontanamento e a essere responsabile del negativo che deve risiedere in lui. Se, invece, il male appartiene direttamente alle cose stesse che si distaccano da sole dal proprio fondamento, bisogna chiedersi che cosa causi il distacco che diventa l'origine stessa del male in Dio.

Schelling afferma che nessuno dei tre modi di concepire il rapporto tra fondamento e totalità degli enti riesce a giustificare il male in Dio, perché manca una comprensione dell'Essere che permetta di concepire il fondamento dell'ente nella sua unità con il male:

Tutta la nuova filosofia europea dal suo principio (con Descartes) ha questo comune difetto, che la natura non esiste per essa, e che le manca un vivo fondamento. Il realismo di Spinoza è pertanto così astratto come l'idealismo di Leibniz.²⁸

Schelling ritiene la concezione moderna della realtà come astratta e priva di un fondamento vivo e reale²⁹, perché non può esistere un fondamento concreto che rinunci alla realtà effettiva del negativo all'interno di sé. Il problema che si sviluppa è relativo alla natura della negazione che in quanto «non» dell'ente è, però, in qualche modo un ente. La libertà e il male

²⁸ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 357, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., p. 53.

²⁹ Il concetto di libertà come facoltà del bene e del male è stato definito da Schelling «vivo e reale». Ciò che è vivo e reale è in contrasto con l'astratto dei concetti puramente formali della tradizione precedente, sia idealista che realista. Un concetto vivo e reale prende in considerazione tutta la realtà, anche la parte negativa che non deve essere risolta come una semplice privazione di realtà positiva.

sono in stretta relazione con il «non» dell'ente e il nulla. Il nulla è certamente un non-esser-presente che, però, non può essere definito un vuoto, una totale assenza. Il nulla è qualcosa di «insolito» che si trova nell'essenza stessa dell'Essere e che deve essere preso in considerazione per poter comprendere meglio l'Essere stesso.

La proposizione fondamentale che riassume la tesi di Schelling sulla natura del male è: il «bene è male», che afferma da un lato la natura del male distinta e autonoma rispetto al bene, dall'altro che il bene, in quanto antecedente, permane come il fondamento del male stesso che riceve la propria essenza dal bene. Schelling sostiene che questo è il punto più difficile dell'intero trattato perché si deve concepire il bene come fondamento che possiede già in sé la scintilla della propria negazione. Il male è un principio reale e con una natura propria. La libertà, secondo la definizione che Schelling ne dà, può permettere la scelta del male e proprio questa possibilità dimostra la natura reale del male. Se il negativo non avesse una propria natura, la libertà perderebbe il valore di essenza dell'ente e non permetterebbe una vera e propria scelta tra due polarità opposte. Schelling sottolinea che il suo concetto di libertà è distante da quello della tradizione che, spesso, descrive la libertà come in-decisione: *libertas indifferentiae*.

La libertà come indecisione non è né la facoltà del bene né quella del male. L'indecisione non è un puro vuoto, ma qualcosa che si pone accanto alla possibilità di scegliere e che può essere compreso e superato solo partendo dalla libertà come scelta tra due principi reali e concreti. Schelling riprende l'esempio dell'asino proposto da Buridano³⁰ che, rifacendosi alle teorie occamiste sulla libertà spiegava che un asino, dovendo scegliere tra due mucchi di fieno identici, non saprebbe cosa decidere e morirebbe di fame. L'esempio paradossale sostiene che la volontà, determinata dal giudizio dell'intelletto, rimane paralizzata quando l'intelletto giudica uguali due beni. Schelling utilizza l'esempio per affermare che la libertà, intesa come indecisione, conduce a esempi paradossali e allontana dal concetto reale di libertà che obbliga a una scelta indipendentemente dai giudizi dell'intelletto.

Schelling, visto le difficoltà di giustificare il male attraverso un principio unico, prende in considerazione anche l'esistenza di una radice autonoma del male che sia indipendente da Dio, ma rifiuta questa possibilità perché porterebbe al dilacerarsi della ragione:

³⁰ Cfr. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 382, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., p. 77.

Qualcuno potrebbe tentare di sfuggire a quel dilemma³¹, rispondendo: che il positivo derivante da Dio sarebbe la libertà, la quale è in se stessa indifferenza verso il male e il bene. Ma, se egli concepisce questa indifferenza non in modo puramente negativo, bensì come una vivente e positiva facoltà di determinarsi al bene e al male, non si vede come da Dio, che viene considerato come pura bontà, possa mai seguire una facoltà di eleggere il male. È evidente da ciò, per dirla di passaggio, che, se la libertà è realmente quel che in conformità a questo concetto deve essere (ed è immancabilmente), non si può con la già tentata derivazione della libertà da Dio; poiché se la libertà è un potere di fare il male, essa dovrà avere una radice indipendente da Dio. Così incalzati si può essere tentati di gettarsi in braccio al dualismo. Ma, questo sistema, se dev'essere concepito effettivamente come la dottrina dei due principi opposti e tra loro indipendenti, non è se non un sistema del suicidio e dello sconforto della ragione.³²

La ragione è una facoltà unica che permette di rappresentare l'ente nella sua totalità a partire dall'uno. Il dualismo, che porta ai principi separati del bene e del male, è impossibile perché distruggerebbe la ragione che è la facoltà che guida ogni indagine e permette di costruire un sistema. Se la libertà come facoltà del bene e del male deve avere una radice indipendente da Dio e se Dio deve rimanere l'unica radice dell'ente nella sua totalità, l'unica possibile soluzione è che il fondamento del male, indipendente da Dio, sia Dio stesso. Schelling afferma che diventa necessaria una comprensione ancora più originaria di Dio, che permetta di intuirlo non più come ordine morale del mondo, ma come un principio vivo e reale che ha in sé infinite forze motrici.

5.6. IL DIVENIRE DI FONDAMENTO ED ESISTENZA

Schelling, dopo aver affermato la presenza del male in Dio, deve affrontare il tema del divenire e del negativo all'interno della sostanza originaria e, in particolare, deve giustificare la possibilità che in Dio vi sia differenza e movimento. La differenza in Dio, secondo Schelling, è pensabile a partire dalla relazione tra fondamento ed esistenza. Heidegger sottolinea che questa idea schellinghiana si allontana dall'identificazione spinoziana di Dio con la natura in quanto la sostanza divina è pensata come principio vivo e reale:

³¹ Schelling si riferisce alla difficoltà di considerare il male come una privazione di bene, che porta necessariamente alla negazione della realtà del male.

³² Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., pp. 355-356, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., pp. 51-52.

La filosofia naturale dei nostri tempi ha per la prima volta introdotto nella scienza la distinzione tra l'essenza [*Wesen*], in quanto esiste, e l'essenza, in quanto è semplice fondamento di esistenza. Tale distinzione è vecchia quanto la prima esposizione scientifica di essa. Nonostante che proprio in questo punto essa diverga nel modo più reciso dalla via di Spinoza, pure in Germania si è potuto affermare che i suoi principi metafisici siano un tutt'uno con quelli di Spinoza; e sebbene quella dimostrazione appunto porti nello stesso tempo la più recisa distinzione della natura da Dio, ciò non ha impedito che la si accusasse di confondere Dio con la natura.³³

All'interno dell'essenza (*Wesen*), si deve distinguere l'esistenza (*Existenz*) e il fondamento (*Grund*). Heidegger spiega che *Wesen*, in questa accezione, significa la sussistenza di un singolo ente che sta in se stesso come un tutto³⁴ e che deve essere concepito come esistente e come fondante. Il rapporto tra fondamento ed esistenza deve essere analizzato non nelle parti che lo costituiscono, ma proprio come rapporto interno all'unità inscindibile che è l'essenza originaria.

Fondamento³⁵ significa, per Schelling, lo strato originario, la base e non la *ratio* alla quale segue il concetto di conseguenza. Il fondamento è un sostrato non-razionale che non può essere espresso attraverso la relazione di causa e conseguenza. Schelling afferma la natura abissale del fondamento che ha in sé un lato oscuro e tormentato, che è l'origine stessa del male. La natura abissale e non-razionale del fondamento non conduce direttamente all'irrazionale e all'abbandono di ogni possibilità di ricerca, ma porta verso una comprensione superiore e più originaria dell'essenza.

Esistenza significa, rifacendosi alla radice latina *ex-sistere*, ciò che esce da sé e che si manifesta nell'uscire. L'esistenza è ciò che sta fuori, ciò che si rende manifesto. Heidegger afferma che la distinzione tra fondamento

³³ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., pp. 357-358, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., pp. 53-54.

³⁴ Heidegger spiega l'accezione del termine *Wesen* utilizzando alcuni suoi composti come *Lebenwesen*, *Hauswesen*, *Erziehungswesen* che rispettivamente significano: essere vivente, economia domestica e istruzione pubblica. Ogni ente di tal genere si compone di una molteplicità di parti che vengono ricomprese in un'unità superiore. Cfr. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 186, trad. it. Id., *Schelling* cit., p. 180.

³⁵ La prima traduzione delle *Ricerche filosofiche* rendeva in italiano *Grund* come «base», «fondo» e talvolta fondamento. Il termine tedesco *Grund* è tradotto normalmente in italiano con «fondamento», anche se vi possono essere diverse possibilità di traduzione tra cui: terreno, fondo, sfondo, causa e ragione. Infatti, in italiano abitualmente la proposizione *Der Satz vom Grund* è tradotta: il principio di ragione. Schelling afferma che il fondamento è non razionale quindi lontano dall'accezione di causa o ragione. Cfr. F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, a cura e trad. it. di M. Losacco Lanciano, R. Carabba, 1910.

ed esistenza non coincide con la tradizionale differenza tra essenza (*Wesenheit*) ed esistenza (*Dasein*), perché in quest'ultimo caso è presente un rapporto di causazione e di primato dell'essenza sull'esistenza che non è presente nell'altro. Heidegger chiama questa separazione la commessura dell'Essere (*Seynfuge*)³⁶. Egli scrive:

Sebbene la suddetta distinzione di fondamento ed esistenza di un essere [*Wesen*] si trovi in quella prima esposizione del suo sistema, essa tuttavia non è ancora elaborata espressamente e in tutta la sua portata, né adeguatamente applicata in funzione della determinazione dell'ente in generale. Ciò avviene solo nel trattato sulla libertà. Per brevità, in seguito noi chiameremo questa distinzione, che, secondo Schelling, costituisce la compagine fondamentale dell'ente che sta in se stesso, la commessura dell'Essere [*Seynfuge*].³⁷

L'analisi di Schelling prosegue affermando che la distinzione di fondamento ed esistenza appartiene alla totalità degli enti sia a Dio sia al mondo. Dio e mondo non possono essere considerati «cose», nel senso corrente del termine, e non possono essere studiati analizzando i vari casi o le singole parti che li compongono. La natura di Dio e del mondo è assoluta, priva di relazioni e rimandi e la sua intuizione porta a pensare l'origine stessa del pensiero.

Schelling, per spiegare la distinzione tra fondamento ed esistenza all'interno di Dio,³⁸ analizza la definizione spinoziana di Dio come *causa sui*. Questa formulazione, secondo Schelling, è solo un concetto formale e vuoto che non esprime la natura reale di Dio e tende a cristallizzare ciò che per sua natura non lo è. Dio è ciò che diviene e proprio il *divenire* e non l'immanenza riesce a pensare l'essenza come viva e reale. Se Dio è l'ente tra gli enti, il movimento al suo interno deve essere grandioso e tormentato. Il divenire di Dio e la direzione che esso segue, così come la sua provenienza, non possono che essere in Dio stesso. L'esistenza in Dio non è più semplice presenza, ma è uscire da sé nella rivelazione, e solo grazie a questa rivelazione di sé, può venire presso se stesso e in se stesso. Dio, in quanto esistenza, è diveniente e storico. L'esistenza significa essere presso sé, ma può

³⁶ La commessura dell'Essere è un concetto chiave dell'interpretazione di Heidegger: esso coincide con la distinzione fondamento-esistenza spostando il problema verso una dinamica interna all'Essere stesso. Il termine tedesco *Fuge* significa commessura, giuntura, crepa, fessura. Questa fessura è quella che si crea all'interno dell'Essere tra il fondamento e l'esistenza.

³⁷ Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 185, trad. it. Id., *Schelling* cit., p. 181.

³⁸ Il termine Dio, in questa parte del trattato, non è più equivalente a fondamento e in contrasto con ciò che è fondato, cioè l'ente, ma significa essenza (*Wesen*). L'essenza è l'Essere originario, cioè il volere, che mantiene in sé la distinzione tra fondamento ed esistenza.

essere presso sé solo quell'ente che è andato fuori-di-sé. Solo l'ente che è andato fuori da sé, e che assume presso di sé questo fuori da sé, può essere concluso e assoluto. In Dio il fuori da sé appartiene in qualche modo a Dio stesso. Il Dio esistente è il Dio assoluto, cioè Dio stesso. Dio, considerato come fondamento, non è ancora il Dio stesso, è qualcosa di distinto da lui ma non di esterno a lui:

Non esistendo nulla prima o fuori di Dio, conviene che egli abbia in se stesso il fondamento della sua esistenza. Così dicono tutti i filosofi; ma essi parlano di questo fondamento come di un puro concetto, senza farne alcunché di reale ed effettivo. Questo fondamento della sua esistenza, che Dio ha in sé, non è Dio assolutamente considerato, cioè in quanto esiste; poiché esso non è se non il fondamento della sua esistenza, esso è la natura di Dio; un essere inseparabile, è vero, ma pur distinto da lui.³⁹

Per spiegare meglio il rapporto tra fondamento ed esistenza Schelling utilizza l'esempio della forza di gravità che precede la luce come suo oscuro fondamento. Questa precedenza non va intesa né come un venir prima temporale né come una priorità di essenza. La luce è il manifestarsi e il sorgere dal proprio fondamento, ma il suo essere attuale non può che seguire il proprio fondamento. Nella circolarità originaria non è contraddittorio ammettere che ciò che genera l'esistente è a sua volta generato da questo.

Il male, se non è un puro nulla, deve essere un ente. La caratteristica propria di un ente è, nell'interpretazione schellinghiana, la relazione tra fondamento ed esistenza che, applicata all'interno della metafisica del male, ci conduce a pensare l'Essere (Dio) in modo ancora più originario⁴⁰. L'identità, come coappartenenza della differenza, si chiarisce all'interno di un'unità superiore di ciò che stato diviso. Fondamento ed esistenza non devono essere concepiti come elementi costitutivi della «cosa» che chiamiamo Dio, ma come direzioni per le leggi del divenir divino all'interno dell'essere Dio. Heidegger sottolinea che Schelling intende l'esser divino come un continuo fluire di forze tra loro contrastanti che non possono essere spiegate dalla staticità di un concetto, ma dal continuo divenire. Il divenire è dialettico e solo attraverso il procedere dialettico può essere ben compresa la commessura dell'Essere, ossia la giuntura che si crea nell'Essere stesso tra fondamento ed esistenza.

L'essere di Dio è un divenire se stesso che si origina da se stesso. Per poter pensare Dio come continuo divenire Schelling deve superare due dif-

³⁹ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 358, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., p. 54.

⁴⁰ Cfr. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 193, trad. it. Id., *Schelling* cit., p. 185.

ficoltà: la prima è che se Dio diviene è qualcosa di finito perché il divenire è la caratteristica del molteplice che è limitato per definizione; la seconda afferma che, se Dio diviene a partire dal proprio fondamento e se il fondamento è posto come tale solo quando il Dio esistente si mostra, allora ciò che è prodotto produce a sua volta ciò che lo ha prodotto, quindi si genera un circolo logico impossibile da sostenere. Schelling risolve la prima difficoltà partendo dal concetto formale di divenire: il passaggio da ciò che non è ancora a ciò che è. Il «non» di questo passaggio è interpretato normalmente come una mancanza, un difetto e quindi come finitezza. Al contrario questo «non», nell'interpretazione di Schelling, è il momento originario dell'identità di fondamento ed esistenza. Il «non-ancora» del divenire è ciò da cui Dio proviene. Il diveniente è già nel fondamento e il suo fondamento è il «non-ancora» dal quale proviene. Il «non» non è difettivo o limitativo, ma indica il rapporto diretto con il fondamento di ciò che diviene. Il secondo problema porta Schelling a spiegare che il divenire non è un semplice allontanamento dal fondamento o una distruzione di esso, ma esprime il fatto che solo l'esistente permette al fondamento di essere tale. Il divenire non è qualcosa che anticipa l'Essere, ma, nel caso del divenire in Dio, è la componente essenziale dell'essenza di Dio.

Il divenire in Dio è profondamente diverso dal concetto che normalmente utilizziamo per descrivere i mutamenti del tempo. Infatti, non è possibile immaginare un susseguirsi temporale in Dio e, per questo, si attribuisce a Dio l'attributo di *eterno*. Il divenire di Dio non può essere ordinato e suddiviso in singoli periodi, seguendo la successione del tempo ordinario, ma è sempre contemporaneo. Il tempo contemporaneo coincide con la temporalità autentica nella quale l'essere-stato e l'essere-futuro si conservano e si congiungono con l'essere-presente. L'eternità è l'essenza della temporalità e non un'astrazione del concetto di tempo. Essa ci porta a concepire un tempo originario dove non vi è un successivo e un precedente, un superiore e un inferiore. L'unità di fondamento ed esistenza va concepita all'interno della circolarità della temporalità autentica. Esistenza e fondamento non possono essere tolti dalla circolarità temporale originaria, perciò l'apparente contraddizione logica della priorità dell'uno sull'altro non ha più ragione di essere in questa circolarità del tempo autentico.

Il fondamento è sia ciò che fonda l'esistenza sia ciò che è dato dal mostrarsi dell'esistenza. L'esistenza è sia ciò che è fondata dal fondamento sia ciò che permette al fondamento di costituirsi come tale. Queste proposizioni all'interno dell'eternità originaria di Dio non sono contraddittorie, ma descrivono la circolarità del divenire in Dio. Fondamento ed esistenza si coappartengono nell'eternità. Questa unità rende possibile l'uguaglianza e la separazione che si trasforma in una superiore stessità. Nell'essenza del-

l'essere si mostrano due dimensioni: quella del divenire temporale originario e quella del superamento o della caduta al di sotto di sé. La seconda dimensione appartiene alla prima e la loro unità costituisce il dispiegamento dell'Essere. Heidegger evidenzia che, partendo dalla comprensione della dinamica di fondamento ed esistenza, è possibile chiarire come il male sia fondato in Dio senza che Dio ne sia la «causa». Schelling ripropone questo passaggio come sintesi della dinamica del divenire:

Dio ha in sé un intimo fondamento della sua esistenza, che in questo senso precede lui come esistente; ma Dio a sua volta è del pari il *Prius* del fondamento, giacché questo, anche come tale, non potrebbe essere, se Dio non esistesse *actu*.⁴¹

La distinzione tra fondamento ed esistenza appartiene a Dio ma anche alle stesse cose. Le cose, in quanto enti, si trovano in qualche modo in Dio. Chiarire la commessura dell'Essere nelle cose significa mostrare come le cose divengono in Dio. Schelling ha spiegato che l'errore del panteismo di Spinoza è stato quello di concepire Dio come una cosa. Dio non è cosa, intendendo cosa come l'ente materiale inanimato. L'essenza delle cose è espressa non dalla staticità dell'immanenza che porta alla semplice presenza, ma dal divenire che conduce ad un eterno fluire di fondamento ed esistenza. Questo fluire permette di pensare l'idea di fondamento in Dio come ciò che non è ancora se stesso. Il «non-ancora» del fondamento non scompare una volta che Dio è divenuto esistente, perché il «non-ancora» non è un passaggio successivo, ma un continuo permanere. Di conseguenza il «non-ancora» del fondamento, secondo Schelling, coincide con la commessura dell'Essere in Dio e genera la possibilità stessa del male metafisico. In questo modo la possibilità dell'esistenza del male giustifica la posizione della libertà come elemento centrale del sistema schellinghiano e come costante decisione che rende vitale il principio divino.

5.7. UN'ONTOLOGIA DELLA LIBERTÀ: IL CONTRIBUTO DI LUIGI PAREYSON

La parte finale di questo scritto è dedicata alla riflessione di Luigi Pareyson che si è a lungo soffermato sui testi di Schelling e Heidegger e sugli snodi significativi che, attraverso il loro confronto, possono emergere sul tema

⁴¹ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 359, trad. it. Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., p. 55.

della libertà. L'analisi di Pareyson può essere utile per problematizzare le tesi heideggeriane su Schelling e per offrire nuove prospettive sul tema della libertà. Non si deve dimenticare che Heidegger interpreta Schelling come un autore che ha obliato la domanda fondamentale sul senso dell'Essere e che, anche se nelle *Ricerche filosofiche* si è avvicinato a trattare il problema ontologico, non è riuscito a portare a compimento le proprie intuizioni. Cerchiamo di sintetizzare il punto preciso della critica di Heidegger per proporre un'analisi, anche se solo abbozzata, delle argomentazioni pareysoniane.

Heidegger sottolinea, nella sua lettura delle *Ricerche filosofiche*, il legame tra libertà e necessità. Questo rapporto è un'identità che permette a libertà e necessità di essere lo stesso pur mantenendo la propria autonomia. Libertà e necessità fluiscono continuamente, perciò è impossibile pensarle separatamente, e descrivono la dinamicità di fondamento ed esistenza che costituisce l'Essere nella sua essenza. Schelling, secondo Heidegger, naufraga in questo punto perché rimane troppo legato alla metafisica e ai significanti della tradizione, senza riuscire a utilizzare l'idea di libertà-necessità a cui è giunto per spingersi verso il senso dell'Essere in assoluto. Schelling non può compiere questo passo decisivo perché gli manca un'analisi delle strutture ontologiche dell'uomo che stanno alla base della costituzione dell'esserci⁴².

L'interpretazione di Heidegger pensa la libertà come una apertura che permette sia un rinnovato studio sulle categorie esistenziali dell'uomo sia l'oltrepassamento della chiusura metafisica attraverso una rammemorazione del senso dell'essere in assoluto. Queste due possibilità, secondo Heidegger, non vengono sviluppate da Schelling. Pareyson, al contrario, critica l'idea di Essere di Heidegger e propone un'ontologia della libertà⁴³ nella quale il movimento fondamentale è quello tra libertà e nulla.

Pareyson, sottolineando il ruolo filosofico delle *Ricerche filosofiche*⁴⁴, interpreta la libertà di Schelling, non come la strada che apre alla pienezza

⁴² Heidegger si riferisce alle strutture ontologiche che egli ha analizzato in *Essere e tempo*, come la cura, l'essere nel mondo, la situazione emotiva, la gettatezza che costituiscono la struttura ontologica dell'esserci e permettono la sua apertura verso l'Essere. Cfr. Heidegger, *Essere e tempo* cit., pp. 63-278.

⁴³ Il progetto di un'ontologia della libertà ha occupato gran parte della vita del filosofo cuneese, ma si è sviluppato concretamente negli ultimi decenni della sua vita, attraverso una serie di articoli che sono comparsi nella rivista filosofica *Annuario filosofico*. Molti di questi testi sono stati pubblicati in un volume dal titolo *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, che raccoglie diversi suoi scritti sul tema della libertà. Cfr. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* cit.

⁴⁴ A questo proposito D'Alessandro, proprio partendo dalle riflessioni di Pareyson, sottolinea l'importanza di leggere le *Ricerche filosofiche* come testo autonomo, senza

za dell'Essere heideggeriano, ma come la facoltà che permette il bene e il male, originandosi dal nulla. Egli afferma che Schelling è un filosofo «post-heideggeriano» perché supera una concezione dell'Essere completamente positiva e propone una profonda dialettica tra Essere e nulla, positivo e negativo. Schelling – secondo Pareyson – è pensatore che sviluppa l'unica opposizione che in Heidegger non è pienamente analizzata: quella tra negativo e positivo, bene e male, essere e nulla. L'Essere pensato da Heidegger è totale pienezza priva di negazione. Il fatto di non dare rilevanza al male (nulla) in Heidegger porta a un ridimensionamento dell'idea di libertà, perché essa viene pensata come inizio e scelta tra due elementi che devono coesistere, invece di essere colta come decisione originale tra due principi contrastanti:

È qui che può trovare conferma l'idea da me altrove e da tempo proposta di Schelling come pensatore post-heideggeriano, nel senso che proprio dallo strettissimo legame sotterraneo che connette Heidegger con Schelling possono derivare fruttuosi suggerimenti sul nesso fra nulla e libertà, nesso assolutamente fondamentale, a parer mio, giacché si può fare della libertà un problema autentico solo se la si rapporta al nulla.⁴⁵

Pareyson vede una stretta connessione tra il pensiero di Heidegger e quello di Schelling sul tema della libertà e dell'essere. Un legame che porta Schelling a formulare le soluzioni più feconde e capaci di pensare la libertà a partire da un'idea di nulla che non sia sintetizzabile all'interno di quella di essere. La libertà autentica, secondo Pareyson, deve prevedere una formulazione del nulla che non sia semplice negazione dell'ente. Il nulla è un limite estremo della stessa libertà, ma è anche ciò da cui la libertà si origina come scelta assoluta. Il nulla di Pareyson è sostanzialmente diverso da quello di Heidegger, perché, secondo il filosofo italiano, il nulla è qualcosa di oscuro, una forza distruttrice che non può essere superata attraverso una sintesi dialettica. La forza del nulla è sempre presente e viene oltrepassata solo dalla scelta della libertà. Al contrario, in Heidegger il niente è la negazione della totalità degli enti, che viene superata attraverso l'idea di

considerarlo una tappa del percorso che condurrà Schelling con la *Filosofia della rivelazione* verso un ambito più teologico: «si dovranno allora fare i conti con le *Ricerche* (1809) [...], considerandole in se stesse, semplicemente e soltanto nella loro potenza d'urto, ignorandone in tal modo gli sviluppi e precludendosi pertanto la possibilità di intravedere quella linea teleologica che, indirizzando già agli ultimi scritti, anticipa di fatto *in nuce* la soluzione della crisi». Nelle *Ricerche filosofiche* la libertà assume un ruolo strategico e decisivo che rimane, però, nei limiti di una riflessione filosofica senza spingersi verso soluzioni di carattere rivelativo. Cfr. P. D'Alessandro, *Linguaggio e comprensione*, Napoli, Guida, 1982, p. 123.

⁴⁵ Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* cit., p. 450.

pienezza dell'Essere. Pareyson, quindi, può affermare che l'unica antitesi che Heidegger non sviluppa è quella tra bene e male, perché il niente che si oppone all'Essere in Heidegger è risolto all'interno dello stesso Essere, nella sua assoluta pienezza. In questo senso il niente heideggeriano rimane un negativo solo abbozzato e privo di ogni forza originaria.

La debolezza dell'idea di nulla porta anche alla debolezza della libertà che perde la sua caratteristica di facoltà del bene e del male, proprio perché l'Essere, in Heidegger, è necessariamente positivo, senza alcuna opposizione con la quale confrontarsi. Il passaggio che Heidegger non ha compiuto⁴⁶, secondo Pareyson, è quello di sostituire la libertà all'Essere: l'Essere è libertà. Bisogna abbandonare la centralità dell'Essere e sostituire la libertà come origine e come scelta, perché essa permette la vicinanza al nulla come forza originaria che deve essere il punto limite di ogni pensiero:

Heidegger parla sì del negativo, della negazione, della negatività, al punto di caratterizzare l'essere stesso come nulla. Ma questo «nulla» significa essenzialmente la riserva dell'essere per non essere confuso con gli enti, e non una negatività come quella del male, che è negazione distruttiva, vera e propria distruttività.⁴⁷

Pareyson analizza nel dettaglio la riflessione di Heidegger sul tema del nulla in *Che cos'è metafisica?*⁴⁸ e arriva alla conclusione che il nulla in Heidegger coincide con l'essere e garantisce la non identificazione con la totalità degli enti. Al contrario l'idea di nulla che Pareyson propone non è negazione di qualcosa, ma principio autonomo e inafferrabile. Solo pensando il nulla

⁴⁶ Pareyson afferma che Heidegger non ha voluto concepire l'Essere come libertà per il suo profondo carattere anticristiano. In Heidegger manca la distruttività del negativo. Esso è il nulla dell'origine, l'abisso, ciò che precede ogni decisione e inizio. Questo nulla originario da cui tutto nasce può essere compreso correttamente solo pensando l'origine come libertà. L'anticristianesimo di Heidegger deriva – secondo Pareyson – dalla sua continua ripresa della tradizione greca che afferma una positività ontologica di fondo e non sviluppa in modo approfondito l'antitesi tra bene e male. Al contrario Schelling costruisce il proprio pensiero sulla libertà proprio partendo dall'opposizione tra bene e male.

⁴⁷ Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* cit., p. 460.

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, «Was ist Metaphysik?», in Id., *Wegmarken*, Frankfurt am Mein, Klostermann, 1976, pp. 103-122, trad. it. Id., «Che cos'è metafisica?», in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, pp. 59-79. Pareyson riconosce l'importanza e l'enorme risonanza che la lettura della prolusione suscitò nel mondo accademico nel 1929 riproponendo la domanda fondamentale della filosofia: perché in generale v'è l'essente piuttosto che il nulla? La riflessione di Heidegger ha il merito di porre la questione del nulla come tema centrale dell'ontologia e come oltrepassamento dei limiti dell'uomo. Il passo successivo che Heidegger non compie è pensare l'Essere come libertà. Cfr. L. Pareyson, «La domanda fondamentale: perché l'essere piuttosto che il nulla?», in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* cit., pp. 361-372.

come totale forza distruttiva, la libertà può essere concepita come inizio primo e puro cominciamento. La libertà, secondo Pareyson, è autoposizione⁴⁹ che si mostra attraverso il movimento di affermazione o negazione di sé. L'essenza della libertà si origina dal non-essere come atto che ha il potere di affermarsi e strutturare ciò che è, dando origine al bene, ma può anche negarsi distruggendo se stessa e sprofondando nel nulla. Questo nulla non è più semplice non-essere, presente come limite passivo dal quale la libertà si pone, ma è male, ossia forza distruttiva che annichisce ogni facoltà. Il male si differenzia dal nulla perché è potenziato dalla scelta della libertà che, nel momento in cui si origina, deve da sempre aver scelto la sua affermazione o la sua negazione.

La libertà pone le condizioni di possibilità del passaggio dal non-essere all'essere. Questo movimento afferma la positività della libertà come origine in quanto prima di essa vi è solo il nulla (non-essere), ma allo stesso tempo permette il suo opposto, la negazione del passaggio e il ritorno nel nulla. La libertà può porsi come «non essere», autonegarsi. Il «non essere» diventa male, nulla attivo perché è distruttivo e negatore della posizione della libertà. La libertà è quindi inizio e scelta, in quanto l'atto iniziale è già da sempre una decisione. L'autoposizione della libertà è ambigua e duplice in quanto porta con sé due possibilità originarie: l'affermazione di sé (bene) e la negazione di sé (male). La duplicità della libertà mostra il contrasto e la lotta che appartiene alla libertà e che sottolinea l'evento della scelta:

L'atto di libertà è l'atto della scelta che è scelta di un atto; la scelta di un atto è l'atto di una scelta. Nasce l'alternativa: lo stesso inizio è la scelta; l'affermazione della libertà come inizio realizza la libertà come scelta, il puro inizio si mostra come pura scelta. [...] Queste due possibilità contemplate dalla libertà si sono realizzate storicamente, non nel senso della storia temporale, ma nel senso della storia della libertà, che è storia in quanto presente e identica alla libertà; c'è libertà che non appena si afferma rientra nel nulla da cui è appena uscita; c'è libertà che tra autoaffermazione e autonegazione sceglie l'autonegazione. C'è invece la libertà che si afferma e che nell'affermarsi intende solo realizzarsi; [...] c'è la libertà che vuole realizzarsi ed esistere come vittoria sul nulla, che di fronte alla possibilità di rientrare nel non essere, preferisce la vittoria sul nulla, preferisce il bene.⁵⁰

L'affermazione e la negazione di sé sono le condizioni che la libertà pone nel suo originarsi. La storia della libertà evidenzia il realizzarsi di queste

⁴⁹ L'autoposizione mostra la natura autonoma della libertà, ma anche la sua natura assoluta, ossia non relazionabile se non che al nulla. Ogni posizione determinata si può strutturare solo a partire dalla libertà intesa come origine perché all'interno del nulla non è pensabile alcuna posizione.

⁵⁰ Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* cit., pp. 47-48.

due possibilità nell'uomo⁵¹ e in Dio. Pareyson interpreta la libertà come decisione originaria che permette all'Essere di esistere e nega la realizzazione del nulla. In questo senso la libertà pareysoniana coincide con l'Essere che si mostra come decisione e atto di scelta. L'idea di libertà come «facoltà del bene e del male» proposta da Schelling, secondo Pareyson, si avvicina, più di quella heideggeriana, all'idea di libertà come pura scelta tra Essere e nulla. Una decisione che permette un superamento del nulla attraverso il bene senza però rinunciare a pensare al nulla nella sua formulazione più distruttiva e minacciosa.

Senza ridurre la fecondità delle tesi heideggeriane, Pareyson non si limita a concepire la libertà di Schelling come un snodo necessario della metafisica, ma avvia un'interpretazione radicale della libertà come atto di scelta originaria. Pareyson sottolinea che le *Ricerche filosofiche* mostrano una sensibilità nei confronti del negativo, del male e del nulla che nemmeno l'ontologia di Heidegger riesce a riproporre. La riflessione di Pareyson ha il merito sia di sottolineare l'importanza dell'elemento negativo che attraversa il lavoro schellinghiano del 1809, sia di indicare una originale chiave di lettura che concepisce la libertà come atto generativo dell'Essere. In questa direzione le *Ricerche filosofiche* possono essere interpretate come un oltrepassamento dell'ontologia heideggeriana in quanto evidenziano un'idea di negativo che si presenta come un principio abissale, ma senza derive nichiliste perché può essere superato proprio attraverso l'atto della libertà.

BIBLIOGRAFIA

- P. D'Alessandro, *Linguaggio e comprensione*, Napoli, Guida, 1982.
M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Sommersemester 1936-41, Tübingen, Niemeyer, 1971.
M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1976.
M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Mein, Klostermann, 1976.
M. Heidegger, «Was ist Metaphysik?», in Id., *Wegmarken*, Frankfurt am Mein, Klostermann, 1976, pp. 103-122.

⁵¹ D'Alessandro, proprio riflettendo sul ruolo della libertà schellinghiana, ne mostra l'importanza per la tradizione filosofica. La libertà, intesa come affermazione o negazione di sé, permette di cogliere, anche se in modo non definitorio, le radici del pensiero umano attraverso lo stupore originario nei confronti della realtà e di se stesso. Per questa ragione la libertà estatica di Schelling appartiene al pensiero filosofico e ne discute i limiti e la tensione che costituisce il movimento generativo della stessa ragione. Cfr. D'Alessandro, *Linguaggio e comprensione* cit., pp. 140-149.

- M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994.
- M. Heidegger, «Che cos'è metafisica?», in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, pp. 59-79.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1995.
- M. Heidegger, *Schelling*, a cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1998.
- F.H. Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und Ihrer Offenbarung*, Leipzig, Gerhard Fleischer dem Jüngern, 1811.
- F.H. Jacobi, *Le cose divine e la loro rivelazione*, a cura di N. Bobbio, Torino, Rosenberg & Sellier, 1999.
- F. Moiso, «Introduzione. Le Ricerche: una svolta nel pensiero di Schelling?», in F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, trad. it. di M. Losacco riveduta da F. Moiso, a cura di F. Moiso, F. Viganò, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 13-29.
- L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 2000.
- F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart - Augsburg, Cotta, 1856-61.
- F.W.J. Schelling, «Stuttgarter Privatvorlesungen», in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart - Augsburg, Cotta, 1856-61, Vol. VII, pp. 417-484.
- F.W.J. Schelling, «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen», in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart - Augsburg, Cotta, 1856-61, Vol. VIII, pp. 19-136.
- F.W.J. Schelling, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 Bde., hrsg. von G.L. Plitt, Leipzig, Hirzel, 1869-70.
- F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, a cura e trad. it. di M. Losacco Lanciano, R. Carabba, 1910.
- F.W.J. Schelling, *L'Empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- F.W.J. Schelling, «Lezioni di Stoccarda», in Id., *L'Empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 88-143.
- F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Berlin, Akademie Verlag GmbH, 1995.
- F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, trad. it. di M. Losacco riveduta da F. Moiso, a cura di F. Moiso, F. Viganò, Milano, Guerini e Associati, 1997.
- F. Schlegel, *Studien zur Philosophie und Theologie*, hrsg. von E. Behler, U. Struc-Oppenber, München, Thomas-Verlag, 1975.
- F. Schlegel, «Über die Sprache und die Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde», in Id., *Studien zur Philosophie und Theologie*, hrsg. von E. Behler, U. Struc-Oppenber, München, Thomas-Verlag, 1975, pp. 105-440.

Seconda sezione

COMPRENDERE E INTERPRETARE
Forme del pensiero

6.

TRA BACI E RASOI

Una riflessione sul principio di economia

Massimo Parodi

doi: 10.7359/643-2013-paro

massimo.parodi@unimi.it

Nella grande massa degli acronimi che caratterizza, secondo un gusto che forse non appartiene ancora del tutto alla nostra tradizione culturale, il mondo contemporaneo, globalizzato e in cerca di nuovi modi di espressione e comunicazione, ne scopriamo a volta di affascinanti e suggestivi, in grado di suggerire, evocare, rispondere meglio alla storia dei nostri gusti che conosce pochi acronimi veramente significativi – vengono subito in mente le nostre radici lontane: INRI e SPQR – ma molte metafore e analogie. Al leggendario ingegnere capo dell'industria americana Lockheed, Clarence L. Johnson (1910-1990)¹, cui si devono la progettazione e la realizzazione di alcuni degli aerei più, a volte tristemente, famosi del secolo scorso, viene attribuita l'origine dello splendido acronimo kiss, che sembra aver regolato lo stile di lavoro richiesto ai collaboratori. Le quattro lettere vanno sciolte nella enunciazione di un principio tanto semplice quanto perentorio: *Keep It Simple, Stupid*; un lavoro, un procedimento operativo, l'ideazione di qualcosa sembrano riuscire meglio se si tende a ridurre al minimo la loro complessità; il principio kiss si appella alla semplicità, assunta come valore, e suggerisce che ogni complicazione, che non risulti assolutamente necessaria, va evitata.

Il principio, di cui si è successivamente appropriata l'informatica, pone immediatamente due problemi: come se ne debba intendere il significato proprio e, in secondo luogo – questione solo apparentemente marginale – se vada pensato con o senza la virgola. Lo possiamo rendere infatti in due

¹ Cfr. B.R. Rich, *Clarence Leonard (Kelly) Johnson 1910-1990. A Biographical Memoir*, Washington, DC, National Academies Press, 1995, reperibile al sito Internet <http://www.nap.edu/html/biomems/cjohnson.pdf>.

modi diversi: *fallo (in modo) semplice, stupido* oppure *fallo (in modo) semplicemente stupido*. In un caso si accusa di stupidità il soggetto che non riesce a evitare complicazioni inutili nella realizzazione del proprio compito, mentre nel secondo caso la stupidità diventa quasi sinonimo della semplicità stessa e deve servire a descrivere l'oggetto che si viene realizzando. È divertente notare che oggi – navigando per la rete se ne hanno innumerevoli testimonianze – l'uso più comune prevede la virgola, mentre sembra che Johnson intendesse esplicitamente riferirsi a una modalità di costruzione che doveva favorire la rapidità e la semplicità delle riparazioni, quindi lo pensava senza la virgola, anche perché – potrebbe suggerire qualche malevolo – non prevedeva potessero darsi ingegneri stupidi.

Accantonando per il momento la questione della virgola, più interessante sembra interrogarsi su che cosa il principio significhi in ambito informatico, dove soprattutto ricorre oggi, e su quale debba essere il modo di intendere la prescrizione di assumere uno stile di programmazione semplice e lineare, perché sia opportuno comportarsi in questo modo e quali siano la responsabilità e la libertà del programmatore. Forse si tratta di alcune di quelle domande filosofiche di cui l'informatica o, meglio, gli informatici farebbero volentieri a meno, ma in questo caso ci sentiamo autorizzati a porle per la straordinaria somiglianza tra il principio kiss e quello di *parsimonia* o di *economia* che infinite volte riappare nella storia del pensiero occidentale, a indicare l'opportunità o la necessità, quando si abbia a che fare con diverse spiegazioni possibili dello stesso fenomeno, di privilegiare la più semplice e di evitare complicazioni inutili nella elaborazione delle nostre ipotesi teoriche. Allora la domanda di fondo diventa se ci si trovi davvero alle prese con una ennesima riformulazione del principio di economia e, in caso di risposta affermativa, se aggiunga qualcosa di nuovo alla secolare discussione su questo tema.

Nella tradizione filosofica il principio di economia è indissolubilmente legato al nome di William Ockham² che, nel XIV secolo, ne fece largo uso, pur non essendone assolutamente l'ideatore, né avendo coniato la formula – *rasoio di Ockham* – con cui oggi è noto. Il riferimento al *rasoio* è evidentemente di epoca assai posteriore³ e sarebbe interessante comprendere per quali motivi – classe sociale, ambiente, usi e costumi – si sia fatto riferimento alla metafora del rasoio che neppure si adatta perfettamente alle

² Sul ruolo del principio di economia nella filosofia di Ockham cfr. A. Maurer, «Method in Ockham's Nominalism», in *Monist*, Vol. 61, n. 3 (1978), pp. 426-443.

³ Cfr. W. Hamilton, *Discussions on Philosophy and Literature. Education and University Reform*, London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1852, p. 590, segnalato come il primo ad avere usato l'espressione in W. Thornburn, «The Myth of Occam's Razor», in *Mind*, Vol. 27, n. 107 (1918), pp. 345-353.

formule che vengono collegate a questo oggetto. Ma la nostra immaginazione, oggi, viene colpita dalla vicinanza, relativamente al corpo umano, delle due metafore del rasoio e del bacio (*kiss*); sicuramente in modo del tutto infondato viene quasi da pensare che l'intensità massima della metafora sia un bacio su una guancia ben rasata.

Il principio di economia⁴ – come è noto – è già presente in Aristotele, secondo il quale si deve ritenere che «sia migliore quella dimostrazione che, essendo le altre cose le stesse, procede da meno pretese, o presupposizioni o premesse. Infatti se queste cose sono ugualmente note, attraverso di esse ci sarà una conoscenza più rapida e ciò è preferibile»⁵. E che altrove ribadisce: «è meglio assumere un minore e limitato numero di principi»⁶; «purché si verifichino gli stessi risultati, bisogna sempre preferire le cose finite, perché negli enti naturali occorre che possibilmente sussistano piuttosto il finito e il migliore»⁷.

Per quanto riguarda la prima formulazione, Aristotele sembra darne una giustificazione essenzialmente *pragmatica*, basata sulla maggiore rapidità con cui si ottiene la conoscenza mediante una dimostrazione che proceda da un numero limitato di premesse. La stessa tonalità *pragmatica* pare sostenere la seconda formulazione, mentre, nel caso della terza, si potrebbe dire vi siano riferimenti, da un lato, a una assunzione epistemologica – che il finito si spiega meglio con il finito – e, d'altro lato, a una sorta di premessa metafisica, secondo la quale il finito sarebbe *migliore* dell'infinito.

La stessa indeterminatezza sul modo di formulare il principio e di giustificarlo ricompare in Ockham che pare in certa misura riassumere in sé gran parte dei problemi che accompagnano il principio di economia anche nei secoli successivi e si ripropongono oggi nelle sue nuove accezioni. Nel pensatore francescano compaiono quattro formulazioni fondamentali, trascurando quelle appena abbozzate o implicite cui ricorre nella discussione di taluni temi specifici.

La prima formulazione, probabilmente la più famosa, è anche quella che risulta più generale, in quanto l'indicazione «*Frustra fit per plura quod*

⁴ Per quanto riguarda alcune considerazioni sugli aspetti filosofici della questione sono debitoro alla tesi di E. Fontana, *Ockham e il suo rasoio. Una riflessione sulle ragioni della parsimonia*, Tesi di laurea, a.a. 2010/2011, Università degli Studi di Milano (rel. Prof. M. Parodi), e alle frequenti discussioni che l'hanno preceduta.

⁵ *Analitici secondi* I.25.86a, 33, trad. it. in Aristotele, *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Roma - Bari, Laterza, 2007, p. 75.

⁶ *Fisica* I.4.188a, 17-18, trad. it. in Aristotele, *Fisica*, a cura di F. Franco Repellini, Milano, Bruno Mondadori, 1996, p. 55.

⁷ *Fisica* VIII.6.259a, trad. it. in Aristotele, *Fisica*, a cura di A. Russo, Roma - Bari, Laterza, 1973, p. 216.

potest fieri per pauciora»⁸ sembra indicare il comportamento opportuno da assumere, quando si intenda proporre la spiegazione di un fenomeno. La regola, secondo cui va privilegiata la spiegazione più semplice, sembra possedere un valore essenzialmente *metodologico* caratterizzato da una sfumatura di carattere quasi morale in quel *frustra* che pare voler colpire con un giudizio negativo chi si ostini a complicare le cose.

Una seconda formulazione fa riferimento alla verità della proposizione, a proposito della quale sostiene: «*Quando propositio verificatur pro rebus, si duae res sufficiunt ad eius veritatem, superfluum est ponere tertiam*»⁹.

La verità della proposizione, secondo Ockham, si risolve nella analisi della sua correttezza a livello logico, ma nel caso di proposizioni che descrivono la realtà si può provare a verificarle, a misurarle sulla conoscenza sensibile, e allora vale la richiesta di parsimonia nel postulare l'esistenza di realtà esterne. Questa formulazione pare restringere l'ambito di applicazione della precedente: non si tratta più di cercare la spiegazione più semplice in ogni contesto, associando possibili diversi significati al *plura* e al *pauciora* che apparivano sopra, ma di controllare le ipotesi sul piano ontologico, supponendo quindi l'esistenza solo delle realtà che davvero siano indispensabili per la verifica della proposizione.

Sul medesimo livello si colloca la terza formulazione – «*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*»¹⁰ – che, come la seconda, restringe l'attenzione all'ambito ontologico: non si tratta di scegliere in ogni caso la spiegazione più semplice, ma di fare a meno di ogni entità che non risulti necessaria per la spiegazione.

La quarta formulazione – «*Nulla pluralitas est ponenda nisi per rationem vel experientiam vel auctoritatem illius, qui non potest falli nec errare, potest convinci*»¹¹ – sembra una ulteriore precisazione delle due precedenti e, rimanendo sul terreno ontologico, precisa in termini analitici a quali condizioni sia possibile persuadersi che un ente sia necessario.

La seconda, la terza e la quarta formulazione sembrano dunque porsi soprattutto quali regole di carattere metodologico, utili quando si tratti di analizzare assunzioni ontologiche all'interno delle teorie che vengono costruite per chiarire determinati fenomeni, un invito a considerare con at-

⁸ *Tractatus de Quantitate* I, 3 e II, 28, in Guillelmi de Ockham, *Opera philosophica et theologica*, *Opera theologica* 10, St. Bonaventure, NY, St. Bonaventure University Press, 1980.

⁹ *Quodlibeta septem* IV, 24, ivi 9.

¹⁰ *Ordinatio*, Prologo 1, ivi, *Opera theologica* 1; *Ordinatio* I, d.30, q.2, ivi 4; *Reportatio* II, q.18, ivi 5; *Quodlibeta septem* VI, q.10, ivi 9.

¹¹ *Tractatus de Quantitate* III, 70, ivi 9; *Tractatus de Quantitate* II, 28, *ibidem*; *Ordinatio* I, d.30, q.1, ivi 4; *Reportatio* III, q.9, ivi 6; *Reportatio* IV, q.3-5, ivi 7.

tenzione se tutti gli enti postulati siano davvero necessari per sostenere la verificabilità della teoria. La difficoltà maggiore sembra connessa alla prima formulazione che, andando al di là di una semplice indicazione metodologica, pone inevitabilmente la questione della sua possibile giustificazione: quali siano i motivi per cui occorre essere parsimoniosi e che inducono a caratterizzare negativamente l'atteggiamento di chi aggiunge, anziché togliere, elementi alle proprie spiegazioni, alle proprie ipotesi sul mondo, ai propri modi di affrontare le difficoltà.

Le questioni che emergono dai modi in cui Ockham presenta il principio di economia anticipano in sostanza gran parte delle questioni che, anche nei secoli successivi, accompagnano l'uso del principio e le discussioni sui modi in cui formularlo e giustificarlo. Un ulteriore tema di grande interesse emerge dalla discussione tra Walter Chatton e Ockham¹², che sarà indotto dalle osservazioni del confratello a modificare alcune sue tesi riguardanti in particolare la dottrina della conoscenza. Chatton formula un principio che, nella sostanza, non si differenzia molto da quello proposto da Ockham e cioè che, dovendo spiegare un fenomeno, è opportuno preferire la spiegazione che utilizza il numero minore di ipotesi o, quando si tratti di verificarla, il numero minore di entità. Diverso tuttavia è il modo in cui il principio viene giustificato: qualora, per verificare una proposizione attraverso il confronto con la realtà, due cose siano insufficienti, è opportuno introdurre una terza; qualora tre siano insufficienti, è opportuno introdurre una quarta, e così via¹³.

Per esprimersi in modo molto schematico, si potrebbe dire che il principio, secondo Ockham, opera per sottrazione, mentre secondo Chatton opera per addizione. I criteri in base ai quali misurare l'economicità di una spiegazione sono in questo senso speculari e l'espressione di Chatton assomiglia decisamente, ma con segno opposto, alla seconda formulazione di Ockham: nel primo caso, se due cose non sono sufficienti, occorre aggiungerne una terza, mentre, nel secondo caso, se due cose sono sufficienti è opportuno non aggiungerne una terza. La differenza fondamentale sembra stare in una diversità della situazione che viene presa in considerazione: Ockham

¹² Cfr. F. Amerini, «Il rasoio di Chatton. La disputa tra Chatton e Ockham sul principio di parsimonia», in F. Rossi (a cura di), *Cristianesimo teologia filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 25-40.

¹³ Cfr. W. Chatton, *Lectura super Sententias*, ed. by G.J. Etzkorn, J.C. Wey, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2008, I, d.3, q.1, a.1: «*ubicumque propositio affirmativa nata est verificari pro rebus actualiter existentibus, si duae res qualitercumque praesentes secundum situm et durationem sine alia re non poterunt sufficere, oportet aliam rem ponere; et si tres qualitercumque praesentes secundum situm et durationem sine alia re non poterunt sufficere, oportet quartam rem ponere, et sic ulterius procedendo*».

pare esprimere una regola per valutare spiegazioni esistenti e alternative; Chatton pare occuparsi del modo in cui si costruisce una ipotesi esplicativa.

Tra le varie formulazioni con cui il principio è stato proposto nel corso dei secoli successivi, la più suggestiva cui accostare la versione di Ockham sembra essere quella di Antoine de Saint Exupery, secondo il quale «Il semble que la perfection soit atteinte non quand il n'y a plus rien à ajouter, mais quand il n'y a plus rien à retrancher»¹⁴, mentre presenta una ispirazione avvicinata a quella di Ockham la posizione di Albert Einstein al quale viene attribuita una tesi assai ricca di implicazioni: «everything should be made as simple as possible, but not simpler»¹⁵, che introduce anche una interessante restrizione all'applicazione del principio, a sottolineare efficacemente che esso non va inteso in senso assoluto, ma relativamente al contesto in cui si opera e allo scopo che si vuole raggiungere.

La distinzione tra i due modelli di interpretazione che si potrebbero definire *euristico*, nel primo caso, e *costruttivo*, nel secondo, si arricchisce di implicazioni decisive, qualora si ponga attenzione al fatto che il modello costruttivo può guidare nella costruzione della teoria o essere inteso come riferito alla struttura dell'oggetto stesso di cui la teoria si occupa, può dare luogo cioè a una ipotesi di carattere epistemologico oppure a una di carattere metafisico. Se, in particolare, si tratta dell'oggetto della scienza – la natura o il mondo in senso lato – si intravede la figura di un Dio che in certa misura simpatizza con l'uomo che quelle cose vuole studiare, facendole nel modo più semplice possibile, senza arrivar tuttavia a soluzioni troppo radicali – *not simpler* – probabilmente per non sottrarsi alla possibilità di comprensione da parte dell'uomo.

Anche il modello che si è definito *euristico* pone questioni impegnative, che possono essere ricondotte a due prospettive differenti che E. Barnes schematizza evidenziando due differenti principi di parsimonia impliciti nella formulazione stessa di Ockham¹⁶. Interpretando il *rasoio* come applicato ai componenti teoretici di una teoria – entità, eventi, processi – osserva che in una prima versione va inteso come *anti-quantity principle*, in base al quale si richiede di porre il minor numero possibile di componenti teoretici, mentre può essere inteso anche come *anti-superfluity principle*, secondo

¹⁴ A. de Saint Exupery, *Terre des hommes*, Paris, Le livre de poche, 1939, p. 60.

¹⁵ L'espressione è attribuita ad Einstein in A. Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 475, e viene tratta da *Reader's Digest* del Luglio 1977, dove compare senza l'indicazione della fonte originale; viene citata da numerosissimi studiosi, ma personalmente non ne ho trovato alcuno che indichi il riferimento agli scritti di Einstein.

¹⁶ Cfr. E.C. Barnes, «Ockham's Razor and the Anti-Superfluity Principle», in *Erkenntnis*, Vol. 53, n. 3 (2004), pp. 353-374.

il quale si deve evitare di assumere componenti superflui. Naturalmente il primo implica il secondo, in quanto la riduzione al minimo degli elementi coinvolti elimina sicuramente quelli superflui, mentre non è necessario che il secondo implichi il primo. La divaricazione tra elementi in sovrabbondanza, ma che possono anche risultare non superflui in un contesto determinato, ed elementi in sovrabbondanza proprio perché superflui, ripropone in modo deciso il problema della giustificazione. Traendo spunto da un esempio usato da Barnes stesso, per spiegare l'assassinio di Kennedy, attenendosi alla regola anti-quantitativa, andrebbe preferita l'ipotesi di un solo assassino rispetto a quella che ne prevede più di uno, mentre, secondo la regola anti-superfluità – si può aggiungere, sviluppando l'esempio – andrebbe trascurata l'ipotesi di un uomo che facendosi la barba vicino alla finestra ha momentaneamente accecato una delle guardie del corpo con il riflesso del sole nello specchio che stava usando. Il secondo caso risulta più semplice: gli elementi di contorno a un determinato fenomeno possono essere molteplici, ma risultano del tutto inutili, se non entrano nella concatenazione causale che viene proposta come spiegazione oppure ne escono quando essa venga riformulata, come nel caso dell'etere o del flogisto nella storia della scienza. Il primo caso invece è decisamente più problematico: il mondo dell'uomo non tiene decisamente conto del principio di economia e, non solo nel caso dell'assassinio di Kennedy, normalmente le spiegazioni più semplici non corrispondono ai comportamenti reali. Ancora più difficile dare ragione dei motivi per cui la natura stessa dovrebbe avere una certa inclinazione per la scarsità di elementi messi tra loro in connessione per produrre un fenomeno, dal momento che, come Newton afferma con espressione davvero splendida, «*rerum causis superfluis non luxuriat*»¹⁷.

La giustificazione è dunque la questione di fondo per chiarire quale portata e quale fondamento si attribuiscono al principio. Sono molto numerosi i tentativi di dare risposta alla domanda sui motivi per cui si dovrebbe credere alla semplicità della natura e alla sua inclinazione alla parsimonia. La risposta forse più diffusa considera il principio una sorta di assunzione *apriori*, a volte addirittura implicita, del modo umano di ragionare, che può rimandare a una certa concezione teologica che, in fin dei conti, delega a Dio, e quindi lascia inevasa, la risposta alla domanda sul perché la parsimonia dovrebbe guidare l'azione creatrice. A sostegno della ipotesi di un principio a priori, si possono trovare, in alternativa a quella teologica, una concezione metafisica altrettanto difficile da dimostrare, oppure l'idea che linearità, semplicità, parsimonia abbiano un valore intrinseco, idea che naturalmente assume la

¹⁷ I. Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, Libro III, London, Hypoth. I, 1687.

forma di un assioma primitivo non dimostrabile se non al prezzo di argomentazioni circolari del genere per cui sarebbe più ragionevole essere ragionevoli oppure sarebbe più economico applicare il principio di economia.

Emerge da queste argomentazioni una componente decisiva del principio di economia, a volte esplicita, a volte solo implicitamente presente nei tentativi di dimostrare la superiorità della semplicità rispetto alla complessità o alla complicazione: è l'aspetto estetico, per cui Dio, la natura o lo scienziato che cerca di dare spiegazioni si sforzano di offrire ipotesi più semplici o più armoniche in quanto sarebbero più belle, e in base a quale metro di misura rimane ancora una volta difficile da individuare. Su questo aspetto si possono richiamare alcune considerazioni interessanti di Sharon Kaye che giocando con la metafora del rasoio e sviluppandola al di là delle intenzioni di chi la propone, nota che

The problem is that, unlike trimming fat, shaving is not an apt metaphor for what the principle of simplicity accomplishes. Setting aside certain medical contexts, shaving is a cosmetic procedure. We shave to beautify ourselves, not to simplify ourselves. In fact, one could argue that shaving makes personal hygiene considerably more complicated. Nor do we shave to get down to the essentials as though a bald man is somehow more authentic than a hirsute. Shaving is a matter of personal preference. If the epistemic principle in question were about personal preference, then it should have been named the 'principle of prettiness'. Granted, 'elegance' has long been regarded as a desirable quality in theories, and elegance is closely related to simplicity.¹⁸

E prosegue, basandosi anche su immagini medievali, con il richiamare una situazione del tutto diversa da quella del farsi la barba; al copista uno strumento assai simile al rasoio serve per raschiare la pergamena quando gli accade di rendersi conto di aver fatto un errore di trascrizione. Lo si può considerare allora uno strumento per cancellare, e ne risulta sottolineato il fatto che si tratta di una questione di preferenze personali, di accuratezza: *Ockham's Razor is the way to keep your mind neat and clean.*

È forte la tentazione di procedere oltre con la metafora e – come si diceva sopra – spingersi fino all'immagine della dolcezza di un bacio su una guancia appena rasata e domandarsi che cosa chiarisca, che cosa aggiunga, che cosa trasformi il passaggio dal principio di economia, dal *rasoio di Ockham* di cui si è parlato, a quel principio di semplicità – il principio kiss – da cui ha preso avvio il nostro discorso. Su questo terreno sembra davvero predominante l'aspetto estetico, che dovrebbe guidare la programmazione e di conseguenza l'ontologia del mondo possibile che viene prodotto dal programmatore in base alla sua abilità e accuratezza nell'usare le potenzialità

¹⁸ S. Kaye, «Ockham's Razor», in *Think*, Vol. 2, n. 5 (2003), pp. 91-95.

di un linguaggio di programmazione. La questione andrebbe naturalmente inquadrata in quella ben più complessa del rapporto tra informatica e filosofia della scienza e quindi della responsabilità di valutare correttezza e fondamento dei procedimenti utilizzati. In modo molto più evidente di quanto sia successo nella riflessione precedente, si pongono qui i temi della efficacia delle procedure con cui si pensa di sviluppare la ricerca, strettamente connessi alle teorie della computabilità e della complessità computazionale. L'elemento nuovo sta proprio nel fatto che, in questo nuovo territorio, non si tratta di costruire ipotesi interpretative di qualcosa che, quali che siano le implicazioni filosofiche di una affermazione di questo genere, viene comunque assunto come dato; questa volta si tratta di progettare un mondo e contemporaneamente di preoccuparsi dei modi in cui può venire realizzato.

Tra i molti articoli e documenti reperibili in rete nei quali si discute del principio kiss, trovo particolarmente chiaro ed efficace una pagina di Filip Hanik¹⁹ – *Software Engineer* – membro della *Apache Software Foundation*²⁰ il quale, fin dall'inizio, suggerisce un punto di vista leggermente diverso, sciogliendo l'acronimo o nel tradizionale *Keep It Simple, Stupid* – con la virgola – oppure in *Keep It Stupid Simple* – senza virgola e con l'inversione dei due termini finali –, eliminando l'ambiguità di dover assumere *semplice* e *stupido* come quasi-sinonimi e rendendo invece il secondo termine una sorta di rafforzativo del secondo.

Il significato del principio risulta chiaramente individuato nella necessità di evitare la tendenza a complicare eccessivamente i problemi: quando si tratta di scrivere il codice di un programma occorre essere attenti a suddividere il problema in segmenti che siano sufficientemente piccoli e sufficientemente comprensibili, in modo da non produrre quello che, con efficace metafora, il linguaggio degli informatici indica come *spaghetti code*. In questo ambito dunque la semplicità consiste nel modo di sviluppare il processo destinato a porre il mondo virtuale generato dal programma e riguarda la capacità di prendere consapevolezza dei singoli passi unitari da compiere; per usare un linguaggio più vicino alle origini medievali del *rasoio*, si potrebbe dire che è opportuno distinguere le singole idee che, dalla mente del programmatore, devono passare a una loro realizzazione nel codice. Fino a questo punto non pare coinvolta la questione di chiarire se si tratti di non moltiplicare inutilmente i passi o di evitare semplicemente quelli che producono risultati superflui per lo scopo che ci si prefigge, e neppure è chiaro se si stia indicando un modo di pensare alla realtà del risultato o semplicemente alla bellezza e linearità della maniera di raggiungerlo.

¹⁹ Cfr. <http://people.apache.org/~fhanik/kiss.html>.

²⁰ Cfr. <http://www.apache.org>.

Il discorso si arricchisce di sfumature quando l'autore passa alla sezione successiva – *How will I benefit from kiss* – che possiamo accostare al tema del fondamento affrontato in precedenza, dal momento che in questo caso i vantaggi sono quelli giudicati tali dal soggetto che compie la scelta di adottare il principio e quindi ne diventano anche la giustificazione e il fondamento. I primi due vantaggi indicati sono decisamente riconducibili alla *parsimonia*: maggiore velocità nel risolvere i problemi e minor numero di righe di codice. In un caso si potrebbe parlare di scelta metafisica per un modo di procedere che giudichiamo tanto migliore quanto minore è il tempo che richiede, mentre nel secondo caso la scelta sembra essere di natura essenzialmente estetica perché il numero di righe di codice non sembra influire in alcun modo sul processo o sul risultato. Tale impressione viene rinforzata dal terzo vantaggio indicato che consiste nel produrre codice di maggiore qualità, senza alcuna precisazione su che cosa si debba intendere per *qualità*.

Riflessi di portata ontologica sembrano presenti nei due vantaggi successivi: possibilità di costruire sistemi più grandi e più facili da controllare e conservare; maggiore flessibilità del codice che più agevolmente può essere integrato o modificato. Si è detto *riflessi ontologici*, perché è il mondo possibile generato dalla esecuzione del programma a poter essere esteso, conservato o modificato, ma questo non implica che la semplicità del programma si riproduca analogicamente in una maggiore semplicità del risultato, anzi sembra essere esattamente il contrario: maggiore è la semplicità del procedimento, maggiori sono le possibilità di rendere complesso il risultato. Una conferma viene anche da un successivo vantaggio indicato che consiste nella maggiore facilità di collaborazione con gruppi più estesi di sviluppatori nel quadro di progetti più ampi.

Rimane un'ultima indicazione, decisamente affascinante dal nostro punto di vista: l'applicazione del principio rende possibile ottenere di più di quanto si fosse immaginato. La vaghezza della formulazione rende decisamente impossibile trovare una giustificazione solida, anche perché si evidenziano immediatamente due possibili interpretazioni alternative: la semplicità e la parsimonia sono valori in sé, tali da produrre risultati positivi per il semplice fatto di essere applicati oppure la conoscenza del soggetto che produce il codice è di fatto limitata e non riesce a prevedere tutte le implicazioni delle scelte operate, ma questo si può dire anche nel caso vengano operate scelte diverse e quindi sembra prevalere la prima ipotesi, del valore intrinseco del principio applicato.

Nella sezione successiva – *How can I apply the kiss principle to my work* – il discorso si fa più tecnico e considera in modo analitico che cosa significhi la semplicità per quanto riguarda gli elementi fondamentali del programma: i metodi, le classi e il cosiddetto procedimento di *refactor-*

ing. Si trovano però anche due raccomandazioni che suonano suggestive, soprattutto se misurate rispetto al contesto medievale dove il *rasoio* si è consolidato. Da un lato il soggetto che produce il codice viene invitato a essere umile e a tenere presente che se il suo prodotto è semplice, non avrà bisogno di essere un genio per poterlo usare nel modo migliore. D'altro lato si sottolinea l'importanza di risolvere il problema prima di trasformarlo in righe di codice, evitando la brutta abitudine di molti programmatori di tentare di risolvere il problema mentre si sta scrivendo il codice; in termini teorici questo può significare che il processo di segmentazione deve convivere con una comprensione unitaria del problema e delle fasi nelle quali si intende scomporlo. Detto in linguaggio medievale, il processo creativo si produce attraverso un processo di implementazione delle diverse idee che tuttavia provengono da un progetto unitario che sta nella mente di Dio, nel Logos.

Negli ultimi paragrafi, il documento tocca rapidamente il come e il dove il principio kiss debba essere applicato e conclude con la simpatica osservazione sul fatto che esistono alcuni ambiti cui il principio non è applicabile: le emozioni, l'amore e, in modo particolare, il vostro matrimonio.

È quasi emozionante riconoscere all'interno di questa pagina in rete molte delle questioni che hanno accompagnato le discussioni sul principio di parsimonia nello sviluppo della storia della filosofia occidentale e, si potrebbe dire, con la stessa incertezza che si è riscontrata nella parte iniziale del nostro discorso e soprattutto con la stessa mancanza di solidi fondamenti. Anche da questo punto di vista ne escono confermate due tesi di fondo che caratterizzano lo sguardo umanistico sul recente mondo dell'informatica. Per un verso, come si è visto, i problemi di metodo e le assunzioni teoriche che accompagnano il lavoro di programmazione, per la prima volta nella storia della cultura occidentale, consentono di affrontare una serie di temi, con forti implicazioni metafisiche e talvolta teologiche, assumendo il punto di vista di Dio. Lo stesso principio di economia non riguarda più solamente il modo di pensare di un soggetto cosciente o la realtà di fronte a tale soggetto, ma coinvolge il processo di produzione di un mondo possibile, come accade sul livello della ingegneria del software. Per altro verso ne viene confermata l'idea che la rivoluzione informatica sia, anche qui per la prima volta, una rivoluzione sicuramente tecnologica ma con caratteri e implicazioni di carattere marcatamente umanistico. E quindi – per concludere dove si era iniziato – non si può che avanzare la modesta proposta di abolire la virgola dalla formulazione del principio kiss: se qualcuno aveva pensato fosse inopportuno ipotizzare la presenza di un ingegnere stupido, l'ipotesi diventa ancora più inopportuna nel momento in cui egli opera recitando, fondatamente, il tradizionale ruolo di Dio.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *Fisica*, a cura di A. Russo, Roma - Bari, Laterza, 1973.
- Aristotele, *Fisica*, a cura di F. Franco Repellini, Milano, Bruno Mondadori, 1996.
- Aristotele, *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Roma - Bari, Laterza, 2007.
- F. Amerini, «Il rasoio di Chatton. La disputa tra Chatton e Ockham sul principio di parsimonia», in F. Rossi (a cura di), *Cristianesimo teologia filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 25-40.
- E.C. Barnes, «Ockham's Razor and the Anti-Superfluity Principle», in *Erkenntnis*, Vol. 53, n. 3 (2004), pp. 353-374.
- A. Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- W. Chatton, *Lectura super Sententias*, ed. by G.J. Etzkorn, J.C. Wey, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2008.
- E. Fontana, *Ockham e il suo rasoio. Una riflessione sulle ragioni della parsimonia*, Tesi di laurea, a.a. 2010/2011, Università degli Studi di Milano (rel. Prof. M. Parodi).
- W. Hamilton, *Discussions on Philosophy and Literature. Education and University Reform*, London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1852.
- S. Kaye, «Ockham's Razor», in *Think*, Vol. 2, n. 5 (2003), pp. 91-95.
- A. Maurer, «Method in Ockham's Nominalism», in *Monist*, Vol. 61, n. 3 (1978), pp. 426-443.
- I. Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, London, Hypoth. I, 1687.
- Guillelmi de Ockham, *Opera philosophica et theologica, Opera theologica* 10, St. Bonaventure, NY, St. Bonaventure University Press, 1980.
- B.R. Rich, *Clarence Leonard (Kelly) Johnson 1910-1990. A Biographical Memoir*, Washington, DC, National Academies Press, 1995.
- A. de Saint Exupery, *Terre des hommes*, Paris, Le livre de poche, 1939.
- W. Thornburn, «The Myth of Occam's Razor», in *Mind*, Vol. 27, n. 107 (1918), pp. 345-353.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 28 Aprile 2013 alle ore 23:59.

<http://people.apache.org/~fhanik/kiss.html>.

<http://www.apache.org>.

<http://www.nap.edu/html/biomems/cjohnson.pdf>.

7.

LO SPETTACOLO DEL GIOCO

Maddalena Mazzocut-Mis - Claudio Rozzoni

doi: 10.7359/643-2013-mazz

maddalena.mazzocut-mis@unimi.it
claudio.rozzoni@gmail.com

7.1. LA SERIETÀ DEL GIOCO

In importanti riflessioni dedicate all'analisi del fenomeno ludico, dalle quali quest'intervento prenderà le mosse, D'Alessandro ricorda che uno dei più pericolosi pregiudizi che possono inficiare l'indagine intorno alla nozione di gioco è quello che lo vorrebbe relegare a fenomeno 'alleggerente', in grado di sollevare dalla gravità della vita¹. Vi è invece solo «un'apparente contrapposizione tra gioco e realtà»². Il gioco non è lontano dalla serietà della vita. Ne è anzi parte integrante.

Eppure l'interpretazione fallace del gioco, nota D'Alessandro, può anche prodursi in direzione opposta, quando, e ciò accade «spesso», si confonde una posizione che afferma che «tutto è gioco» con quella che a gran voce asserisce che «tutto è vanità e non senso»³. Per quanto concerne la prima di queste due fuorvianti interpretazioni, un primo esempio che D'Alessandro adduce per mostrare come il gioco sia tutt'altro che momento di evasione, è quello delle forme dell'attività ludica individuate da Roger Caillois, il quale, con l'intenzione di portarsi programmaticamente oltre quelli che ritiene essere i limiti individuabili nell'opera di Huizinga⁴ (che «identifica rapidamente e semplicemente il gioco con l'*agon*»), evidenzia

¹ Cfr. P. D'Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche*, Milano, Unicopli, 1987, p. 14.

² Ivi, p. 19.

³ *Ibidem*.

⁴ D'Alessandro fa riferimento al celebre J. Huizinga, *Homo ludens*, a cura e trad. it. di C. van Schendel, Torino, Einaudi, 2002.

ben quattro categorie fondamentali: *agon*, *alea*, *mimicry*, *ilinx*⁵; e cioè la competizione, il caso, il simulacro o la maschera (l'inglese *mimicry* corrisponde a mimica, imitazione), la vertigine⁶. La dimensione della *mimicry*, nota D'Alessandro, ha un peculiare dono: da un lato, pur presentando tutti i caratteri del gioco, non sembra implicare l'assoggettamento necessario a regole precise⁷; dall'altro, in vista della *simulazione* di una sfera fittizia legata all'immaginario, nel caso cioè della maschera⁸, la *mimicry* sembra fondata su una «convenzione», che – centrale qui il richiamo a Caillois – si traduce in un'«unica regola del gioco», vale a dire quella che «consiste, per l'attore, nell'affascinare lo spettatore»⁹.

7.2. IL GIOCO DELLA NATURA

Anche la natura, come l'uomo, sembra giocare, e 'affascinare', con le forme e i colori. Il qualitativo è un segno evidente di come la quantità debba lasciare il passo alla qualità, la legge alla legge del gioco. Le forme mutevoli e cangianti come quelle delle nuvole, la linea di salsedine sulla battigia, le ali delle farfalle, la forma delle foglie ... sono infiniti universi possibili, che possono essere interpretati come arte, come gioco della natura. Un problema, fra l'altro, che affonda le sue radici nella terza critica kantiana¹⁰, andando a interessare il libero gioco del bello, quello in cui l'intelletto volteggia – senza mai afferrarla – intorno all'immaginazione, «facoltà cardine di tutta la terza critica»¹¹.

C'è un punto critico in cui il quantitativo cede il posto al qualitativo. Il «*migliore dei mondi possibili*», come ricorda Deleuze, «non è quello che riproduce l'eterno, ma quello dove si produce il nuovo, quello che ha un potenziale di novità, di creatività»¹². Mentre l'uniformità è astratta, inerte e puramente quantitativa, la varietà, implicando il qualitativo, è un bene

⁵ Cfr. D'Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche* cit., p. 20 ss. e cfr. R. Caillois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, note di G. Dossena, a cura e trad. it. di L. Guarino, Milano, Bompiani, 2000.

⁶ D'Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche* cit., p. 21.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Ivi, pp. 21-22. La citazione di Caillois cui si rifà D'Alessandro si trova in Caillois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine* cit., p. 40.

¹⁰ Cfr. D'Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche* cit., p. 65 ss.

¹¹ Ivi, p. 69.

¹² G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, nuova edizione a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004, p. 120.

in sé, in quanto manifesta l'infinita ricchezza della creazione. L'esigenza del massimo di varietà nel mondo giustifica non solo la presenza di una molteplicità di forme diverse, ma anche la comparsa di forme irregolari. Il *migliore dei mondi possibili* è dunque quello che presenta la maggiore varietà, cioè il maggior numero di elementi suscettibili di essere realizzati all'interno di una armonia perfetta, che non è più quella che metafisicamente garantisce un principio d'identità destinato a offrire un terreno saldo al grande teatro delle differenze, ma quella – non prestabilita – che permette l'incontro fra queste ultime, che crea la loro convergenza. La varietà è quindi preferibile alla non esistenza, nel senso che anche l'imperfezione delle parti è 'finalizzata' a una maggiore perfezione del tutto. Poiché la molteplicità, l'abbondanza, la varietà implicano gradi diversi di perfezione, un'esistenza, seppur imperfetta, è meglio dell'inesistenza assoluta. L'essere è comunque preferibile al nulla (di leibniziana memoria).

Ma allora è proprio vero che il «gioco del mondo»¹³ è senza scopo? Caillois parlerà di «lusso», di dispendio. Il qualitativo, il lato migliore della natura e della nostra esistenza (il teatro stesso, in quanto gioco, è dispendio) incontra l'antifinalismo. Il fenomeno del mimetismo lo conferma: i bruchi geometri, che simulano tanto bene le gemme di arbusto da venire, proprio per questo, tagliati con le cesoie degli orticoltori; oppure le Fillidi che si mangiano tra loro scambiandosi per foglie!¹⁴ Il qualitativo diviene, potremmo dire, simbolicità del singolare: la dimensione simbolica di un evento singolare è ciò che non può essere ricondotto alle maglie larghe di una generalità.

Ora, proprio la «reattà» del mimetismo viene da Caillois ricondotta all'azione di «una vera e propria *tentazione dello spazio*»¹⁵ cui l'animale risponde per *immagini*¹⁶. Per tale motivo si può dire che quest'ultimo viva, e non si limiti a sopravvivere. Come nel teatro, così nella natura, il gioco contraddice la legge dell'economia ed esiste nella natura e nell'animale un'incalcolabile tendenza al dispendio. Ma vedere, come mostreremo a breve, nel dispendio uno 'spreco', è una visione figlia di un pensiero della performatività, un pensiero che in fondo, a propria volta, non è che una grande narrazione¹⁷.

¹³ Sulle premesse metodologiche all'uso di una tale espressione, cfr. D'Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche* cit., p. 7 ss.

¹⁴ Cfr. R. Caillois, *Il mito e l'uomo*, a cura e trad. it. di A. Salsamo, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 58 e Id., *L'occhio di Medusa. L'uomo, l'animale, la maschera*, a cura e trad. it. di G. Leghista, Milano, Raffaello Cortina, 1998, p. 73.

¹⁵ Cfr. Caillois, *Il mito e l'uomo* cit., p. 60.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 65.

¹⁷ Sul rapporto fra performatività e gioco, a partire da *La condizione postmoderna* di Lyotard, cfr. D'Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche* cit., pp. 12-14.

Esiste anche un'«economia» del barocco, per la quale il tratto migliore, fra due punti, non è quello che descrive il percorso più breve, ma quello che illumina una porzione di mondo che era ancora sconosciuta. Nel disegno di una pietra, e non solo nel regolare andamento della forma di un cristallo, la natura dipinge usando uno stile, come l'attore interpreta attraverso i gesti i segni della passione, come il filosofo, arriva a suggerire D'Alessandro con Nietzsche, deve sapere «far danzare la penna»¹⁸. Inutile per la natura, ma «utile» per il piacere dell'uomo, per il suo godimento¹⁹. È anche vero, tuttavia, che le ali della farfalla sono lo sviluppo di un movimento organico incontrollabile. Non così per l'attore, ma si vedrà, solo fino a un certo punto. L'attore che si fa figura *mediale*²⁰ fra natura e arte, deve allora, come in fondo suggeriva Diderot, essere non tanto sensibile sul palcoscenico (si pensi al celebre *topos* dell'attore freddo), ma sensibile allo stile della natura, alla «linea vera»²¹, a quel «fuoco virtuale»²² invisibile che è ciò che genera la danza delle onde così come quella dei corpi. V'è una «drammaturgia delle anime, che le fa salire, scendere, risalire»²³, un ritmo fra la luce e l'oscuro, dove l'anima «migliore» è quella che «estende [...] la sua regione chiara», e «non si tratta», di nuovo, «di una conquista in estensione, [...] ma di una intensificazione, di un'elevazione di potenza, [...] di un guadagno in distinzione»²⁴.

I giochi di tipo mimetico individuano quelli tipici della narrazione teatrale (così come quella cinematografica, oppure romanzesca), e, come ha mostrato Fink, sono in grado di *rappresentare* – si potrebbe dire di *giocare* (*spielen*) – anche gli altri fenomeni fondamentali della vita. Ma si tratta ormai, dopo Nietzsche e Mallarmé, come ha ricordato Deleuze, di un gioco

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 91-99.

¹⁹ Cfr. Caillois, *L'occhio di Medusa* cit., pp. 46-49. Leonardo, «quando disegnava una capigliatura come un fiume o una montagna come un drappeggio», forse inseguiva lo stile della natura, forse voleva mettersi al suo posto per comprendere «come questa proceda», con il risultato di capire che l'uomo non è isolato dalla natura e non sfugge mai all'azione delle leggi biologiche che determinano il comportamento di altre specie animali. Cfr. *ivi*, pp. 7-8.

²⁰ Sulla nozione di *immagine mediale*, cfr. E. Franzini, *La rappresentazione dello spazio*, Milano, Mimesis, 2011, p. 53.

²¹ Cfr. M. Mazzocut-Mis, «Variazioni del brutto. Dal patetico all'orrore», in Ead. *et al.*, *Entrare nell'opera: i Salons di Diderot. Selezione antologica e analisi critica*, Firenze, Le Monnier, 2012, pp. 16-40, qui p. 21 ss.

²² M. Merleau-Ponty, «L'esperienza d'altri», in C. Rozzoni, *Per un'estetica del teatro. Un percorso critico*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 89-99. Su questa nozione, cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2003, pp. 59, 162, 230.

²³ Cfr. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* cit., p. 124.

²⁴ *Ibidem*.

senza padrone, «senza principi»²⁵, e il ‘colpo di dadi’ «è la potenza di affermare il Caso», «che non è affatto un principio, bensì l’assenza di ogni principio»²⁶. Non sorprende che Deleuze, a questo proposito, citi proprio Eugen Fink e il suo celebre *Il gioco come simbolo del mondo*, ricordando, con le parole del filosofo tedesco, che se «il mondo è il dominio anonimo dell’assenza, a partire da dove le cose appaiono e dove in seguito esse scompaiono ... L’apparizione è la maschera dietro la quale non si cela nessuno»²⁷. In questo senso, ed è un’affermazione che è il *pendant* di quella di leibniziana memoria sopra rievocata, si può dire: «Il Niente piuttosto che qualcosa»²⁸. Ma è ormai chiaro che si tratta del «niente» del gioco senza principio, senza giocatore, che il teatro, in quanto gioco *mediale*, può simbolizzare: *il teatro come simbolo del mondo*. È su quest’ultimo punto che si concentra ora la nostra breve analisi.

7.3. IL TEATRO COME GIOCO

Il tema della finzione è radicato nella tradizione filosofica. L’arte è una compagna fedele dell’uomo nei suoi spazi e percorsi di consapevolezza e di libertà. Un’esperienza di libertà che non ha le forme dell’invariabilità, ma che è piuttosto calata nei mutamenti concreti della società, alle prese con il principio generale del rapporto con le forme della storia e della cultura. Lo spettacolo di finzione modifica il nostro concetto di gioco, implicando un’analisi del piacere creato dall’illusione. Un autore che ha cercato di cogliere l’essenza teatrale è Eugen Fink (con cui D’Alessandro non ha mancato di confrontarsi²⁹). Esempio a questo proposito, e funzionale alla breve trattazione che qui proponiamo, una conferenza che Fink pronuncia nel 1968, dove l’intimo legame fra gioco e arte teatrale viene esplicitamente posto a tema fin dal titolo, che rimanda a due «accessori di scena della recitazione arcaica»³⁰: la *maschera* e il *coturno*. Proprio ‘giocando’ intorno al termine *Spiel* (e al verbo *spielen*, che in tedesco, com’è noto, traduce – alla

²⁵ Ivi, p. 111.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. *ibidem*. Per la cit. di Fink cui fa riferimento Deleuze, cfr. E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Roma, Lerici, 1969, p. 304.

²⁸ Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* cit., p. 111.

²⁹ Cfr., ad esempio, P. D’Alessandro, «Prefazione» a T. Pedicini, *Il labirinto del mondo. La filosofia del gioco di Eugen Fink*, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 7-11.

³⁰ Cfr. E. Fink, «Maschera e coturno», in Rozzoni, *Per un’estetica del teatro. Un percorso critico* cit., pp. 103-119, qui p. 103.

stregua di ciò che avviene in francese e in inglese con i verbi *jouer* e *play* – sia il verbo *giocare* che il verbo *recitare*), Fink risale alla «rappresentazione sacra dei culti primitivi»³¹ per indagare la profonda affinità fra gioco e rappresentazione teatrale. Retaggio di quell'arcaico potere, l'arte teatrale godrebbe di un potere trasfigurante in virtù del quale il corpo dell'attore diverrebbe immagine, «mascher[a] del poeta»³².

Ma questo gioco, per Fink, non resta appunto intrappolato in nessuna delle posizioni estreme prima delineate con D'Alessandro. Per il filosofo tedesco, il gioco teatrale non può essere ridotto a puro divertimento, esso può anzi rivelarsi pericoloso, in quanto *riguarda* da vicino lo *spettatore*. Il gioco teatrale ha il potere di agire sul *reale*, «strappa[ndo] le maschere»³³ quotidiane con le quali il pubblico ha varcato la soglia del teatro. Si tratta, dunque, tanto di un gioco dell'incanto quanto del disincanto: il teatro *gioca* al limite di quella rassicurante distinzione che con ostinata perseveranza poniamo fra «essere e parvenza»³⁴. Per questo motivo, *maschera* e *coturno* «costituiscono un problema di scienza del teatro per grado e importanza»³⁵; scienza di forze invisibili³⁶ che articolano il potere «magic[o]»³⁷ del teatro. Questi due accessori sulla scena, afferma Fink, sono presenti sul palcoscenico, anche quando non li vediamo: se non possiamo vederli, non per questo li abbiamo persi. *Maschera* e *coturno*, pur invisibili, sono esperibili nello spettacolo teatrale, anzi, sono addirittura elementi «imprescindibili», «fintanto che il teatro è un gioco che significa il mondo», un gioco che, per l'uomo, «diventa un problema filosofico»³⁸.

Rievocando l'«immagine innalzante» del coturno, Fink pone attenzione sulla direzione ascensionale della forza ludica: l'elevarsi dell'antico calzare è simbolo di un movimento tendente verso gli strati più leggeri dell'aria, che «lascia a terra» non solo la gravità delle occupazioni e dei problemi quotidiani, ma, come dicevamo – lontano da ogni definizione del gioco che lo intenda come riposo ed evasione dalle fatiche della vita – anche, e in modo essenziale, l'«arida rigidità concettuale»³⁹ della filosofia. Fink ricorda come «il rapporto fra 'filosofia' e 'gioco'» sia abitualmente discusso su un ter-

³¹ *Ibidem.*

³² *Ivi*, p. 104.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ivi*, p. 107.

³⁵ *Ivi*, p. 105.

³⁶ Sul rapporto fra gioco e forze a partire da Nietzsche, un autore che, come noto, è un punto di riferimento teoretico anche per Fink, cfr. D'Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche* cit., p. 40 ss.

³⁷ Fink, «Maschera e coturno» cit., p. 115.

³⁸ *Ivi*, p. 105.

³⁹ *Ivi*, p. 106.

reno di scontro, dove viene inasprito il fronteggiarsi dell'«immediatezza» che caratterizza l'uno con «la mediazione»⁴⁰ della riflessione che contraddistingue l'altra. Tuttavia, il filosofo tedesco mostra come questa usuale divisione possa essere messa in crisi: gioco e filosofia hanno «in comune più di quanto asseriscano le delimitazioni consuete»⁴¹: attraverso uno sguardo più attento ci si rende conto che quelle stesse «manifestazioni» sensibili che il filosofo sembra sottovalutare se confrontate alle idealità delle sue elucubrazioni sono, necessariamente, il suo materiale di lavoro. Ora, una tale domanda filosofica sul gioco apre per Fink una questione il cui chiarimento può arrivare a gettare luce in vista della definizione dell'essenza teatrale.

Inoltre, se l'interrogazione sul teatro ha portato il filosofo tedesco a ricercare i confini della sua essenza indagando quelli del gioco, una via di risposta analoga sembra valere per la particolare domanda concernente l'essenza della *maschera* e del *coturno*, dai quali il percorso di Fink qui proposto prende le mosse: essi sono meri accessori di scena oppure mezzi per incantare, giocattoli in senso pregnante? Il *coturno*, dicevamo, non eleva solo dalla fatica. Nel momento in cui Fink si domanda: «Che cos'è il gioco, pensato in modo più essenziale?»⁴², egli ha molta cura di sottolineare come esso sia indifferente al tempo e ai fini della nostra vita quotidiana, a scopi che siano *esterni* a esso, tanto che giocare al fine di distrarsi equivarrebbe, propriamente, a perderne il senso. Ma, con ancora più urgenza, egli tiene a evidenziare come al gioco sia innanzitutto peculiare una «bizzarra situazione d'umore», «lo stato d'animo di un leggero piacere» che non poggia sulla soddisfazione che si può ottenere, per esempio, per l'adempimento d'un fine, per la realizzazione di uno scopo. Si tratta di un aspetto decisivo: il piacevole stato d'animo connesso al gioco è per Fink «un piacere per una strana miscela fra realtà e irrealtà»⁴³. Inoltre, elemento non secondario, il «piacere» per questa «strana miscela» non concerne solo 'gioie', ma anche 'dolori'. Sebbene il gioco si dia come una forza spontanea, esso è soggetto a regole che lo costituiscono essenzialmente (abbiamo sopra ricordato con D'Alessandro l'indicazione di Caillois relativa all'«unica regola» dei 'giochi della *mimicry*': quella che «consiste per l'attore nell'affascinare lo spettatore»). Eppure, le regole non agiscono sul gioco come «forz[e] estrane[e]» destinate a dare ordine alla «libertà d'azione del giocatore»⁴⁴. Il gioco si «autoassegna [...]» regole, e può anche inventarne di nuove, sia esso «gio-

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 107.

⁴² Ivi, p. 108.

⁴³ Ivi, p. 109.

⁴⁴ Ivi, p. 110. Su questa regolazione delle forze, che, a partire da Caillois, è scandita dal rapporto fra un «principio [...] della turbolenza [...], la *paidia*» e la sua «tendenza

co di carte»⁴⁵, sia esso tragedia. Perché di gioco – fa notare Fink – anche in quest’ultimo caso si tratta.

Nel sistema di forze ludiche, trovano posto, oltre ai giocatori, oggetti davvero particolari: i giocattoli. Così come accade in riferimento all’interrogazione sul gioco, anche quando ci chiediamo ‘che cos’è un giocattolo?’ dobbiamo fare i conti, ammonisce Fink, con il pericolo di sottovalutare l’effettiva serietà della domanda, visto che su di essa «sembra già poter dare ragguagli ogni bambino»⁴⁶. Nonostante ciò, natura e modo d’essere del giocattolo costituiscono un difficile problema concettuale⁴⁷, che concerne quella virtù magica che in un teatro può rendere i salici dipinti sulla scena quelli del parco di Elsinor. Una virtù magica che, tuttavia, *non inganna*:

Per la piccola fanciulla che gioca con questa bambola, quest’ultima è un ‘bambino’ e lei stessa sua ‘madre’. Con ciò, nondimeno, la fanciulla non cade vittima di nessun inganno, ella non confonde erroneamente la cosa-bambola con un bambino vivente, piuttosto vive contemporaneamente in due dimensioni: nella realtà ordinaria e in una sfera irreali, immaginaria. Nel suo giocare la piccola fanciulla nomina la cosa-bambola ‘bambino’, il giocattolo acquista un carattere *magico*; esso non sorge, a rigor di termini, dalla fabbricazione industriale, non attraverso un processo di lavorazione: esso sorge nel giocare e dal giocare, nella misura in cui è un progetto di una peculiare dimensione di senso che non si inserisce in ciò che è reale: piuttosto vi fluttua al di sopra come un’incomprensibile parvenza.⁴⁸

È importante allora rimarcare come Fink parli di «magia» per riferirsi al potere del teatro, di una «magia» senza «inganno». Si crea nel gioco una dimensione che convive con quella reale, come se il reale facesse un bagno di «senso», come se l’irreale «fluttu[asse]» alla superficie delle cose. Il rapporto causa-effetto, nel gioco, nel teatro, si slega dal corso abituale dei fatti. Il teatro apre uno «scenario»⁴⁹ che è altro rispetto a quello conosciuto nello spazio e nel tempo ordinari. Per lo sguardo del giocatore, il ‘giocattolo bagnato di senso’ non è un semplice fabbricato. Nel «mondo del gioco»⁵⁰, nello spazio-tempo peculiare che il gioco *crea*, il prodotto manufatto viene visto, attraverso la superficie magica del senso, per quello che esso nel mondo del gioco è. Con Fink emerge il carattere poietico, positivo, del «gioco

complementare e al tempo opposta», «il *ludus*», cfr. D’Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche* cit., pp. 21-22.

⁴⁵ Fink, «Maschera e coturno» cit., p. 110.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 111.

⁴⁹ *Ivi*, p. 116.

⁵⁰ *Ivi*, p. 115.

di rappresentazione»⁵¹, che ha il potere di «edifica[re]», «produ[rr]e» il «mondo immaginario del gioco», un «mondo» che, pur tessuto nella flebile 'consistenza dell'aria', riesce nondimeno a godere del 'consenso' di una intersoggettività di giocatori che non stanno «di fronte» al loro prodotto, ma lo abitano, assumendovi «ruoli»⁵².

7.4. L'ECONOMIA ESSENZIALE

I termini «giocatore [*Spieler*]» e «attore [*Spieler*]» si confondono vicendevolmente nel discorso di Fink. Grazie a «un'atmosfera di un senso prodotto» le cose della «realtà» possono essere «sovraforma[te]»⁵³. Se il gioco, da un lato, non ha la forza per piegare la materia e abbattere muri, esso può, dall'altro, produrre un «mondo del gioco», «una creazione immaginaria» che non è «un niente», che è «produzione» di una «irrealtà [...] ammaliante»⁵⁴, i cui effetti non risparmiano il produttore stesso: l'attore/giocatore. Un giocattolo è un manufatto e «una cosa del mondo immaginario della parvenza»⁵⁵, così come gli accessori di scena, a teatro, sono il dipinto di un albero su uno sfondo e il salice di Elsinor. Allo stesso modo, il giocatore/attore è l'uomo che si 'presta al gioco teatrale' e il personaggio, nel quale l'uomo di tutti i giorni 'scompare'.

Inoltre, «un gioco di rappresentazione», un *teatro*, «non abbraccia soltanto i partecipanti al gioco, che si sono imbozzolati nei loro ruoli, esso concerne anche una comunità del gioco, gli spettatori, per i quali viene aperta la scena. Lo spettacolo teatrale [*Schau-spiel*] lo mostra chiaro e tondo»⁵⁶. Fink ci presenta uno spettatore «incantat[o]»⁵⁷. Ma, una volta evidenziata questa malìa visiva, che lega al mondo del gioco lo spettatore, egli non manca di ribadire come quest'ultimo – alla stregua dell'attore – non si trovi *davanti*, bensì *nel* mondo del gioco. Lo spettatore non «resta di fronte» al mondo ricreato dalla scena a una distanza che non *lo riguardi*: quando siamo spettatori, «entriamo noi stessi nel mondo del gioco e vi esercitiamo un ruolo»⁵⁸. Sebbene Fink distingua sotto certi aspetti lo spettatore del

⁵¹ Ivi, p. 116.

⁵² Ivi, p. 111.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ Ivi, p. 115.

⁵⁶ Ivi, p. 116.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ Ivi, p. 115.

quadro da quello della scena teatrale, da un altro non manca di rilevare un parallelismo fra la cornice teatrale e quella pittorica. È inoltre significativo che trent'anni dopo la sua celebre dissertazione del 1930⁵⁹, Fink ricorra di nuovo all'immagine della finestra, al fine di caratterizzare la soglia teatrale. Quella della *finestra* è immagine per una creazione di mondo, e non metafora per un modo semplicistico di intenzionare una trasparenza mimetica che simulerebbe, depauperandolo, il nostro incontro con un reale trascendente. Come già in Du Bos, il teatro non è ingenuo mimetismo, ma indagine del superfluo, del superficiale, dell'essenzialità della superficie. Lo spettatore non viene raggirato, e nemmeno si lascia ingannare: egli sa – già il maestro di Fink, Husserl, lo rimarcava – «che sul palcoscenico si trova l'uomo reale» e «che è un 'attore'»⁶⁰. L'attore non si inganna, e il suo compito non consiste nell'ingannare: «La grandezza di una *performance* attoriale non sta nel trasportare gli spettatori nell'illusione di essere [...] nella realtà quotidiana»⁶¹. *Il coturno rialzato eppure adiacente al terreno è dunque immagine dell'innalzamento dell'evento rispetto alla fattualità materiale degli accadimenti*: «L'irrealtà del mondo del gioco, tessuto di parvenza, è, da un lato, la derealizzazione, la negazione del determinato caso particolare» – del comune cittadino, che, per esempio, può tornare a essere l'attore una volta uscito da teatro – «e, contemporaneamente, il coturno rialzato, sul quale il personaggio del mondo dello spettacolo acquista capacità rappresentativa»⁶². Lo spettacolo è simbolico: si mostra nel simbolo, vale a dire nella simultaneità di universalità e singolarità, si mostra nel personaggio paradigmatico, che è «irreale», poiché non si riferisce a un singolo «reale» determinato e altresì, nel medesimo tempo, «sovrareale» poiché si riferisce a ciò che è essenziale e possibile in ogni uomo. Il senso del gioco di rappresentazione è irreal e sovrareale contemporaneamente, immaginario ed essenziale in uno. Non oltre la realtà sta dunque l'irrealtà, ma con la realtà: virtualità che ne abita la superficie. Ed è 'qui', a livello della superficie, che il performativo smette di essere *principio* e il *superfluo*, l'*inutile*, si traduce, qualitativamente, nell'essenziale. Attraverso la donazione di senso dello stile si può giungere a rischiarare una nuova regione essenziale, esito che 'giustifica' il dispendio economico che un *occhio finalistico* potrebbe rilevare. Ciò che sembra dispendioso allo sguardo di quest'ultimo trova giustificata soddisfazione nell'*occhio eidetico*. Ampliamento della capacità

⁵⁹ Cfr. E. Fink, *Presentificazione e immagine. Contributi per una fenomenologia dell'irrealtà*, a cura e trad. it. di N. Zippel, Roma, Lithos, 2010.

⁶⁰ Fink, «Maschera e coturno» cit., p. 110.

⁶¹ Ivi, p. 117.

⁶² Ivi, p. 118.

visiva, in grado farsi sensibile a un 'economia essenziale'. Vi è anche una via non dispendiosa per creare un 'nuovo' punto di vista che avrà a sua volta conseguenze su quella che chiamiamo realtà.

Ed è quanto meno significativo che Amleto scelga il teatro – luogo di azioni che si crede non possano fare accadere nulla – per testare le difficili trame del vero e poter così passare all'azione. Egli lo legge a luogo della verità, sicuro del fatto che «gli attori non san tenere un segreto, e renderanno nota ogni cosa»⁶³.

BIBLIOGRAFIA

- R. Caillois, *Il mito e l'uomo*, a cura e trad. it. di A. Salsamo, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- R. Caillois, *L'occhio di Medusa. L'uomo, l'animale, la maschera*, a cura e trad. it. di G. Leghista, Milano, Raffaello Cortina, 1998.
- R. Caillois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, note di G. Dossena, a cura e trad. it. di L. Guarino, Milano, Bompiani, 2000.
- P. D'Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche*, Milano, Unicopli, 1987.
- P. D'Alessandro, «Prefazione» a T. Pedicini, *Il labirinto del mondo. La filosofia del gioco di Eugen Fink*, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 7-11.
- G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, nuova edizione a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2004.
- E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Roma, Lerici, 1969.
- E. Fink, *Presentificazione e immagine. Contributi per una fenomenologia dell'irrealtà*, a cura e trad. it. di N. Zippel, Roma, Lithos, 2010.
- E. Fink, «Maschera e coturno», in C. Rozzoni, *Per un'estetica del teatro. Un percorso critico*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 103-119.
- E. Franzini, *La rappresentazione dello spazio*, Milano, Mimesis, 2011.
- J. Huizinga, *Homo ludens*, a cura e trad. it. di C. van Schendel, Torino, Einaudi, 2002.
- M. Mazzocut-Mis et al., *Entrare nell'opera: i Salons di Diderot. Selezione antologica e analisi critica*, Firenze, Le Monnier, 2012.
- M. Mazzocut-Mis, «Variazioni del brutto. Dal patetico all'orrore», in Ead. et al., *Entrare nell'opera: i Salons di Diderot. Selezione antologica e analisi critica*, Firenze, Le Monnier, 2012, pp. 16-40.
- M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2003.

⁶³ Cfr. W. Shakespeare, *Amleto*, 3.2, a cura e trad. it. di G. Baldini, Milano, Rizzoli, 2006.

- M. Merleau-Ponty, «L'esperienza d'altri», in C. Rozzoni, *Per un'estetica del teatro. Un percorso critico*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 89-99.
- T. Pedicini, *Il labirinto del mondo. La filosofia del gioco di Eugen Fink*, Milano, Guerini e Associati, 1997.
- C. Rozzoni, *Per un'estetica del teatro. Un percorso critico*, Milano, Mimesis, 2012.
- W. Shakespeare, *Amleto*, a cura e trad. it. di G. Baldini, Milano, Rizzoli, 2006.

8.

ESERCIZI DI ‘DIS-PENSIERO’: «1984» DI G. ORWELL

Miriam Franchella

doi: 10.7359/643-2013-fran

miriam.franchella@unimi.it

8.1. INTRODUZIONE

Di Orwell si conosce il bi- (o bis-)pensiero (in inglese: *doublethink*) come contemporanea capacità di manipolare il resoconto di fatti storici e di credere nel prodotto finale di quest’attività. Esso costituisce un aspetto di ciò che tiene in piedi l’oligarchia di Oceania, l’immaginario luogo in cui si svolge il suo romanzo *1984*, ma ciò su cui veramente essa si regge può essere definito nel suo complesso *dis-pensiero*, cioè l’eliminazione della capacità di critica, di confronto e di progettazione. Qui analizzerò in dettaglio le finalità e le modalità del dis-pensiero.

Orwell descrive, a partire dalla realtà storica dei regimi totalitari nell’ex Urss, un’organizzazione mondiale della società che garantisce il mantenimento di tre regimi totalitari in un’epoca di alto livello tecnologico. Fine dei tre regimi (che ideologicamente possono apparire differenti, possono essere ‘colorati’ diversamente, ma si reggono allo stesso modo e avendo l’uno bisogno dell’altro) è il mantenimento, al loro interno, del potere nelle mani di un’oligarchia. A ben guardare, si può dire che, a partire dalle condizioni storiche date agli inizi del ’900, quella espressa da Orwell è la teorizzazione del ‘massimo di potere assoluto’ che un’oligarchia possa ottenere: non trasmissibile ereditariamente e non ampliabile oltre i confini determinati storicamente dei tre grandi stati.

Il Partito è, nella terra di Oceania, il valore assoluto, che si presenta con un volto d’uomo baffuto – il cosiddetto Grande Fratello –, perché le sembianze umane meglio catalizzano i sentimenti delle masse. Esso si identifica con un’oligarchia, ma, forse, sarebbe meglio dire con ciò che è perpetuabile

dell'oligarchia. È un'entità metastorica che proietta in un eterno futuro l'oligarchia attuale e, nel contempo, la dissimula. Infatti, per avere la garanzia che questo potere non venga meno, l'oligarchia rinuncia a diventare una monarchia e a diventare apertamente ereditaria, perché solo come oligarchia non ereditaria può essere certa di non perdere il suo potere. Se si presentasse come ereditaria, i socialisti vecchio stampo, avvezzi a lottare contro il «privilegio di classe», reagirebbero. Al Partito non interessa perpetuare il proprio sangue, ma se stesso. Non è importante chi detenga il potere, purché la struttura gerarchica resti immutata. Cioè, è l'oligarchia – non il singolo oligarca – a riuscire a perpetuarsi, ma, in cambio, c'è la certezza della sua conservazione:

Noi sappiamo che nessuno si impadronisce del potere con l'intenzione di cederlo successivamente. Il potere è un fine, non un mezzo. [...] Da solo, libero, l'essere umano è sempre sconfitto. Deve essere per forza così, perché l'essere umano è destinato a morire, e la morte è la più grande delle sconfitte. Se però riesce a compiere un atto di sottomissione totale ed esplicita, se riesce a fondersi col Partito in modo da essere lui il partito, diviene onnipotente e immortale.¹

La società internamente si struttura in modo gerarchico come: il Partito interno (che comprende il 2% della popolazione), il Partito esterno (il «braccio dello Stato») e infine i «Prolet» (comprendenti l'85% della popolazione). L'appartenenza ad un determinato livello viene stabilita sulla base di un test che viene somministrato al compimento del sedicesimo anno. In realtà, poi, c'è poco ricambio tra i vari livelli della gerarchia, ma il dato non è codificato nero su bianco, una volta per tutte. La mobilità (rispetto al livello di appartenenza dei propri genitori) può avvenire tutt'al più fra le prime due fasce. «Stranezze», ovvero cime di eccellenza intellettuale, nei Prolet non vengono promosse ma eliminate fisicamente, in quanto potenzialmente sovversive.

Come riesce il Partito a mantenere il potere? Innanzitutto tiene le persone in stato di guerra perché essa genera uno stato continuo di bisogno attraverso la distruzione di tutti i beni in abbondanza prodotti grazie al livello tecnologico storicamente avanzato, e chi necessita di qualcuno a tutti i costi per avere il sostentamento, è ben disposto ad obbedirgli.

Scopo essenziale della guerra è la distruzione, non necessariamente di vite umane, ma di quanto viene prodotto dal lavoro degli uomini. La guerra è un modo per mandare in frantumi, scaraventare nella stratosfera, affondare negli abissi marini, materiali che altrimenti potrebbero essere usati per rendere le masse troppo agiate e, a lungo andare, troppo intelligenti. Anche quando gli armamenti non vengono distrutti, la loro produzione continua

¹ G. Orwell, 1984, a cura e trad. it. di S. Manferlotti, Milano, Mondadori, 2009, p. 272.

ad essere un mezzo conveniente per utilizzare la forza lavoro senza produrre nulla che sia possibile consumare.²

In secondo luogo, la guerra serve per incanalare le energie vitali che l'uomo ha, distogliendole da una possibile gioiosa attività sessuale (ridotta ad un'abitudinaria routine riproduttiva) e indirizzandole verso la guerra perenne nei confronti di un fantomatico nemico esterno: «Quando fai l'amore, consumi energia. Dopo ti senti felice e te ne fregghi di tutto il resto, e questo loro non possono permetterlo. Loro vogliono che tu stia sempre lì a scoppiare d'energia: tutte queste marce, queste grida di acclamazione, questo sventolio di bandiere, non sono altro che sesso andato a male»³. In terzo luogo, il terrore per la guerra, che viene continuamente portata avanti contro gli altri due Superstati (Eurasia e Estasia, a turno), tiene tutti a testa bassa. Per conservare questa situazione, occorre che nessuno vinca mai la guerra, invadendo il resto della Terra, altrimenti l'allerta conflittuale cesserebbe. Ciascuna delle oligarchie che governano i tre Superstati lo sa, e, dunque, nulla viene fatto per procedere all'invasione dell'altrui territorio. È il primo passo verso un «non-confronto» generalizzato con tutto ciò che è «altro» rispetto al mondo dipinto dal partito.

8.2. DIS-PENSIERO COME IMPEDIMENTO DEL CONFRONTO

Il dis-pensiero compare, dunque, in questo quadro di progettazione di eterna oligarchia, prima di tutto come impedimento di un confronto con un mondo 'altro' rispetto a quello che il Partito dipinge in continuazione, grazie alla ubiqua presenza di schermi che contemporaneamente spiano le persone e trasmettono programmi propagandistici⁴. Pertanto, gli stati bel-

² Ivi, p. 199.

³ Ivi, p. 139.

⁴ Si richiede pure che le persone *sentano* come il Partito vuole, perché anche i sentimenti possono condurre verso un mondo 'altro'. Infatti, se seguiamo il percorso «riabilitativo» del protagonista, Winston, notiamo che, quando, sfinito dalle torture, gli sembra che «ogni angolo sia stato smussato», che si fosse riconciliato con tutto e con tutti («niente più dubbi, niente più ragionamenti»), gli sorge ancora il desiderio forte di Julia: ancora un'emozione. E da quell'emozione ripartono i suoi dubbi sul Grande Fratello, riparte il suo pensiero eterodosso. Solo dopo che Winston avrà emozionalmente sacrificato il corpo di Julia al posto del proprio di fronte alla seria prospettiva di essere divorato dai topi (cioè di fronte all'evento che lo terrorizzava di più in assoluto) avviene in lui la trasformazione definitiva: arriva ad amare il Grande Fratello, trascinandosi senza particolari guizzi emotivi tra il bar (dove lo ingozzano di gin) e il Ministero della Verità, dove svolge un lavoro assolutamente insignificante. («Era qualcosa che mirava a stabilire se le virgole si dovessero mettere dentro

ligeranti evitano di sconfinare in territorio nemico, non solo perché altrimenti la guerra terminerebbe ma anche perché questo comporterebbe un contatto concreto, diretto con le altre popolazioni, e ci si renderebbe conto che, al di là delle differenze linguistiche e di costume, al di là della copertura ideologica che viene data alle diverse oligarchie, il tipo di governo che viene realizzato è il medesimo. Di fatto, anche se nei tre superstati i sistemi dominanti si chiamano in modi diversi (Socing nell'Oceania, Neobolscevismo nell'Eurasia, 'Culto della morte' nell'Estasia), loro dottrine sono assai simili e i relativi sistemi sociali sono assolutamente identici: «Ovunque vigono la medesima struttura piramidale, il medesimo culto di un capo semidivino, la medesima economia che dipende da un continuo stato di guerra e di esso si alimenta»⁵. E, ovviamente, ci si renderebbe conto che le persone al di là del confine non sono dei mostri. Perciò vige il principio dell'integrità culturale: non devono esserci contatti con gli stranieri (con l'esclusione dei prigionieri di guerra e degli schiavi di colore), ed è interdetto l'apprendimento delle lingue straniere: «Se gli si consentisse di avere contatti con stranieri, scoprirebbe che sono persone come lui e che la maggior parte di quanto gli è stato detto di loro è pura menzogna. Il mondo chiuso e separato nel quale vive andrebbe in pezzi e potrebbero svanire la paura, l'odio e l'ipocrisia su cui si basa il suo morale. [...] Le frontiere principali possono essere attraversate solo dalle bombe»⁶.

L'isolamento non si limita all'ambito geografico. C'è anche un isolamento dalla realtà empirica che si attua attraverso la diffidenza (indotta) nei confronti del buon senso e dei dati sensibili. «La visione del mondo che informava il Partito negava, tacitamente, non solo la validità dell'esperienza, ma l'esistenza stessa della realtà esterna. Il senso comune costituiva l'eresia delle eresie. [...] Il Partito vi diceva che non dovevate credere né ai vostri occhi né alle vostre orecchie»⁷, ma solo ai suoi e alle sue. Questo permette che accadano situazioni paradossali, come quella osservata dal protagonista, cioè persone che hanno gioito sentendo la notizia che la razione di cioccolato era stata *umentata* a venti grammi, non ricordando affatto che appena il giorno prima avevano annunciato che la razione di cioccolato doveva essere *abbassata* a venti grammi⁸.

Isolamento è anche dalla storia, nel senso che deve essere resa impossibile ogni forma di confronto, pratico e teorico, che dia possibilità di pensa-

o fuori le parentesi»). In attesa di venire, prima o poi, fucilato, ritenendo di meritarselo. Cfr. *ivi*, p. 302.

⁵ *Ivi*, p. 204.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 85.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 62.

re a una realtà «altra»⁹. «E se tutti quanti accettavano la menzogna imposta dal Partito, se tutti i documenti raccontavano la stessa favola, ecco che la menzogna diventava un fatto storico, quindi vera. 'Chi controlla il passato' diceva lo slogan del Partito 'controlla il futuro. Chi controlla il presente controlla il passato'»¹⁰.

8.3. DIS-PENSIERO COME ACCETTAZIONE DELLA CONTRADDIZIONE

Come avvengono le modifiche del passato? Assolutamente in modo non esplicito. Esiste un gruppo di persone che (probabilmente) non si conoscono l'un l'altra e che vengono incaricate dal partito di riscrivere quotidiani e libri in modo da non lasciare traccia delle errate previsioni effettuate. Il comando di modifica viene dato ufficialmente allo scopo di rettificare dati «imprecisi» e poi, una volta effettuata la modifica, le copie passate del quotidiano o del libro vengono tutte fatte sparire.

L'incarico non è affidato ad una commissione, perché occorrerebbe ammettere apertamente che c'è in atto un processo di falsificazione. Nella falsificazione si possono eliminare nomi di persone sgradite e inventarne di nuovi dal nulla. «I vantaggi immediati della falsificazione del passato erano evidenti, ma i fini ultimi restavano misteriosi»¹¹.

Dunque, viene effettuata una continua opera di rimaneggiamento dei dati storici, in modo da non lasciare traccia nella memoria: o, meglio, in modo da non dare nessun supporto all'eventuale traccia nella memoria che potesse essere rimasta. Per poter effettuare ciò – data la mole di lavoro richiesta – occorre che una gran quantità di persone siano addette a questo tipo di operazioni, che richiedono una fedeltà assoluta al Partito. Perciò esso non si accontenta, non può accontentarsi, di un'ortodossia esteriore, ma esige un completo addomesticamento del pensiero, perché occorre che la persona abbia sufficiente intelligenza per poter effettuare la revisione in tutti i dettagli (e, quindi, abbia un occhio per individuare velocemente dati

⁹ I rapporti di pace e di guerra fra Oceania, Estasia ed Eurasia sono continuamente mutevoli, ma non si vuole che rimanga traccia sicura di ciò; per questo, la Storia viene continuamente rimaneggiata: «A livello ufficiale, il cambiamento nelle alleanze non si era mai verificato: l'Oceania era in guerra con l'Eurasia, quindi l'Oceania era stata *sempre* in guerra con l'Eurasia. Il nemico contingente incarnava sempre il male assoluto; ne conseguiva che qualsiasi intesa con lui era impossibile, tanto nel passato che nel futuro». Ivi, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 84.

che sarebbero eventualmente contraddittori) e sufficiente capacità d'ignorare quanto eseguito per poi credere nel risultato prodotto. C'è qualcosa di paradossale in questo cambiare il passato: tutti i documenti devono essere continuamente alterati (e ciò viene fatto in modo meccanico); «è però anche necessario ricordare che gli avvenimenti specifici hanno avuto luogo in quel modo. Se poi si deve dare un nuovo ordine a ciò che si ricorda o falsificare i documenti scritti, diviene necessario dimenticare di aver agito in quel modo. Si tratta di uno stratagemma che può essere appreso come qualsiasi altra tecnica mentale»¹². È il «bi-pensiero», che viene poi ulteriormente specificato in questi termini:

Il procedimento ha da essere conscio, altrimenti non riuscirebbe ad essere condotto a termine con sufficiente precisione, ma deve essere anche inconscio perché altrimenti non saprebbe andar disgiunto da un senso vago di menzogna e quindi di colpa, ed ancora sapere e non sapere. Essere cosciente della suprema verità nel mentre che si dicono ben architettate menzogne, condividere contemporaneamente due opinioni che si annullano a vicenda, sapere che esse sono contraddittorie e credere in entrambe. Usare la logica contro la logica. [...] Soprattutto, saper applicare il medesimo procedimento al procedimento stesso. Era questa la sottigliezza estrema: essere pienamente consapevoli nell'indurre l'inconsapevolezza e diventare poi inconsapevoli nella pratica ipnotica che avevate appena posto in atto. Anche la sola comprensione della parola 'bi-pensiero' ne implicava l'utilizzazione.¹³

L'intellettuale di partito sa in che modo vanno trattati i suoi ricordi. Sa quindi di essere impegnato in una manipolazione della realtà, e tuttavia la pratica del bi-pensiero fa sì che egli creda che la realtà non venga violata. Un simile procedimento deve essere conscio, altrimenti non potrebbe essere applicato con sufficiente precisione, ma al tempo stesso ha da essere inconscio, altrimenti produrrebbe una sensazione di falso e quindi un senso di colpa.

Raccontare deliberatamente menzogne e nello stesso tempo crederci davvero, dimenticare ogni atto che nel frattempo sia divenuto sconveniente e poi, una volta che ciò si renda di nuovo necessario, richiamarlo in vita dall'oblio per tutto il tempo che serva, negare l'esistenza di una realtà oggettiva e al tempo stesso prendere atto di quella stessa realtà che si nega, tutto ciò è assolutamente indispensabile. Perfino quando si usa la parola bi pensiero è necessario ricorrere al bi-pensiero. Nel farne uso, infatti, si ammette di manipolare la realtà, ma con un novello colpo di bi-pensiero si cancella questa consapevolezza, e così via, all'infinito, con la menzogna in costante posizione di vantaggio rispetto alla verità.¹⁴

¹² Ivi, p. 220.

¹³ Ivi, pp. 38 e 220.

¹⁴ Ivi, p. 220.

Si potrebbe ipotizzare che qui alcune teorie che descrivono ipotesi di meccanismi di auto-inganno potrebbero venirci in aiuto. Per esempio¹⁵ quelle che cercano di spiegarlo attraverso la compresenza di sottoinsiemi paralleli di credenze, ciascuno internamente coerente, ma la cui totalità si rivela complessivamente incoerente. Si potrebbe anche ipotizzare di descrivere Oceania come una società caratterizzata da una logica paracoerente, che accetti contraddizioni locali. Ma è Orwell stesso, nel suo proseguire la descrizione dettagliata, ricca di esempi, del bi-pensiero, che esclude queste possibilità. Dice, infatti, che i membri del Partito sono sottoposti fin dall'infanzia ad una sofisticata pratica mentale:

Il primo e più semplice stadio di questa pratica, che può essere insegnato anche ai bambini, si chiama in neolingua *stopreato*, e implica la capacità di arrestarsi, come per istinto, sulla soglia di qualsiasi pensiero pericoloso. Comprende anche la capacità di non cogliere le analogie, di non percepire gli errori di logica, di fraintendere le argomentazioni più elementari quando sono contrarie al Socing, oltre a quella di provare noia o ripulsa di fronte a un qualsiasi pensiero articolato che potrebbe portare a posizioni eretiche.¹⁶

E descrive Winston, il protagonista, quando, fiaccato dai trattamenti di tortura, prova a fare esercizio di accettazione di tutto, che è un esercizio di accettazione della contraddizione, di ogni contraddizione, in questi termini: «L'addestramento implicava anche una sorta di ginnastica mentale, vale a dire l'abilità nel fare in un dato momento un uso raffinatissimo della logica, per poi passare un attimo dopo alla cecità di fronte agli errori logici più marchiani. La stupidità era indispensabile quanto l'intelligenza, ed era altrettanto difficile ad acquisirsi»¹⁷.

Possiamo vedere, dunque, che non si tratta di mantenere in parallelo sotto-insiemi di credenze internamente coerenti, né di mantenere le contraddizioni a livello locale (cioè di bloccare i meccanismi che fanno derivare da una contraddizione qualunque proposizione attraverso la legge *ex falso quodlibet*¹⁸), ma si tratta di procedere per tappe verso una totale

¹⁵ Cfr. N.C.A. Da Costa, S. French, «Belief, Contradiction and the Logic of Reception», in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, n. 3 (1990), pp. 179-196.

¹⁶ Orwell, 1984 cit., p. 218.

¹⁷ Ivi, p. 285.

¹⁸ La legge *ex-falso quodlibet* $(A \wedge \neg A) \rightarrow B$ afferma che da una contraddizione segue qualunque proposizione. Se in una teoria è derivabile qualunque proposizione, la teoria è assolutamente inutilizzabile a fini conoscitivi proprio per questo motivo. Infatti, una teoria, per descrivere una certa realtà (fisica, biologica, sociale, ecc.) deve 'prevedere' alcune situazioni (escludendone altre): se prevede qualunque situazione, è inseribile! Si può evitare che da una contraddizione segua qualunque proposizione o sospendendo la validità della legge suddetta o restringendo il significato dell'implicazione $C \rightarrow D$ al caso in cui l'antecedente C sia *rilevante* per il conseguente D, cioè al caso in cui qualche parte

desensibilizzazione nei confronti della contraddizione. In generale, infatti, l'ideologia ufficiale è stracolma di contraddizioni, anche là dove non ve n'è alcuna necessità pratica: perciò è importante che le persone si disabituino a percepirle come qualcosa di errato. Ma c'è anche un'altra utilità del tenere insieme i contraddittori:

Tutte le oligarchie del passato sono crollate o quando si sono sclerotizzate o quando si sono ammorbidite: o diventavano stupide e arroganti, non riuscendo a adattarsi al mutamento e quindi venivano rovesciate, oppure diventavano pavide e liberali, facevano concessioni là dove avrebbero dovuto usare la forza e anche in questo caso venivano rovesciate. [...] È merito del Partito essere riuscito a creare un sistema in cui entrambe le condizioni possono coesistere.¹⁹

Si capiscono, dunque, le seguenti affermazioni: «Un bel giorno il Partito avrebbe proclamato che due più due fa cinque, e voi avreste dovuto crederci. Era inevitabile che prima o poi succedesse, era nella logica stessa delle premesse su cui si basava il Partito»²⁰; «È infatti solo conciliando gli opposti che diviene possibile conservare il potere all'infinito»²¹.

Tuttavia, Stephen Inge scrive²²: «To suggest, as Orwell did, that it was logical that the Party would one day announce that $2 + 2 = 5$, and that it would be necessary for everybody to believe it (to accept it would not be enough), is simply misguided. The laws of mathematics are independent even of Big Brother and would stand despite the fact that the last man in Europe had lost faith in them». E poi cita Dostoevskij a sostegno del fatto che non sia comunque la razionalità ma l'abolizione di ogni 'sistema' a liberare l'uomo dalla tirannia: «True enough, reason tells us that $2 + 2 = 4$, but Dostoevskij's *Underground Man* set little store by this as a safeguard of anything at all, and certainly not of individual moral autonomy. 'I agree', he said, 'that two and two make four is an excellent thing: but to give everything its dues, two plus two make five is also a very fine thing'». E conclude che, per Dostoevskij, «it was in *rejecting* rationality and the quest for objective truth and thus sending 'all systems and theories to the devil' that man safeguarded his autonomy». Ma ciò che Orwell ha in mente non

dell'antecedente C sia presente anche nel conseguente D. Per una prima introduzione alle logiche paracoerenti si veda C. Palladino, D. Palladino, *Logiche non classiche: un'introduzione*, Roma, Carocci, 2007, pp. 133-144.

¹⁹ Orwell, 1984 cit., p. 221.

²⁰ Ivi, p. 85.

²¹ Ivi, p. 222.

²² Cfr. S. Inge, «Lies, Damned Lies and Literature: George Orwell and 'The Truth'», in *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 9, n. 4 (2007), pp. 730-746, qui p. 736.

è la matematica come fonte di verità (che, ovviamente, rimangono nel dominio matematico e hanno scarsa influenza negli aspetti esistenziali della vita) bensì il *potere critico* del principio di non contraddizione all'interno della società. $2 + 2 = 4$ è una verità analitica perché è basata sul principio di non-contraddizione, e non asseriamo $2 + 2 = 5$ perché rispettiamo tale principio²³. Ad un'occhiata iniziale a *1984* può sembrare che il principio di non-contraddizione sia utilizzato a favore dell'oligarchia, in quanto sappiamo che i revisori della storia devono avere l'occhio vigile per scovare le contraddizioni che insorgono durante le loro modifiche e appianarle. In realtà, già da questa stessa osservazione, si vede come la logica, nella fattispecie la «proibizione della contraddizione», sia la grande nemica dell'oligarchia, che fa di tutto per scansarla. Evita le leggi scritte, per evitare che le norme manifestino la loro intrinseca contraddittorietà; fa controllare (e rimuovere) tutte le possibili contraddizioni che potrebbero emergere da sostituzioni meccaniche nelle testimonianze della storia, ma soprattutto, rende insensibili alla macro-contraddizione costituita dal meccanismo del mantenimento della oligarchia e, in generale, a tutte le contraddizioni, perché così si evitano i meccanismi storico-dialettici in cui tesi e antitesi cozzano e poi si superano in una nuova sintesi, proprio perché non si vuole nulla di nuovo e perché così non c'è più in assoluto nessun limite al potere che il Partito può avere sulla mente delle persone. Tolto il collegamento alla realtà empirica (tramite isolamento geografico e storico e indottrinamento televisivo), tolta la guerra come cartina al tornasole, tolte le emozioni (se non la paura convogliata verso un nemico esterno), l'ultimo strumento possibile di rivolta sarebbe la logica e, dunque, viene anch'essa disattivata.

8.4. IL DIS-PENSIERO COME NON-PENSIERO

Il riaggiustamento del passato si accompagna alla compilazione del dizionario di una neolingua, che mira a spuntare le armi dell'argomentazione e a diminuire la profondità del pensiero, perché «Ortodossia vuol dire non pensare, non aver *bisogno*, di pensare. Ortodossia e inconsapevolezza sono

²³ Anche Andrea Wanner instaura un confronto fra Orwell e Dostoevskij e nota che la follia (tipica di Oceania) è distruttiva in quella regione, mentre per Dostoevskij costituisce una soluzione di problemi. Inoltre, egli nota che i due autori hanno scopi differenti: Dostoevskij si ribella contro uno stile di vita utilitaristico, mentre Orwell critica il totalitarismo. Cfr. A. Wanner, «The Underground Man as Big Brother: Dostoevskij's and Orwell's Anti-Utopia», in *Utopian Studies*, Vol. 8, n. 1 (1997), pp. 77-88.

la stessa cosa»²⁴. Questa parte del romanzo di Orwell ha suscitato grande interesse. Roger Fowler²⁵ vi vede tracce del «determinismo linguistico» di Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf²⁶, che consiste nell'asserire che la struttura di un linguaggio determina anche la comprensione concettuale effettuata attraverso di esso. Per esempio, se due parlanti avranno lingue con diversi sistemi temporali, avranno diverse rappresentazioni mentali dell'organizzazione temporale. La 'fonte' più significativa, comunque, come Fowler stesso ricorda²⁷, sembra essere un'altra proposta teorica: il Basic English (*British American Scientific International Commercial*), il linguaggio creato da Charles Kay Ogden nel 1930 per semplificare l'inglese e diffonderlo a discapito delle altre lingue²⁸. Le regole grammaticali di Ogden per il Basic English dovevano aiutare le persone a comunicare in modo naturale con 850 parole, non creando parole da zero ma semplicemente scegliendone 850 dalle parole inglesi già esistenti, in modo da poter esprimere tutti i concetti esistenti evitando le parole che possono essere espresse con altre parole. *Disembark*, per esempio, è espresso con *get off a ship*; *I am able* sostituisce definitivamente *I can*; *shape* è espresso della parola più generale *form*, come *difficult* da *hard*. Mettendo insieme i nomi di semplici operazioni – come *get*, *give*, *come*, *go*, *put*, *take* – con quelli per direzioni come *in*, *over*, *through*, si ottengono i significati corrispondenti a parole specifiche nell'inglese standard. Per esempio, *insert* è sostituito da *put in*.

Oltre alle 850 parole inglesi²⁹, chi deve imparare il Basic ha anche a disposizione cinquanta termini noti internazionalmente, quali *radio*, *hotel*, *telephone*, *bar*, *club*. Le previsioni di Ogden erano che, provviste della lista di parole, persone completamente digiuno dell'inglese sarebbero riuscite nel giro di una settimana a comprendere una discussione sentita via radio e una lettera di affari; nel giro di un mese o due a parlare e scrivere direttamente loro stesse. Facendo del Basic English un patrimonio conoscitivo conosciuto in tutto il mondo, secondo l'autore, ci sarebbe stata minore possibilità di guerra e comunque una minore perdita di tempo, non avendo più motivo per imparare altri nuovi linguaggi. Egli testò la sua collezione di

²⁴ Orwell, 1984 cit., p. 57.

²⁵ Cfr. R. Fowler, «Newspeak and the Language of the Party», in H. Bloom (ed.), 1984 *Updated*, New York, Chelsea House, 2007, pp. 93-108.

²⁶ Per approfondire questo tema, cfr. B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, MA, MIT Press, 1956.

²⁷ Cfr. Fowler, «Newspeak and the Language of the Party» cit.

²⁸ Orwell conosceva anche il cablese, un gergo stenografico che procede per troncamenti e fusione di parole, in passato usato per scrivere resoconti giornalistici.

²⁹ Per avere tutti i dettagli del Basic English, si consulti il sito Internet <http://ogden.basic-english.org>.

parole attraverso molte prove e revisioni, semplificò anche la grammatica, ma provò a mantenerla sempre comunque comprensibile per gli utilizzatori di lingua inglese standard. Eccone le regole:

1. Formare il plurale con una *s* alla fine della parola. Se ci sono modi speciali per fare una parola plurale come *es* e *ies*, usarli.
2. Modificare le parole aggiungendo uno fra quattro possibili suffissi: due per i sostantivi: *-er* e *-ing* e due per gli aggettivi: *-ing* e *-ed*.
3. Formare i qualificatori avverbiali con il suffisso *-ly*.
4. Parlare di quantità con *more* e *most*. Usare *-er* e *-est* secondo le regole dell'inglese standard.
5. Fare l'opposto di un aggettivo con *un-*.
6. Porre domande invertendo l'ordine delle parole dell'enunciato affermativo e premettere *do*.
7. Coniugare operatori e pronomi come nell'inglese standard.
8. Produrre parole combinando due nomi (per esempio *milkman* o *wordend*) o un nome e una direttiva (*sundown*).
9. Usare misure, numeri, soldi, mesi, giorni, anni, ora e parole internazionali nella forma inglese standard.
10. Utilizzare le parole tecniche dell'industria o della scienza.

Orwell aveva apprezzato il Basic English, mentre in 1984 sembra riprodurre le caratteristiche ma in un contesto di svalorizzazione. In effetti, il Basic English si proponeva come *un* linguaggio accanto ad altri, mentre il vocabolario di Oceania diventa così, povero, unico per tutti. Certamente il Basic poteva essere criticato da un lato e dall'altro come portatore di imperialismo linguistico (infatti Orwell lo abbandonerà proprio nell'ambito di una critica complessiva all'idea di linguaggio universale) e come svalorizzatore della lingua inglese, ma aveva lo scopo di velocizzare i rapporti commerciali. Quelli che erano solo pericoli insiti in Basic English diventano invece gli scopi totalitaristici di chi progetta il vocabolario di Oceania.

Vediamoli uno per uno.

Per non far pensare, viene *in primis* tolta quella che per Orwell è la primaria e continua occasione: la scelta fra le parole che andranno a comporre una frase. Tanto più ampio sarà il lessico disponibile, tanto più la mente potrà spaziare fra emozioni e concetti, tanto più ci potrà essere produzione di pensiero. Se si restringe progressivamente il lessico, alla fine si avrà ben poco di cui disporre³⁰.

³⁰ A rimarcare questo fatto, Umberto Eco ricorda che: «Tutti i testi scolastici nazisti o fascisti si basavano su un lessico povero e su una sintassi elementare, al fine di limitare gli strumenti per il ragionamento complesso e critico». U. Eco, *Cinque scritti morali*, Milano, Bompiani, 1997, p. 45.

Inoltre, la progressiva distruzione delle parole possiamo immaginare che si realizzi così: se ne lascia una per area semantica (ad esempio: di *eccellente*, *splendido*, *meraviglioso*, ecc., rimarrà solo *buono*) e poi si formano il contrario semplicemente aggiungendo ad essa una *s* come prefisso e i superlativi premettendo *plus* o *arciplus*. Si presume che il processo prosegua per progressivo accorpamento delle parole sopravvissute in aree semantiche comuni, all'interno delle quali, man mano, solo una permane. È chiaro che, in questo modo, le aree semantiche interessate cambieranno notevolmente, di accorpamento in accorpamento, fino a conglobare parole prima percepite come molto distanti nel significato. «Alla fine del processo tutti i significati connessi a parole come bontà e cattiveria saranno coperti da appena sei parole o, se ci pensi bene, da una parola sola»³¹. La parola perde in profondità. Lo si capisce da come viene visto retrospettivamente l'antico linguaggio. «Nel tuo cuore preferiresti ancora l'archelingua, con tutta la sua imprecisione e le sue inutili sfumature di senso»³².

Si tende anche a lasciare parole molto facili da pronunciare, che «scivolino via», sempre per far indulgere il meno possibile su di esse.

Per ridurre lo spessore delle parole si abrogano in modo deciso tracce di riferimenti alle loro radici originarie, che trattengono tutta la storia e, quindi, lo sviluppo concettuale di un'intera cultura o di più culture.

Viene specificato in dettaglio solo il significato concreto di alcuni termini (per esempio, i termini tecnici), mentre vengono lasciati nella totale vaghezza i termini il cui significato è ostracizzato, per esempio «psicoreato».

Il collasso delle aree semantiche è accompagnato (in una sorta di circolo ermeneutico reciproco) da una perdita di sensibilità verso la distinzione fra opposti, accentuata anche dal fatto che una parola e il suo opposto siano diversificate solo dal prefisso *s*, perdita di sensibilità essenziale a ottundere in modo definitivo la mente del cittadino, che, non essendo più in grado di discernere fra bianco e nero, si affiderà in modo meccanico, immediato alle ordinanze del Partito.

Ciò comporta una «contrazione di coscienza» e, parallelamente, l'impossibilità dello «psicoreato» «perché non ci saranno parole con cui poterlo esprimere».

Con la variazione continua del lessico, che rende intraducibile il passato in un linguaggio comprensibile nel futuro, non si riesce a tramandare nulla e neppure a conservare la memoria nel suo senso e funzione più elementari, relativi, cioè, alla scansione del tempo. Quando Winston inizia il suo diario, scrive con mano tremante la data, perché «Tanto per cominciare, non era

³¹ Orwell, 1984 cit., p. 55.

³² Ivi, p. 56.

affatto sicuro che fosse *davvero* il 1984»³³. «In assenza di autentiche documentazioni, perfino i contorni della propria vita divenivano sfocati»³⁴.

All'epoca in cui Orwell scrive *1984* c'erano già stati realmente dei progetti di azione sui vocaboli per trasformare la società, in particolare nell'ambito della Signific³⁵, studio del segno e del significato introdotto da Lady Welby in Inghilterra e finalizzato «al pieno sviluppo del senso critico e della capacità di cogliere il massimo valore, significato e portata di qualsiasi esperienza nella sua totalità».

Nella sua fedeltà al triadismo (non hegeliano) lady Welby individuò tre aspetti della significazione del linguaggio (oggetto dell'analisi Signific): senso, significato e significatività individuati tramite processo di astrazione. Sono tre livelli di significazione di crescente importanza pratica, espressività e capacità interpretativa nella vita sia intellettuale sia ordinaria.

Il «senso» è ciò che sta al di qua e al di là delle parole, che servono soltanto per trasmetterlo; il significato ha a che fare con la precisa intenzione di trasmettere un senso specifico (e quindi è prettamente umano); la significatività è il valore della parola, la sua portata sociale. Petrilli³⁶ per esprimere tutto ciò usa l'espressione di Augusto Ponzio³⁷ «etosemiotica» come allusione ad un approccio allo studio dei segni oltre i confini logico-cognitivi che metta a fuoco problemi di ordine assiologico.

Il poeta, psichiatra e riformatore sociale Frederik Willem van Eeden conobbe Lady Welby nel 1892 ed introdusse la Signific sia in Germania sia in Olanda³⁸. Qui ci interessa l'Olanda, dove il movimento si sviluppò a partire dal 1915, sulla spinta degli slogan che circolavano in Europa a favore della guerra. Un gruppo di autori³⁹ si riunì ma si spaccò subito; una parte fondò l'*Internationaal Instituut voor wijsbegeerte te Amersfoort* (che ancora oggi costituisce un centro culturale di riflessione filosofica) ed un gruppo, minoritario, composto dallo stesso van Eeden, dal sinologo Henri Borel, dal matematico L.E.J. Brouwer, dal politico H.P.J. Bloemers, dal fi-

³³ Ivi, p. 11.

³⁴ Ivi, p. 35.

³⁵ Cfr. S. Petrilli, *Su Victoria Welby: Significs e filosofia del linguaggio*, Napoli, ESI, 1998.

³⁶ Cfr. ivi, p. 204.

³⁷ Cfr. A. Ponzio, «Significs e semantica. Victoria Welby e Giovanni Vailati», in V. Welby, *Significato, metafora, interpretazione*, a cura di S. Petrilli, Bari, Adriatica, 1986, pp. 51-77.

³⁸ Sulla storia del movimento in Olanda, cfr. L.E.J. Brouwer, «Synopsis of the Signific Movement in the Netherlands», in *Synthese*, n. 5 (1946), pp. 201-208, ripubblicato in Id., *Collected Works Vol. 1*, Amsterdam, North-Holland, 1975, pp. 465-472.

³⁹ È Brouwer a farci il resoconto ma non menziona nessun nome di appartenente a questo gruppo maggioritario.

losofo-matematico Gerrit Mannoury, dal fisico L.S. Ornstein e dallo scrittore ebreo Jacob Israel de Haan, fondò l'«Accademia internazionale per la filosofia pratica e la sociologia», che durò fino al 1926 e si proponeva, oltre ad un lavoro di critica del linguaggio, un compito di *creazione di nuove parole* per denominare i valori necessari alla reciproca comprensione fra gli individui. Fine primario era la creazione di un nuovo vocabolario, sulla base della distinzione del linguaggio nei seguenti cinque livelli individuati da Gerrit Mannoury:

1. Linguaggio di base. In esso, la connessione tra parole esercita poca o nulla influenza sulle parole e si parla direttamente all'immaginazione. A quello livello appartengono sia il linguaggio primordiale del bambino, sia il linguaggio delle emozioni profonde e veementi, sia l'ipotetico linguaggio primitivo.
2. Linguaggio emotivo. In esso la connessione fra le parole è chiaramente percepibile senza, tuttavia, diventare preponderante né rigida. Le parole e i gruppi di parole evocano emozioni nell'ascoltatore. A questo livello del linguaggio appartengono i linguaggi popolari e poetico del mondo occidentale e quello pittografico (*image-language*) orientale.
3. Linguaggio dell'utilità. Le connessioni fra parole sono essenziali al punto che le singole parole difficilmente hanno un effetto indipendente. È presupposta una certa misura di accordo che escluda una netta contrapposizione di volontà. Il margine di incomprensione è ristretto ammettendo solo parole che si riferiscono a bisogni umani generalmente riconosciuti. A questo livello appartiene la maggior parte del linguaggio scritto occidentale, e in particolare «il linguaggio del commercio e del traffico».
4. Linguaggio scientifico. In esso le connessioni fra parole, almeno per la maggior parte, hanno una forte rigidità basata su un esplicito accordo. Sono ammessi solo quei termini che dipendono dall'ipotesi di un mondo fenomenico oggettivo, comune a tutti gli individui. Il margine di fraintendimento è minimo. Questo livello contiene il linguaggio legale e regolativo in genere, e quello della scienza e della tecnologia.
5. Linguaggio dei simboli. È fondato esclusivamente su regole pre-accordate di combinazione e di successione di simboli. Sono presupposte comuni a tutti gli individui non un mondo fenomenico oggettivo ma categorie intellettuali. L'incomprensione è quasi completamente esclusa. A questo livello appartengono la logica matematica e quella parte della matematica che è stata messa in forma «pasigrafica». Ogni diretto significato delle parole è svanito.

Il più convinto dell'effettiva realizzabilità teorica del programma era Brouwer. Nel giro di breve, però, si rese conto che la penuria di fondi rendeva concretamente impossibile il lavoro. Dunque, questa esperienza (o,

miglio, progetto) si concluse formalmente così. Il gruppo van Eeden, Mannoury, Brouwer e van Ginneken, comunque, continuò a frequentarsi con la comune denominazione di «Signific circle» e a discutere. Una effettiva realizzazione del vocabolario, di fatto, avvenne solo in matematica intuizionista ad opera di Brouwer; secondo W.P. van Stigt⁴⁰, infatti, Brouwer, avendo concepito una matematica «costruttiva», cioè che si sviluppava a partire dalle facoltà umane evidenziabili all'interno del nostro schema temporale⁴¹, introdusse alcuni termini nuovi in matematica (come *specie*, *spiegamento*, ecc.) perché aveva la necessità di battezzare le *nuove* entità che aveva concettualizzato: una matematica nuova porta nuovi valori con sé e, dunque, richiede nuove parole per designare le sue entità.

Per il resto, il gruppo, scelse la strada di Mannoury, che credeva nelle potenzialità critiche ma non in quelle «logopoietiche» del circolo, deludendo Brouwer, che si incupì nel suo noto solipsismo dopo il «signific interlude».

Indipendentemente dai risultati più o meno cospicui realizzati in Olanda in un clima interno di continua discordia, l'idea di fondo della Signific era di modificare la realtà sociale coniato nuovi vocaboli – cioè *arricchendo il vocabolario*. Anche nell'Oceania di Orwell la (continua) produzione di *Newspeak* è finalizzata a modificare la realtà sociale, non però ponendo sulla scena vocaboli *accanto* a quelli precedenti che possano essere soppressi, ma riducendo al minimo i vocaboli per desensibilizzare le persone nei confronti dei valori portati dalle parole stesse e della possibilità di scegliere fra parole e, con esse valori, diversi.

BIBLIOGRAFIA

H. Bloom (ed.), *1984 Updated*, New York, Chelsea House, 2007.

L.E.J. Brouwer, *Collected Works Vol. 1*, Amsterdam, North-Holland, 1975.

L.E.J. Brouwer, «Synopsis of the Signific Movement in the Netherlands», in *Synthese*, n. 5 (1946), pp. 201-208, ripubblicato in Id., *Collected Works Vol. 1*, Amsterdam, North-Holland, 1975, pp. 465-472.

N.C.A. Da Costa, S. French, «Belief, Contradiction and the Logic of Reception», in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, n. 3 (1990), pp. 179-196.

U. Eco, *Cinque scritti morali*, Milano, Bompiani, 1997.

⁴⁰ Cfr. W.P. van Stigt, «L.E.J. Brouwer: the Signific Interlude», in A.S. Troelstra, D. van Dalen (eds.), *The L.E.J. Brouwer Centenary Symposium*, Amsterdam, North-Holland, 1982, pp. 505-512, qui p. 511.

⁴¹ Esse sono: la capacità di individuare unità, la capacità di raccogliarle insieme e la capacità di collocarle su di una struttura ad albero.

- R. Fowler, «Newspeak and the Language of the Party», in H. Bloom (ed.), *1984 Updated*, New York, Chelsea House, 2007, pp. 93-108.
- S. Ingle, «Lies, Damned Lies and Literature: George Orwell and ‘The Truth’», in *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 9, n. 4 (2007), pp. 730-746.
- G. Orwell, *1984*, a cura e trad. it. di S. Manferlotti, Milano, Mondadori, 2009.
- C. Palladino, D. Palladino, *Logiche non classiche: un'introduzione*, Roma, Carocci, 2007.
- S. Petrilli, *Su Victoria Welby: Significs e filosofia del linguaggio*, Napoli, ESI, 1998.
- A. Ponzio, «Significs e semantica. Victoria Welby e Giovanni Vailati», in V. Welby, *Significato, metafora, interpretazione*, a cura di S. Petrilli, Bari, Adriatica, 1986, pp. 51-77.
- W.P. van Stigt, «L.E.J. Brouwer: the Signific Interlude», in A.S. Troelstra, D. van Dalen (eds.), *The L.E.J. Brouwer Centenary Symposium*, Amsterdam, North-Holland, 1982, pp. 505-512.
- A.S. Troelstra, D. van Dalen (eds.), *The L.E.J. Brouwer Centenary Symposium*, Amsterdam, North-Holland, 1982.
- A. Wanner, «The Underground Man as Big Brother: Dostoevskij's and Orwell's Anti-Utopia», in *Utopian Studies*, Vol. 8, n. 1 (1997), pp. 77-88.
- V. Welby, *Significato, metafora, interpretazione*, a cura di S. Petrilli, Bari, Adriatica, 1986.
- B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, MA, MIT Press, 1956.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 28 Aprile 2013 alle ore 23:59.

<http://ogden.basic-english.org>.

9.

PARADIGMI DI PENSIERO E COSCIENZE EMPATICHE, NELL'ERA DEL DRAMMA ECOLOGICO

Matteo Andreozzi

doi: 10.7359/643-2013-andr

matteo.andreozzi@unimi.it

9.1. CRISI AMBIENTALE, ECOLOGICA E VITALE

Come rileva il filosofo australiano John Passmore, è sempre più diffusa l'idea che alla nostra generazione sia affidato l'«erculeo» e inedito compito di «salvare il futuro»; una missione direttamente connessa con il nostro comportamento nei confronti della natura ¹. Secondo alcuni, però, bisogna essere realistici: non si può gravare l'umanità di questo incarico impossibile, non si può pretendere che l'essere umano torni a usare le candele e le carrozze, non si può dare all'essere umano tutta la colpa delle condizioni in cui versa la natura. Per Hans Jonas, invece, lo «sforzo erculeo» va affrontato e, ora che siamo «sull'orlo dell'abisso», è proprio la filosofia la disciplina destinata a dare un contributo fondamentale.

La filosofia può contribuire a far sì che nell'educazione venga sviluppato un senso che faccia prevedere gli effetti a lunga scadenza dell'agire umano sul delicatissimo equilibrio fra pretese umane ed efficienza della natura. Essa può contribuire a far nascere, attraverso la sua riflessione e articolazione, iniziative per salvare e conservare l'ambiente. ²

Prima di prendere una posizione è però opportuno comprendere, grazie alla scienza, alcuni aspetti fondamentali del cosiddetto dramma ecologico. Il

¹ Cfr. J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, a cura e trad. it. di M. D'Alessandro, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 92.

² H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura e trad. it. di A.P. Becchi, Torino, Einaudi, 2000, p. 16.

punto di riferimento della maggior parte delle riflessioni compiute intorno al problema ambientale negli ultimi anni è un progetto di ricerca costato 24 milioni di dollari: il *Millennium Ecosystem Assessment*³ (*Valutazione degli Ecosistemi del Millennio*, abbreviato solitamente con la sigla MA). Lanciato nel 2001 con il supporto delle Nazioni Unite e redatto grazie alla collaborazione di circa 1.360 esperti e scienziati provenienti da tutto il mondo, la ricerca ha cercato di identificare i cambiamenti subiti dagli ecosistemi⁴ e di sviluppare degli scenari per il futuro, basandosi sui *trend* rilevati.

Il MA è il primo tentativo da parte della comunità scientifica di descrivere e valutare su scala globale l'intera gamma delle funzioni della natura da cui l'essere umano ricava servizi indispensabili alla propria esistenza. I risultati, pubblicati nel 2005 (dopo quattro anni di lavoro), mostrano però una seria compromissione di questi equilibri ecosistemici direttamente connessa con l'attività antropica. In essi si afferma, infatti, che il mondo sta consumando in modo irreparabile le proprie risorse naturali e si evidenzia inoltre che le conseguenze di questa degradazione cresceranno in maniera significativa nei prossimi cinquant'anni. La vicenda dell'essere umano si intreccia costitutivamente con quella naturale in quanto la storia dello sviluppo delle società umane è anche la storia dei cambiamenti che gli ecosistemi hanno dovuto sostenere per far fronte alle sempre più sofisticate richieste di *comfort* e benessere di un sempre maggiore numero di persone.

Quanto più le società umane diventano complesse e tecnologicamente avanzate, tanto è più facile avere l'impressione che non dipendiamo dai sistemi naturali. Una percentuale crescente della popolazione vive in città, in ambienti dominati da macchine e strutture costruite dall'essere umano. La natura appare così solitamente come qualcosa di cui godere durante il fine settimana (quando se ne ha la possibilità): bella, ma di certo non al primo posto nelle nostre preoccupazioni quotidiane. La costruzione e la manu-

³ <http://www.maweb.org>.

⁴ Con il termine ecosistema (coniato nel 1935 da Arthur George Tansley) si è soliti indicare una porzione di natura dinamica e dinamicamente connessa ad altre parti di biosfera. Parlare di ecosistemi (al plurale), equivale dunque, nella pratica, a parlare di natura. Un ecosistema è, infatti, un sistema naturale aperto sempre interconnesso con altri sistemi aperti (altri ecosistemi), costituito da un insieme di esseri viventi (componente biotica, detta biocenosi), dal determinato ambiente fisico-chimico in cui essi si trovano (componente abiotica, detta geotopo) e dalle relazioni reciproche che intercorrono sia tra organismi che tra organismi e ambiente. Queste reti di reti di relazioni tendono, nel tempo, a mantenere uno stato di omeostasi (dato da un continuo scambio di materia ed energia), che favorisce il mantenimento dell'equilibrio dinamico indispensabile a mantenere vitale il sistema natura. Cfr. E.P. Odum, G.W. Barrett, *Fondamenti di ecologia*, a cura di L. Rossi, trad. it. di A. Basse, Padova, Piccin, 2006.

tenzione di parchi e riserve sono interventi spesso considerati utili soltanto a tutelare il 'bello di natura' o a mantenere 'pulito il nostro giardino'. Un qualcosa, insomma, che ha poco a che fare con il benessere della gente locale. Per il MA queste sono però soltanto illusioni pericolose che ignorano i vasti benefici della natura per la vita umana e non umana: possiamo, infatti, anche esserci allontanati dalla natura, ma non possiamo fare a meno di affidarci completamente ai servizi che siamo in grado di ricavarne.

Il progetto ha analizzato ventiquattro servizi (altri sono stati identificati ma le informazioni raccolte non sono state sufficienti a dare un giudizio sensato sul loro *status*), suddivisibili in quattro macrogruppi. I servizi di *sostegno* (ciclo dei nutrienti, formazione del suolo, ecc.) sono indispensabili al corretto funzionamento di tutti gli altri, e sono a loro volta dipendenti dalla *biodiversità* (variabilità biologica di geni, specie e *habitat*) presente sulla Terra. Insieme a questi e subordinati a questi si possono identificare altri tre gruppi di servizi: quelli di *approvvigionamento* (di cibo, di acqua potabile, di legna, ecc.), di *regolazione* (del clima, dei flussi, delle malattie, ecc.) e *culturali* (estetici, spirituali, educativi, ricreativi, ecc.). Non è difficile comprendere che, in pratica, tutti i nostri bisogni primari (cibo, sicurezza, salute, ecc.) e gran parte di quelli secondari (relazioni sociali, coesione, ricreazione, ecc.) sono più o meno *direttamente* e più o meno *fortemente* connessi a questi quattro (più uno, se si considera la biodiversità) servizi ecosistemici. Non è dunque soltanto il nostro benessere a dipendere dalla 'buona salute' degli ecosistemi: persino la nostra stessa libertà di scelta e di azione, seppure fortemente mediata dalle diverse circostanze socioeconomiche, può essere fatta risalire alla natura. In sintesi, da quell'equilibrio dinamico che caratterizza le relazioni ecosistemiche l'essere umano dipende non soltanto per quanto riguarda i nutrienti e l'energia in generale: la nostra libertà non può esistere senza la presenza di una serie di altri elementi di 'benessere umano' riconducibili al 'benessere della natura'.

Solo quattro dei ventiquattro servizi individuati dal MA sono risultati in ascesa, mentre quindici sono in evidente declino. Altri cinque sono risultati in uno stato complessivamente stabile, anche se in difficoltà in alcune parti del mondo. Purtroppo, però, uno dei servizi in miglioramento (il sequestro del carbonio dall'atmosfera) riflette la necessità della natura di affrontare gli effetti dell'azione antropica, mentre gli altri tre (le coltivazioni, il bestiame e l'acquacoltura) riflettono semplicemente gli sforzi compiuti in tutto il mondo per aumentare l'approvvigionamento e la produzione alimentare per fare fronte all'aumento della popolazione complessiva. Anche se non è facile rendersi conto delle proprie responsabilità, perché i 'fatti' cui fanno riferimento le nostre azioni quotidiane connesse al problema ambientale

sono spesso *lontani* nello spazio e/o nel tempo, in tutti i servizi analizzati sono sempre evidenti gli effetti (alle volte inimmaginabili) dell'attività di origine antropica. Le ripercussioni di questo quadro sono bene espresse dalle parole dello scrittore Jonathan Schell:

Il potere della specie umana è aumentato a tal punto da spostare in modo decisivo e multiforme l'equilibrio delle forze tra l'uomo e la Terra. La natura – un tempo signora severa e temuta – ora ci si è sottomessa; anzi ha bisogno di essere protetta dallo strapotere dell'uomo. Ma poiché l'uomo, a prescindere dai culmini intellettuali e pratici che può raggiungere, rimane pur sempre inserito nella natura, l'equilibrio si è spostato non solo a sfavore della natura, ma anche suo; e la minaccia dell'uomo che grava sulla Terra riguarda anche l'uomo stesso.⁵

Le conseguenze delle nostre azioni non *sostenibili* si avvicinano, però, sempre più e sono, di conseguenza, anche sempre più presenti all'interno dei *mass media*. Parlare, in senso largo, di 'crisi ambientale', volendo comprendere una serie di fenomeni *tra cui* i cambiamenti climatici, è però forse ancora riduttivo. Considerando il significato che il senso comune attribuisce al termine 'ambiente' (qualcosa di distaccato dall'umano, un semplice *sfondo* della nostra vita), sarebbe probabilmente più corretto distinguere tre volti di un'unica grande 'crisi naturale'. Uno è, per l'appunto, la 'crisi ambientale': una crisi dei paesaggi e delle risorse naturali, che interessa i servizi di approvvigionamento e culturali. Il secondo è la 'crisi ecologica', che interessa anche i servizi regolativi del complesso vitale offerti dal 'sistema natura'. Il terzo è la 'crisi vitale' dei servizi di sostegno della vita e della biodiversità che, di fatto, si ripercuote non soltanto sugli esseri umani, ma su tutto il vivente. Queste tre crisi si riflettono, dunque, su tutte le forme di vita e su tutti gli ecosistemi e noi siamo senz'altro tra i principali 'attori protagonisti' di questo dramma. Persino parlare di 'crisi' potrebbe però essere scorretto, se non si fanno alcune importanti precisazioni. Il termine può, infatti, essere utilizzato impropriamente o propagandisticamente per veicolare un certo senso di implicita *transitorietà* dell'attuale grave situazione di compromissione ambientale, ecologica e vitale. La parola 'crisi' però, è bene ricordarlo, deriva dal greco *krisis*, e indica principalmente un momento di *rottura e separazione*, e quindi di *cambiamento*, rispetto a una situazione precedente. È quest'ultimo il significato che è più opportuno attribuire al concetto: ciò che si vuole trasmettere, infatti, è soprattutto la necessità di reinventare il nostro rapporto con la natura imparando a convivere con una

⁵ J. Schell, *Il destino della Terra*, a cura e trad. it. di M. Poggi, Milano, Mondadori, 1982, p. 154.

realtà che, ben lungi dall'essere transitoria come lo sono le stagioni, è stata resa permanente in larga misura a causa dell'azione umana⁶.

Volendo riassumere, senza entrare eccessivamente nel dettaglio, i messaggi principali del *Millennium Ecosystem Assessment*, è possibile identificare nove punti che, posti in sequenza, conducono, infatti, a un'unica soluzione: è necessario mutare il nostro modo di *pensare* e di *agire*, imparando a percepire in modo radicalmente diverso la nostra interdipendenza con il sistema vitale e naturale e conferendo a esso nuovi tipi di *valori*.

1. Tutti dipendono dai servizi che la natura e gli ecosistemi forniscono per garantire le condizioni per una vita decente, sana e sicura.
2. Negli ultimi decenni gli esseri umani hanno modificato gli ecosistemi per soddisfare le crescenti richieste di cibo, acqua, legname, fibre ed energia con una velocità e una forza senza precedenti nella storia umana.
3. Questi cambiamenti hanno contribuito a migliorare la vita di miliardi di persone, ma hanno allo stesso tempo comportato anche, da un lato, l'aumento del livello di povertà di alcuni settori della popolazione e, dall'altro, un irrimediabile danneggiamento degli ecosistemi e un'irreversibile perdita di biodiversità sul pianeta (il tasso di estinzione delle specie è dalle 100 alle 1.000 volte superiore a quello naturale).
4. Questi ultimi fattori hanno indebolito la capacità della natura di fornire servizi chiave al benessere del pianeta e della vita umana, come la depurazione di aria e acqua, la protezione dalle catastrofi e la fornitura di medicinali e hanno aumentato il rischio di cambiamenti climatici 'non lineari', e quindi imprevedibili (il 60% dei servizi ecosistemici del pianeta sono stati profondamente danneggiati).
5. La perdita dei servizi derivati dagli ecosistemi è un ostacolo significativo sia per il nostro benessere sia per il conseguimento degli Obiettivi di Sviluppo del Millennio, volti a ridurre la povertà, la fame e le malattie.
6. Il processo di degradazione degli ecosistemi, e la conseguente diminuzione della loro capacità di fornire servizi utili alla vita sul pianeta, potrebbe crescere significativamente durante i prossimi cinquant'anni fino a collassare improvvisamente (il processo di peggioramento è esponenziale e rapido, non graduale e lento).
7. La tecnologia e la conoscenza a oggi in nostro possesso sono già in grado di ridurre notevolmente l'impatto dell'essere umano sugli ecosistemi e, allo stesso tempo, di rispondere alle crescenti necessità di cibo e altri servizi.
8. Una migliore protezione della natura richiede tuttavia sforzi coordinati tra tutte le sezioni dei governi, delle imprese e delle istituzioni internazionali, e dipende dalle scelte, politiche e non, inerenti gli investimenti, il commercio, i sussidi, la tassazione e la regolamentazione.

⁶ Per approfondire si consulti M. Andreozzi, «L'uomo, la sua responsabilità, il suo impegno», in M. Migliavacca, L. Rigamonti (a cura di), *Cambiamenti Climatici, Un approccio interdisciplinare per un Pianeta in trasformazione*, Milano, Il Mulino, 2010, pp. 113-168.

9. Serve, però, anzitutto un mutamento del nostro modo di *percepire* la vita e la natura, perché un tale cambiamento è impossibile da realizzare se i servizi ecosistemici non cessano di essere percepiti come gratuiti e senza limiti, e se non viene preso in considerazione il loro pieno *valore*.

Da un lato, dunque, l'obiettivo è portare l'essere umano a guardare *al* mondo percependosi sempre più *nel* mondo, mentre dall'altro lo scopo è portare l'essere umano ad allargare il proprio 'cerchio' della considerazione morale sia *orizzontalmente*, verso altre forme di vita (animali e vegetali), sia *temporalmente*, verso le generazioni a venire. Nel primo caso, l'esigenza di un radicamento teoretico-cognitivo dell'essere umano in natura sembra essere direttamente connessa a quella di sviluppare un modo di pensare olistico e complesso, che tenga conto delle connessioni ecologiche della natura e studi la realtà in modo interdisciplinare e transdisciplinare, proprio come affermato da Fritjof Capra in *L'universo come dimora*⁷. Nel secondo, invece, l'esigenza di un allargamento etico-emotivo della comunità morale sembra essere connessa a quella di sviluppare una sempre maggiore consapevolezza biosferica che ci permetta di sentirci anche emotivamente vicini alle esigenze del vivente, proprio come sostenuto da Jeremy Rifkin in *La civiltà dell'empatia*⁸.

9.2. UN PARADIGMA ECOLOGICO

Partendo dall'assunto che «un nuovo pensiero non è necessariamente superiore per il fatto di essere nuovo, ma non è neppure necessariamente inferiore al vecchio»⁹, il libro *L'universo come dimora* offre un quadro per un nuovo modo di intendere l'essere umano, la natura e Dio – mentre Fritjof Capra propone una lista delle caratteristiche del nuovo pensiero neopradigmatico della scienza, David Steindl-Rast e Thomas Matus propongono un elenco analogo per il nuovo pensiero neopradigmatico della teologia¹⁰.

Il termine paradigma trae origine dal contesto scientifico e il concetto da esso espresso non è forse pienamente comprensibile, in tutti i suoi ri-

⁷ F. Capra, D. Steindl-Rast, T. Matus, *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità*, Milano, Feltrinelli, 1993.

⁸ J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, a cura e trad. it. di P. Canton, Milano, Mondadori, 2010.

⁹ Cfr. Capra, Steindl-Rast, Matus, *L'universo come dimora* cit., p. 7.

¹⁰ Per approfondire si consulti M. Andreozzi, E. Carrara, M. Mombelli, «La sfida educativa», in C. Baroncelli (a cura di), *Verso un'educazione planetaria. Per un futuro sostenibile*, Brescia, La Scuola, 2012, pp. 21-58.

svolti, senza tornare alle riflessioni del suo coniatore, il filosofo della scienza Thomas Kuhn. Nonostante fino a non molto tempo fa si pensasse che la scienza rappresentasse un continuo accumulo di conoscenze in grado di portare a teorie sempre più globali e precise, nel 1962 Kuhn introdusse le idee innovative di *paradigma* e di *mutamento di paradigma*¹¹. Secondo Kuhn un paradigma è una costellazione di punti di arrivo provvisori, che comprendono concetti, valori (quali, per esempio, dominio e controllo) e tecniche, condivisa da una comunità scientifica e da essa usata per dare legittimità a problemi, soluzioni e teorie. Il paradigma consente sì di vivere periodi di costante accumulo di conoscenze, definiti di «scienza normale», ma a questi seguono sempre anche dei periodi di rivoluzione scientifica in cui il paradigma cambia. Durante i periodi «scienza normale» il paradigma rimane implicito e difficilissimo da delineare; soltanto nei periodi in cui il paradigma cambia se ne vedono i limiti: anzi, se cambia è proprio a causa di quei limiti. Kuhn parla infatti anche di un *periodo preparadigmatico*, caratterizzato dall'affacciarsi di diverse vedute in concorrenza: una di esse diventerà il nuovo paradigma dominante, adottato dalla comunità scientifica.

A sua volta il paradigma scientifico, spiega Capra, è strettamente connesso a quello che è definibile *paradigma sociale*, «una costellazione di concetti, valori, percezioni e pratiche, condivisa da una comunità, che forma una particolare visione della realtà, visione che rappresenta la base del modo in cui quella comunità si organizza»¹². Oggi, continua l'autore, il paradigma sociale sembra avere raggiunto i propri limiti, «rappresentati dalla minaccia della guerra nucleare, dalla devastazione dell'ambiente naturale, dalla persistenza della povertà sul pianeta: tutti problemi gravissimi che il vecchio paradigma non sa più risolvere»¹³. Ciononostante l'attuale paradigma, ad appannaggio dei gruppi industriali, dei *mass media* da essi posseduti, dal governo e degli apparati burocratico-militari, ostacola, o quantomeno rallenta, il mutamento di paradigma che è comunque già in atto.

Il vecchio paradigma di pensiero può essere chiamato *cartesiano*, *newtoniano* o *baconiano* e ha, secondo gli autori, due radici principali: la scienza meccanicistica del XVII secolo, sviluppata soprattutto da Galileo, Descartes, Newton e Bacon, e il sistema patriarcale di valori che deriva da atteggiamenti, modelli di comportamento e convinzioni patriarcali molto più antichi¹⁴. Il nuovo paradigma di pensiero di cui Capra si fa portavoce

¹¹ Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura e trad. it. di A. Carugo, Torino, Einaudi, 2007.

¹² Capra, Steindl-Rast, Matus, *L'universo come dimora* cit., p. 47.

¹³ Ivi, p. 48.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 79 e 83.

è invece definibile *olistico* o *sistemico*, in quanto pone l'accento più sull'intero che sulle parti, o, meglio ancora, *ecologico*, in quanto riconosce anche come questo intero sia inserito in entità globali più ampie (aspetto fondamentale sia per lo studio dei sistemi viventi che di quelli non viventi): la visione ecologica considera la totalità e la inserisce in totalità più ampie, fino a giungere al sistema Terra. Il fisico austriaco precisa che «la teoria dei sistemi è la formulazione scientifica della visione ecologica del mondo»¹⁵. Avvalendosi della teoria dei sistemi dell'autorganizzazione per valutare i sistemi viventi ci si rende subito conto che tutto ciò che è vivente, essendo inserito in sistemi più ampi, ha una *duplice natura*. Un sistema vivente è, infatti, una totalità integrata dotata di una sua individualità. Esso, da una parte, ha la tendenza a imporsi e a preservare tale individualità, ma dall'altra, in quanto parte di una totalità superiore, ha anche bisogno di integrarsi in questa totalità più ampia: il raggiungimento di un *equilibrio dinamico* tra queste due tendenze contrapposte è per Capra indispensabile per la sua salute, sia fisica sia mentale¹⁶.

È convinzione degli autori che il nuovo paradigma ecologico mostri, in questo senso, uno *spostamento di accento dall'auto-asserzione all'integrazione*, che non testimonia dunque soltanto l'abbandono dei criteri della scienza meccanicistica del XVII secolo, ma anche del sistema patriarcale di valori (spesso associato, infatti, ai modi di pensare e ai valori auto-assertivi)¹⁷. Tale spostamento di accento riguarda, inoltre, sia il *pensiero* che i *valori*. Per quanto riguarda il *pensiero* la transizione è avvenuta dal razionale (o per meglio dire discorsivo o proposizionale), analitico e lineare all'intuitivo (poetico o metaforico, ma non per questo irrazionale), olistico, sintetico e non lineare; mentre per quanto riguarda i *valori* la transizione è avvenuta da concetti quali quantità, competizione, espansione, dominio ad altri quali qualità, cooperazione, conservazione e consociazione. L'urgenza contemporanea, secondo Capra, è quella di abbracciare il paradigma ecologico procedendo verso una rivoluzione radicale della cultura e della civiltà occidentale che comprenda, quali aspetti imprescindibili, una nuova visione dell'essere umano, della natura e di Dio maturata essenzialmente tramite un rinnovato modo di pensare e, quindi, di produrre e diffondere la conoscenza.

I criteri essenziali del pensiero neoparadigmatico della scienza – da ritenersi validi per tutte le scienze (naturali, umane o sociali) – sono, spiega Capra, essenzialmente cinque: i primi due si riferiscono alla visione della natura, mentre gli altri tre all'epistemologia.

¹⁵ Ivi, p. 82.

¹⁶ Cfr. ivi, p. 84.

¹⁷ Cfr. ivi, pp. 83-87.

Un primo criterio è quello della cosiddetta *transizione dalla parte al tutto*¹⁸. Nel vecchio paradigma si riteneva che in un sistema complesso la dinamica dell'intero si potesse dedurre dalle proprietà delle singole parti, ma nel nuovo paradigma il rapporto tra le parti e il tutto è invertito: le parti vengono intese come configurazioni in una rete inseparabile di relazioni (quindi non come esistenti in sé), le cui proprietà possono essere comprese solo alla luce della dinamica dell'intero. Secondo Capra, ogni volta che, per esigenze didattiche, si delinea una parte separandola dalle sue connessioni con la totalità si fa un errore perché le cose in sé non hanno proprietà intrinseche: tutte le proprietà scaturiscono da relazioni tra parti mai isolate. In questa prospettiva Dio può essere inteso come il processo che organizza la struttura esistente, e quindi come lo stesso processo cosmico di autorganizzazione¹⁹, mentre l'essere umano non è altro che una parte della natura. L'essere umano, seppure dotato di autocoscienza e linguaggio (da cui le idee degli oggetti, i concetti, i simboli e la cultura)²⁰, non può essere infatti in nessun caso reputato superiore o più complesso delle altre parti della natura, anzi: per Capra, a differenza delle altre forme di vita, in grado di fornire sempre una risposta adeguata all'ambiente, autocoscienza e linguaggio gli hanno permesso di avere una coscienza finalizzata, la quale si rivela spesso inadeguata nel fornire risposte alla natura, portando alla distruzione dell'ambiente e, quindi, della vita²¹.

Un secondo criterio comporta invece lo spostamento di attenzione *dalla struttura al processo*. Nel vecchio paradigma si presumeva l'esistenza di

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 92-94.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 113-115.

²⁰ «Maturana dice che la coscienza nasce con il linguaggio. Il precursore è la comunicazione. Lui definisce la comunicazione non come la trasmissione di un messaggio su una realtà esterna ma piuttosto come il coordinamento del comportamento tramite una continua muta interazione. Non è ancora linguaggio: è una sorta di proto linguaggio. Il linguaggio nasce quando si ha comunicazione sulla comunicazione. Un esempio: quando al mattino mi alzo, dice Maturana, e il mio gatto viene in cucina e miagola, e io vado al frigorifero e gli do un po' di latte, questa è comunicazione. Se una mattina non c'è latte e il mio gatto fosse capace di dire: 'Ehi, che succede? Sono tre volte che miagolo. Dov'è il latte?', questo sarebbe linguaggio. Sarebbe comunicazione sulla comunicazione. Il gatto, si sa, non è in grado di farlo. Da questo Maturana passa all'analisi del linguaggio. Questa comunicazione sulla comunicazione presuppone una struttura di contrasegni che Bateson chiama tipi logici. Tale struttura comporta l'autoreferenza, la referenza a se stessi. E comporta anche il concetto di oggetti, concetti, simboli e così via. L'intero regno dell'autoconsapevolezza e della coscienza è essenzialmente un fenomeno sociale, perché nasce attraverso il linguaggio che opera in un sistema sociale. Non solo non possiamo indenterete la coscienza per mezzo della fisica e della chimica: non possiamo neppure comprenderla con la biologia o la psicologia se ci limitiamo a un singolo organismo. Puoi capire la coscienza solo quando ti trasferisci nell'ambito sociale». *Ivi*, pp. 136-137.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 94-106.

strutture fondamentali, e quindi di forze e meccanismi attraverso i quali esse interagivano, dando così vita ai processi, ma nel nuovo paradigma ogni struttura è vista come la manifestazione di un processo soggiacente a una rete di relazioni intrinsecamente dinamica²². Capra propone come esempio l'esperienza del guardare un albero:

Nel vecchio paradigma direi che l'albero è fatto di determinate strutture fondamentali – tronco, rami, foglie, radici – e descriverei questi elementi come meglio mi fosse possibile. In un secondo momento direi anche che essi interagiscono, e poi descriverei questi processi di interazione, ma al primo posto vengono le strutture. Nel nuovo paradigma direi che l'albero è un fenomeno che connette il Cielo e la Terra. Lo fa attraverso il processo della fotosintesi, che si svolge nelle foglie. Per ottenere la massima efficacia le foglie sono distribuite sul ramo secondo una certa disposizione, in modo tale che siano tutte rivolte verso il Sole. Hanno bisogno di essere nutrite, ed è per questo che occorrono un tronco e delle radici. C'è il nutrimento che viene dalla Terra e il nutrimento che viene dal Sole, e i due si mescolano nell'albero. I processi implicati sono numerosissimi, e quei processi creano determinate strutture, e questo è quello che vediamo quando guardiamo l'albero.²³

In questa prospettiva non esiste finalit , se non rapportata al ruolo del singolo all'interno della totalit , ma solo la deriva filogenetica e ontogenetica: una continua creativit  mentale e co-evoluzione di vita e ambiente, nel loro influenzarsi reciprocamente. In analogia con la teoria dell'autorganizzazione, si possono inoltre identificare gli elementi del legame triadico tra modello, struttura e processo, rispettivamente: nella totalit  dei rapporti che definiscono le caratteristiche essenziali del sistema (nella scienza un modello astratto, in teologia il Padre); nella realizzazione fisica di questo modello (nella scienza lo stesso modello pu  concretizzarsi in diverse strutture, in teologia si incarna nel Figlio); e nel continuo realizzarsi dinamico del modello di autorganizzazione in una specifica struttura (nella scienza, come sostiene Bateson,   sempre un processo mentale, mentre in teologia   lo Spirito Santo).

Il terzo criterio   quello che richiede il passaggio *dalla scienza oggettiva a una scienza epistemica*²⁴. Nel vecchio paradigma le descrizioni scientifiche erano ritenute oggettive e indipendenti dall'osservatore e dal processo umano di conoscenza, ma nel nuovo paradigma si ritiene che l'epistemologia (la comprensione del processo e dei metodi della conoscenza) vada inclusa esplicitamente nella descrizione dei fenomeni naturali: ogni scienziato dovrebbe riporre non soltanto il proprio «S  ristretto» in ogni teo-

²² Cfr. *ivi*, pp. 125-130.

²³ *Ivi*, p. 140.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 132-134 e 139.

ria scientifica, ma anche il proprio «Sé autentico», inteso come senso di appartenenza al tutto. L'idea di fondo è che il mondo si crei nel processo stesso della conoscenza che ordina l'esperienza, perché la realtà è un tutto diverso dalla somma delle singole strutture che identifichiamo, separiamo e creiamo soggettivamente o intersoggettivamente grazie al linguaggio.

Il quarto criterio richiede di metaforizzare la conoscenza non più come un *edificio*, ma come una *rete*. Nel vecchio paradigma la conoscenza era metaforizzata tramite la figura di un edificio da costruire tramite mattoni su fondamenta stabili, ma nel nuovo paradigma la conoscenza è metaforizzata tramite una rete priva di gerarchie e di fondamenta²⁵: «quando percepiamo la realtà come una rete di rapporti, anche le nostre descrizioni formano una rete interconnessa che rappresenta i fenomeni osservati»²⁶. Il quinto e ultimo criterio del pensiero neopradigmatico comporta invece la transizione dalla verità della *veritas*, il termine latino che indica una perfetta corrispondenza tra concetto e realtà, alle descrizioni approssimate dell'*aletheia*, il vocabolo greco che rappresenta una verità che è necessario disvelare continuamente. Nel vecchio paradigma si aveva la convinzione che la conoscenza scientifica potesse pervenire a certezze assolute e definitive, ma nel nuovo paradigma si riconosce che tutti i concetti, le teorie e le scoperte hanno carattere limitato e approssimato in quanto fanno riferimento a fenomeni inseriti all'interno di una rete interconnessa della quale si possono prendere in considerazione solo alcune connessioni, forse sempre di più, ma mai tutte. La scienza non potrà mai offrire una comprensione completa e definitiva della realtà: può solo cercare di migliorare continuamente, grazie all'elaborazione di teorie sempre più ampie, precise e potenti sotto l'aspetto previsionale²⁷. Gli scienziati, dunque, non si occupano della verità (nel senso della corrispondenza esatta tra la descrizione e i fenomeni descritti), ma di limitate e approssimate descrizioni della realtà²⁸.

Qualsiasi campo scientifico che abbia rilevanza sociale – come la medicina, l'economia, la psicologia, la biologia – è secondo gli autori oggi necessario per risolvere i gravi problemi della società, e solo un nuovo paradigma come quello ecologico può davvero aiutare in questo compito: le implicazioni politiche e sociali del pensiero neoparadigmatico hanno dunque, in ciò, una enorme importanza²⁹. È su questo fronte che il pensiero di Capra apre la strada alla riflessione sull'importanza di una riforma dei metodi non

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 143.

²⁶ *Ivi*, p. 14.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 162-166.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 14-15 e 155.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 173-179.

solo di produzione del sapere, ma anche di insegnamento della conoscenza. Negli ultimi decenni si è fatta strada una nuova concezione olistica della vita, spiega Capra in *Ecoalfabeto*³⁰. L'idea centrale è che esista una configurazione basilare comune a tutti i sistemi viventi, siano essi organismi, ecosistemi o sistemi sociali: questa configurazione di base è quella della rete. Una delle caratteristiche essenziali di queste reti è che si fondano su cicli energetici in costante divenire. Ogni volta che vediamo vita vediamo reti e ogni volta che abbiamo di fronte delle reti viventi, assistiamo a dei cicli di flussi di energia. La concezione della vita in termini di reti, flussi e cicli è relativamente nuova per la nostra cultura, ma è parte fondamentale di antiche tradizioni spirituali. Purtroppo, però, abbiamo perso gran parte di questa saggezza durante il recente e ancora breve periodo dell'era industriale.

Oggi ci si presenta la grande sfida di creare comunità ecologicamente sostenibili: ambienti sociali, culturali e fisici in cui sia possibile soddisfare i nostri bisogni e le nostre aspirazioni senza ridurre le possibilità di sopravvivenza per le generazioni future. Per raggiungere questo obiettivo, secondo Capra, possiamo imparare lezioni preziose dallo studio degli ecosistemi, che sono intrinsecamente delle comunità sostenibili formate da piante, animali e microrganismi. A partire dalla sua introduzione nel linguaggio comune, avvenuta negli anni '80, il concetto di sostenibilità è stato spesso banalizzato e frainteso, in quanto è stato utilizzato al di fuori del contesto ecologico che gli attribuisce il suo corretto significato. Ciò che viene sostenuto in una comunità sostenibile non è la crescita economica o lo sviluppo, ma l'intera rete della vita da cui dipende la nostra sopravvivenza a lungo termine. In altre parole, una comunità sostenibile è progettata in modo tale che le sue modalità di vita, commercio ed economia, così come le sue strutture fisiche e le sue tecnologie non interferiscano con la capacità innata della natura di sostenere la vita. Il primo passo in questa direzione è allora proprio quello di comprendere i principi organizzativi che gli ecosistemi hanno sviluppato per reggere la rete della vita. Questa comprensione è ciò che Capra definisce formazione ecologica (*ecological literacy*).

Avere una formazione ecologica significa comprendere simili principi ecologici fondamentali e riuscire a incorporarli nella vita quotidiana delle comunità umane. La prima cosa di cui ci si accorge osservando un ecosistema è che non si tratta soltanto di una raccolta di specie ma di una *comunità*: i suoi membri dipendono tutti l'uno dall'altro. Sono tutti connessi tra loro in un'ampia rete di relazioni. Una rete della vita, per l'appunto. Capire gli ecosistemi, per Capra, ci porta a comprendere le relazioni: un

³⁰ Cfr. F. Capra, *Ecoalfabeto*, a cura e trad. it. di S. Franceschetti, Roma, Stampa Alternativa, 2009.

aspetto determinante di un pensiero profondamente ecologico, perché implica spostare il fulcro dell'attenzione dagli oggetti alle relazioni. Una comunità vitale è consapevole delle relazioni multiple tra i suoi membri e tra questi e l'ambiente di sopravvivenza. Sostenere una simile comunità significa primariamente sostenerne le relazioni. Nei prossimi secoli la sopravvivenza dell'umanità dipenderà dalla nostra capacità di comprendere i principi dell'ecologia e di vivere socialmente ed economicamente in base a essi. Questa è un'impresa che trascende tutte le nostre differenze di razza, cultura o classe. La Terra è una dimora comune, e creare un mondo sostenibile per i nostri figli, le altre forme di vita e le generazioni future deve divenire il nostro obiettivo comune. Un obiettivo che è però impossibile perseguire senza adottare un nuovo paradigma di pensiero.

9.3. UNA COSCIENZA BIOSFERICA

Per Rifkin, gli svariati problemi globali del mondo contemporaneo rappresentano l'inizio della fine della grande età industriale dei combustibili fossili e con essa dell'umanità, così per come la conosciamo. La principale causa di questi problemi risiede nel fatto che i dirigenti del nostro governo e le imprese si affidano ancora alle idee sulla natura umana e sul percorso storico umano che hanno iniziato a diffondersi nel 1700. Nonostante queste idee siano completamente inadatte per il mondo del XXI secolo, esse vengono tutt'oggi considerate quali presupposti fondamentali posti alla base delle istituzioni governative, economiche ed educative delle società occidentali. In *La civiltà dell'empatia*, l'autore presenta «una nuova interpretazione della storia della civiltà alla luce dell'evoluzione empatica della razza umana e della sua profonda influenza sullo sviluppo e, probabilmente, sul futuro della nostra specie»³¹. Secondo Rifkin al centro della storia umana esiste una paradossale relazione fra empatia ed entropia e la risoluzione di questo paradosso, da attuarsi mediante un radicale ripensamento degli attuali modelli economici, filosofici e sociali, rappresenta il banco di prova definitivo della capacità della specie umana di sopravvivere e prosperare in futuro sulla Terra³².

A partire dal Novecento, e soprattutto tra il 2000 e il 2010, ci sono stati molti interessanti progressi in campi quali la biologia evoluzionistica, le neuroscienze cognitive, la psicologia dello sviluppo infantile e molti al-

³¹ Cfr. Rifkin, *La civiltà dell'empatia* cit., p. 3.

³² Cfr. *ivi*, p. 4.

tri settori che secondo Rifkin comportano la necessità di rivalutare le idee attualmente ancora diffuse sulla natura umana, sul rapporto con il mondo naturale e sul percorso storico umano. Oggi, infatti, «una nuova generazione di psicologi, biologi dello sviluppo, scienziati della cognizione e ricercatori pediatrici sta studiando in modo sempre più approfondito il complesso percorso dello sviluppo umano, sottolineando il ruolo fondamentale che l'espressione dell'empatia svolge nel creare esseri umani pienamente formati»³³. Le scoperte più rilevanti, in questo senso, affermano infatti che l'empatia è integrata alla nostra struttura biologica (ciò che porta i neonati a riconoscere il pianto di altri neonati e a venire indotti a piangere a loro volta è una sorta di disagio empatico rudimentale innato) in quanto è strettamente connessa alla capacità di relazionarsi con l'altro da sé, che è a sua volta di fondamentale importanza per lo sviluppo del sé, e quindi della coscienza umana: è nel riconoscimento del sé e nella distinzione di questo dall'altro da sé, raggiunti tramite il « porsi in relazione », che si supera il binomia natura-cultura e si raggiunge l'empatia matura, quale fenomeno culturale³⁴.

Se la predisposizione all'empatia è integrata nella struttura biologica umana, così come in quella di molti mammiferi, allora, spiega Rifkin, il fenomeno dell'empatia deve essere riconsiderato quale fenomeno vecchio quanto la specie stessa, e può essere perciò rintracciato non soltanto nel nostro passato ancestrale e nel nostro legame con i nostri antenati mammiferi, ma anche nella stessa storia dell'essere umano. Eppure gli storici hanno sempre dato poco spazio all'empatia quale forza determinante nello svolgimento delle vicende umane: «in genere scrivono di conflitti sociali e guerre, di grandi eroi e terribili malfattori, di progresso tecnologico e di esercizio di potere, di ingiustizia economica e di tensioni sociali [...] raramente li sentiamo parlare dell'altra faccia dell'esperienza umana [...] che rivela la nostra profonda natura sociale, l'evoluzione e l'estensione degli affetti e l'impatto di tutto ciò sulla cultura e sulla società»³⁵. In realtà, però, «è la straordinaria evoluzione della coscienza empatica a costruire il sottotesto essenziale della storia dell'uomo, anche se gli storici hanno mancato di dedicarle la dovuta attenzione»³⁶.

Gli sviluppi della psicologia e delle scienze cognitive hanno gettato però le basi per un'interpretazione completamente nuova della coscienza umana, che indica nelle emozioni un ruolo centrale per la razionalità e per

³³ Cfr. *ivi*, p. 98.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 10-11.

³⁵ *Ivi*, p. 11.

³⁶ *Ivi*, p. 12.

l'essenza stessa del nostro essere animali sociali, capaci di costruire civiltà. Una nuova generazione di studiosi si è inserita nel dibattito, elaborando un nuovo approccio, corporeo, alla comprensione della natura umana, che sta riscrivendo la storia dell'essere umano e gettando le basi per una nascente era dell'empatia. Un secondo filo conduttore che unisce il lavoro di discipline diverse è la convinzione che ciascuno di noi esista «in relazione all'altro», cosicché il «penso, dunque sono» cartesiano si è oggi trasformato in un più idoneo «partecipo, dunque sono» che colloca l'empatia al centro della storia dell'essere umano (dallo sviluppo del linguaggio alla costruzione di civiltà): un posto che ha sempre avuto, ma che la società non le ha mai riconosciuto³⁷. La teoria dell'esperienza incarnata sostiene che il nostro livello di partecipazione definisce il nostro livello di comprensione della realtà, portando la nostra esperienza a divenire sempre più globale, cosmopolita, biosferica e universale. Niente è più importante, in questa congiuntura storica della nostra specie, che avviare un significativo dibattito culturale sul ruolo dell'empatia nello sviluppo e nella conduzione delle vicende umane. Un tale dibattito non è più un esercizio capzioso ma, invece, una questione di vita o di morte per la nostra stessa specie.

Oggi, in quella che sta rapidamente diventando una civiltà interconnessa a livello globale, la coscienza empatica sta appena cominciando a estendersi alle plaghe più remote della biosfera e a tutte le creature viventi. Sfortunatamente, ciò avviene proprio nel momento storico in cui, al fine di mantenere una civiltà urbana complessa e interdipendente, le stesse strutture economiche che permettono di connetterci stanno assorbendo molto rapidamente quel che rimane delle risorse della terra e, al tempo stesso, stanno distruggendo la biosfera.³⁸

Rifkin fa principalmente riferimento al fatto che nonostante i quasi 7 miliardi di individui che attualmente abitano il pianeta Terra rappresentino circa l'1% del totale della biomassa costituita dagli organismi consumatori presenti sul pianeta, con la nostra complessa infrastruttura sociale ed economica globale, consumiamo circa il 24% della produzione primaria netta della Terra, cioè la quantità di energia solare convertita in biomassa attraverso la fotosintesi, precisa l'autore.

Stiamo dunque rapidamente giungendo a ottenere una coscienza della biosfera in un mondo a rischio di estinzione, ma affinché tale consapevolezza biosferica possa rivelarsi utile a risolvere la situazione prima che sia troppo tardi secondo Rifkin occorre ancora che si comprendano più a fondo i fattori che determinano i cambiamenti della coscienza umana e la con-

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 137 e 142.

³⁸ *Ivi*, p. 25.

traddizione che connota il percorso storico umano. Osservando il percorso storico umano è possibile notare che i grandi cambiamenti della coscienza si accompagnano solitamente a grandi cambiamenti nei regimi energetici (cioè nei modi in cui l'essere umano organizza i suoi rapporti con il mondo naturale e imbriglia le energie del pianeta), i quali sono a loro volta accompagnati da grandi cambiamenti nel modo in cui le persone comunicano tra loro per gestire i flussi di energia: cosicché il crescente bisogno di energia e le sempre più complesse forme di comunicazione risultano essere due fattori interconnessi, indispensabili a modificare il modo in cui il cervello umano comprende e organizza la realtà e i propri rapporti sociali³⁹. È però proprio in questo sempre crescente bisogno di energia che ha origine il grande paradosso dell'empatia. Come affermato dalla seconda legge della termodinamica, nell'universo tutto parte come forma di energia concentrata e disponibile e si trasforma nel tempo in energia dispersa e indisponibile, e l'entropia è la misura del grado in cui l'energia disponibile si trasforma e acquisisce forma indisponibile.

In pratica lo sviluppo dell'empatia è strettamente connesso allo sviluppo del sé, da cui dipende lo sviluppo di civiltà sempre più complesse e dai ruoli sempre più differenziati, il quale è a sua volta connesso a un crescente bisogno di risorse energetiche, da cui dipendono direttamente sia una maggiore complessità comunicativa delle strutture sociali, che un aumento complessivo del debito entropico umano nei confronti dell'ambiente, cosicché l'empatia si trova indirettamente connessa all'entropia in un binomio paradossale: «il tragico difetto della storia è che la nostra maggiore empatia e sensibilità crescono in proporzione diretta con il crescere del danno entropico che apportiamo al mondo che condividiamo e da cui dipendiamo per la nostra esistenza e per la perpetuazione della specie»⁴⁰.

Ripercorrere i modi in cui l'umanità ha utilizzato l'energia e la comunicazione nel corso della storia, nonché quelli in cui si sono evolute le forme della coscienza umana e si è sviluppata l'empatia, con i conseguenti effetti entropici, potrà servire a tracciare una mappa che ci dica da dove siamo venuti, ma anche, e soprattutto, a offrirci una bussola antropologica per orientarci lungo la rotta verso l'era dell'empatia.⁴¹

Nel corso del percorso storico umano Rifkin identifica diversi stadi della coscienza umana: quello *mitologico*, quello *teologico*, quello *ideologico* e quello *psicologico*, che ci ha infine permesso di iniziare ad approcciare la questione dell'empatia e di avviarcì così verso la prossima auspicabile

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 35-39 e 169.

⁴⁰ *Ivi*, p. 42.

⁴¹ *Ivi*, p. 16.

era della *coscienza biosferica*, un ampliamento dell'empatia alle altre specie viventi e al pianeta stesso⁴². Secondo l'autore nel corso del percorso storico umano i diversi stadi della coscienza umana hanno rappresentato un continuo estendersi del sistema nervoso centrale della razza umana e un conseguente ampliarsi del raggio di azione dell'empatia, aumentato proporzionalmente al grado di sicurezza individuale raggiunto, nonché all'esposizione e all'interazione con 'l'altro': dai legami di sangue e tribali della coscienza mitologica, ai legami religiosi della coscienza teologica, ai legami di connazionalità della coscienza ideologica, fino ai legami della cultura globale che si sono fatti largo nella coscienza psicologica dell'era della globalizzazione⁴³.

Con il cosmopolitismo iniziato alla fine del '900, infatti, per la prima volta nella storia, gran parte della razza umana condivide le infrastrutture politiche, economiche e sociali che coprono l'intero globo, l'urbanizzazione ha portato più di 10 milioni di persone a vivere in grandi aree urbane e le distanze tra le persone sono state accorciate dalla rete telematica di Internet, dall'istituzione dell'inglese quale lingua globale, dal turismo e dall'ondata di migranti in cerca di lavoro attualmente in atto, che ha raggiunto livelli senza precedenti: le culture, non più vincolate dalla geografia, sono diventate mobili e deterritorializzate⁴⁴. Da un lato tutto ciò ha determinato un'ondata empatica senza precedenti (gradualmente, anche donne, omosessuali e disabili sono sempre meno considerati 'altri') che, insieme al potenziamento informatico e telematico dei mezzi di comunicazione, sembra potere favorire l'avvento dell'era dell'empatia, verso il nuovo stadio della coscienza biosferica che riconosce il valore intrinseco, e non strumentale, di tutte le forme di vita e della natura, e che è attualmente promossa (anche se ancora non in modo congiunto) dal movimento animalista e dal movimento ecologista sorti nel 1970⁴⁵. Dall'altro, però, questo stesso percorso compiuto ha comportato un'ondata entropica altrettanto inaudita, che si concretizza oggi con il deterioramento ambientale, l'incremento della povertà nei Paesi sottosviluppati, il diffondersi del pericolo nucleare e batteriologico, e, soprattutto i cambiamenti climatici e il surriscaldamento globale (determinati in larga parte dalle emissioni antropiche di anidride carbonica e metano, derivate a loro volta dallo sfruttamento del carbone, del petrolio, dei gas naturali e delle specie animali e vegetali per la produzione di energia elettrica e di beni di consumo, i trasporti e l'allevamento industriale). Tutti

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 15-18, 119 e 163-165.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 410-416.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 389-410.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 410-438.

questi fenomeni, in quanto determinati dall'attività antropica dell'ultimo secolo, sono da considerarsi come il frutto diretto della seconda rivoluzione industriale giunta ormai al suo definitivo declino (raggiunto con il *peak oil* del 2008).

La domanda, dunque, è se quella minoranza di esseri umani che sta sviluppando una cultura empatica, a spese dell'impoverimento del pianeta e di una larga fetta di umanità, possa tradurre i propri valori postmaterialisti in un progetto culturale, politico ed economico in grado di indirizzarla verso un futuro più sobrio e sostenibile in tempo per evitare di precipitare nell'abisso.⁴⁶

Le necessità, secondo Rifkin, sono dunque quelle di risolvere il paradosso empatia-entropia e trovare nuove fonti di energia e nuovi mezzi di comunicazione in tempo da evitare gli effetti catastrofici che potrebbero ricadere sulle civiltà, sulla specie umana e su tutte le altre forme di vita presenti sulla Terra. Mentre la seconda rivoluzione industriale sta entrando nella sua fase terminale, si profila all'orizzonte una terza rivoluzione industriale. I grandi cambiamenti della storia, ricorda l'autore, avvengono però quando a un nuovo regime energetico si coniuga anche una nuova rivoluzione della comunicazione, che contribuisce a creare un ambiente sociale completamente nuovo: fortunatamente, ci troviamo in quest'epoca al culmine di questa convergenza. L'era dell'empatia è non è infatti caratterizzata soltanto da una rete energetica e da una rete economica, ma anche dalla rete comunicativa dei grandi spazi sociali e collaborativi del World Wide Web.

Occorre dunque riporre un'attenzione particolare su questi aspetti, perché da essi potrebbe dipendere direttamente la definitiva spinta verso la prossima civiltà dell'empatia: «ci troviamo al punto in cui possiamo pensare di realizzare una civiltà umana globale e complessa ma localmente distribuita e, facendo ciò, estendere l'abbraccio empatico diminuendo al contempo il conto entropico. Questo ci porterebbe al culmine della coscienza biosferica in un'economia climacica globale»⁴⁷. La domanda, per l'autore, dunque, è: «in questa congiuntura storica gli esseri umani cosa condividono che possa unirli in quanto specie? La risposta è ovvia, da un punto di vista biologico, ma ben lungi dall'essere riconosciuta come valida. Condividiamo una biosfera da cui, come tutte le altre forme di vita, siamo completamente dipendenti e che oggi è minacciata»⁴⁸. La biosfera costituisce l'involucro della vita, e cioè l'area della crosta terrestre occupata da trasformatrici che convertono le radiazioni cosmiche in energia terrestre.

⁴⁶ Ivi, p. 416.

⁴⁷ Ivi, p. 548.

⁴⁸ Ivi, p. 549.

Rifkin nota come il valore strumentale della natura stia inoltre lentamente cedendo il posto al suo valore intrinseco: anche le scuole (soprattutto statunitensi) ne stanno prendendo atto, infatti stanno lentamente cercando di favorire lo sviluppo empatico (tramite metodi di istruzione collaborativa e modelli non più gerarchici di organizzazione della conoscenza) e il riconoscimento delle connessioni ecologiche globali, promuovendo così la formazione dei giovani alla coscienza della biosfera⁴⁹. Ora la nuova, emergente coscienza della biosfera è accompagnata anche da «un programma scolastico avanzato, pensato per aiutare i giovani a sviluppare un senso ancora più profondo di interconnessione e responsabilità sociale al livello della loro psicologia personale»⁵⁰.

A un certo punto ci renderemo conto che condividiamo lo stesso pianeta, che siamo tutti coinvolti e che le sofferenze dei nostri vicini non sono diverse dalle nostre. Allora recriminazioni e rivendicazioni non serviranno a risolvere l'enormità della crisi. Solo un'azione concertata che stabilisca un senso collettivo di affiliazione con l'intera biosfera potrà assicurarci un futuro. Ma per questo ci servirà una coscienza biosferica. La civiltà dell'empatia è alle porte. Stiamo rapidamente estendendo il nostro abbraccio empatico all'intera umanità e a tutte le forme di vita che abitano il pianeta. Ma la nostra corsa verso una connessione empatica universale è anche una corsa contro un rullo compressore entropico in progressiva accelerazione, sotto forma di cambiamento climatico e proliferazione delle armi di distruzione di massa. Riusciremo ad acquisire una conoscenza biosferica e un'empatia globale in tempo utile per evitare il collasso planetario?⁵¹

9.4. CONCLUSIONI

Grazie alla scienza, dunque, conosciamo oggi gran parte dei servizi ecosistemici che ricaviamo dalla natura; sappiamo che la nostra attività contribuisce largamente a comprometterne il funzionamento; sappiamo quali ripercussioni tutto ciò abbia sull'intero sistema vitale di cui facciamo parte; e abbiamo anche la tecnologia e le risorse sufficienti a modificare le nostre azioni e la nostra politica. Allora perché non 'cambiare rotta'? Secondo il *Millennium Ecosystem Assessment* le direzioni da prendere per avviare un radicale cambiamento del nostro rapporto con la natura sono essenzialmente quattro.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 555-562.

⁵⁰ *Ivi*, p. 556.

⁵¹ *Ivi*, p. 570.

1. Migliorare in senso transdisciplinare e transculturale le politiche, le pianificazioni e il management, coinvolgendo e responsabilizzando direttamente anche le realtà locali.
2. Adattare anche il contesto economico internazionale alla necessità di prendere decisioni ecosistemiche importanti, inserendo i costi naturali nella valutazione dei costi economici complessivi.
3. Sviluppare e utilizzare tecnologie ecosostenibili, che aiutino l'essere umano a sentire i propri bisogni soddisfatti anche con molto meno (e molti meno costi naturali).
4. Influenzare il *modo di pensare* e le *abitudini* dell'essere umano occidentalizzato, aiutandolo a porre la natura al centro della propria visione del mondo.

Secondo questi – più che condivisibili – quattro punti, dunque, il problema non è solo scientifico o tecnologico, ma è anche, forse primariamente, un problema culturale e filosofico, che coinvolge la nostra visione del mondo. Esso interessa, infatti, in una sola parola, il paradigma di pensiero della società occidentale: un paradigma dato dalla congiunzione di una specifica prospettiva filosofica di partenza e di un determinato paradigma sociale. Non è dunque sufficiente guardare al paradigma sociale di una cultura per comprenderne il paradigma di pensiero. Anche se sono i politici a guidare le comunità e anche se gli scienziati dovrebbero essere le persone più quotate nell'indirizzare le loro scelte, la questione ambientale è, infatti, soprattutto una questione di prospettiva filosofica, che richiede dunque un costante dialogo tra scienza e filosofia: da un lato i dati scientifici ci aiutano a comprendere il mondo, ma dall'altro è la nostra prospettiva filosofica sul reale a influenzare i valori della società⁵².

I paradigmi di pensiero contengono le premesse sia esplicite che implicite delle nostre azioni, mediate dalla cultura e dalla prospettiva con cui ognuno di noi guarda al mondo. Altrove ho individuato almeno tre paradigmi di pensiero dominanti nel corso della storia delle civiltà occidentali, e ho sostenuto che a questi sono sempre direttamente riconducibili anche uno specifico paradigma sociale e una precisa visione filosofica del mondo⁵³. Nel *paradigma ierocentrico*, proprio delle civiltà primitive, il centro della prospettiva filosofica è una sacralità diffusa nell'intero mondo naturale (ciò che vivifica in modo irrazionale il sentimento di co-appartenenza dell'essere umano alla vita e della vita alla natura). Il *paradigma teocentrico* ha come centro della propria prospettiva un Dio distaccato dal mondo, il

⁵² Cfr. P. Pagano, *Filosofia ambientale*, Fidenza, Mattioli 1885, 2002, pp. 9-11.

⁵³ Per approfondire si consultino M. Andreozzi, *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*, Milano, LED, 2011, pp. 71-114 e Id. (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, Milano, LED, 2012.

quale stabilisce le leggi morali della vita, rappresenta il principio della realtà e il fine di ogni attività umana. Infine, il *paradigma antropocentrico* pone al proprio centro l'essere umano, il quale rappresenta il vertice dell'evoluzione e il metro per valutare tutto il vivente: l'essere umano è il legittimo custode/proprietario della Terra (nella derivazione *etnocentrica* dell'Occidente, il centro della prospettiva è addirittura l'essere umano occidentale, la cui cultura è considerata essere la più giusta e avanzata).

Superstizione e religione sono dunque state, prima della conoscenza scientifica, la base conoscitiva di ogni paradigma di pensiero ierocentrico e teocentrico. Nel corso della storia la scienza è divenuta predominante ma anche sempre più settorializzata, e quindi incapace (almeno fino a circa cent'anni fa) di permetterci di renderci conto delle connessioni esistenti tra essere umano, vita e natura. Da potenziale conoscitore della natura (Umanesimo) ed esploratore di una natura antropocentrica (Rinascimento), l'essere umano occidentale, grazie allo sviluppo tecnologico, si è autoproclamato rapidamente anche dominatore della natura (rivoluzione scientifica e industriale). Positivismo, materialismo, meccanicismo, riduzionismo, determinismo e cartesianesimo sono però ancora oggi l'implicita base della nostra cultura occidentale antropocentrica ed etnocentrica. Secondo l'antropologo Gregory Bateson, questo quadro evidenzia un grave problema di «obsolescenza».

Si tratta di una questione di *obsolescenza*: gli attuali processi educativi sono, dal punto di vista dello studente, una *'fregatura'* in quanto mentre buona parte di ciò che le Università insegnano oggi è nuovo e aggiornato, i presupposti o premesse di pensiero su cui si basa tutto il nostro insegnamento sono antiquati e, a mio parere, *obsoleti*.⁵⁴

All'interno del paradigma di pensiero antropocentrico occidentale, svariati autori individuano come «premesse di pensiero» particolarmente cariche di responsabilità in riferimento all'attuale crisi del sistema natura certe implicazioni dell'Antico Testamento (della Genesi soprattutto) che, rafforzate dalle riflessioni materialiste, riduzioniste e meccaniciste di autori quali Francis Bacon, René Descartes, Isaac Newton, John Locke e Adam Smith hanno dato l'avvio allo sviluppo di una scienza, una tecnologia e un'economia 'cieche'.

Se le crisi sono solo sintomi di un'unica grande crisi del pensiero, allora per cambiare davvero 'rotta' bisogna agire su tutto il paradigma di pensiero. Promuovere l'attivismo è insufficiente, se la prospettiva non cambia.

⁵⁴ G. Bateson, «Il tempo è fuori squadra», in Id., *Mente e natura*, a cura e trad. it. di G. Longo, Milano, Adelphi, 2011, pp. 283-295, qui pp. 285-286.

Smascherare gli errori della prospettiva filosofica è impossibile senza dialogare con la scienza. Diffondere certe conoscenze scientifiche (anche tramite film o documentari di sensibilizzazione) è insufficiente, se la cultura non cambia. Modificare un paradigma sociale è impossibile se non si cambia la prospettiva da esso adottata. Mantenere aperto il dialogo con la scienza è dunque di primaria importanza per la filosofia contemporanea. Se, però, il problema filosofico per eccellenza è un problema di *prospettiva*, oltre a cercare di comprendere le crisi del pianeta, è necessario interrogarsi anche biologicamente ed ecologicamente sul nostro 'posto in natura': un dialogo interdisciplinare e transdisciplinare è necessario.

BIBLIOGRAFIA

- M. Andreozzi, «L'uomo, la sua responsabilità, il suo impegno», in M. Migliavacca, L. Rigamonti (a cura di), *Cambiamenti Climatici, Un approccio interdisciplinare per un Pianeta in trasformazione*, Milano, Il Mulino, 2010, pp. 113-168.
- M. Andreozzi, *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*, Milano, LED, 2011.
- M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, Milano, LED, 2012.
- M. Andreozzi, E. Carrara, M. Mombelli, «La sfida educativa», in C. Baroncelli (a cura di), *Verso un'educazione planetaria. Per un futuro sostenibile*, Brescia, La Scuola, 2012, pp. 21-58.
- C. Baroncelli (a cura di), *Verso un'educazione planetaria. Per un futuro sostenibile*, Brescia, La Scuola, 2012.
- G. Bateson, *Mente e natura*, a cura e trad. it. di G. Longo, Milano, Adelphi, 2011.
- G. Bateson, «Il tempo è fuori squadra», in Id., *Mente e natura*, a cura e trad. it. di G. Longo, Milano, Adelphi, 2011, pp. 283-295.
- F. Capra, *Ecoalfabeto*, a cura e trad. it. di S. Franceschetti, Roma, Stampa Alternativa, 2009.
- F. Capra, D. Steindl-Rast, T. Matus, *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura e trad. it. di A.P. Becchi, Torino, Einaudi, 2000.
- T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura e trad. it. di A. Carugo, Torino, Einaudi, 2007.
- M. Migliavacca, L. Rigamonti (a cura di), *Cambiamenti Climatici, Un approccio interdisciplinare per un Pianeta in trasformazione*, Milano, Il Mulino, 2010.
- E.P. Odum, G.W. Barrett, *Fondamenti di ecologia*, a cura di L. Rossi, trad. it. di A. Basse, Padova, Piccin, 2006.
- P. Pagano, *Filosofia ambientale*, Fidenza, Mattioli 1885, 2002.

- J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, a cura e trad. it. di M. D'Alessandro, Milano, Feltrinelli, 1986.
- J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, a cura e trad. it. di P. Canton, Milano, Mondadori, 2010.
- J. Schell, *Il destino della Terra*, a cura e trad. it. di M. Poggi, Milano, Mondadori, 1982.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 28 Aprile 2013 alle ore 23:59.

<http://www.maweb.org>.

10.

STRUTTURA, DISCORSO E OGGETTO

Nota su Althusser e Lacan

Daniele Tonazzo

doi: 10.7359/643-2013-tona

danieletonazzo@virgilio.it

Le conseguenze di un incontro, talvolta, emergono a distanza. Althusser e Lacan si incontrano nel 1964. Mentre lo psicoanalista in principio sembra trovare nel filosofo poco più che un'occasione per risolvere i problemi dovuti alla 'scomunica' da parte dell'IPA ¹ il filosofo trova nello psicoanalista la vera e propria chiave di volta per rileggere l'opera di Marx e per pensare l'oggetto della sua scoperta scientifica. Lacan infatti da un lato rappresenta per Althusser il modello di una lettura esemplare di Freud ², dall'altro l'avamposto di una critica della nozione di soggetto che diventa cruciale nel lavoro di interpretazione di Marx e che si impernia sul concetto, isolato dal giovane allievo J.-A. Miller, di causalità metonimica ³. La tesi di Althusser è semplice e ruota intorno ad un paragone: come Lacan ha liberato Freud da ogni lettura psicologica e biologica, infrangendo definitivamente il mito dell'*homo psychologicus*, così si tratta di liberare Marx da ogni lettura economicistica o empiristica, infrangendo il mito dell'*homo oeconomicus* che sorregge dall'interno le categorie dell'economia borghese; è per questa ragione che Althusser può affermare che a Lacan «si deve l'essenziale» ⁴.

¹ Per una ricostruzione storica dell'incontro tra Althusser e Lacan cfr. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, Vol. II, Paris, Fayard, 1994, p. 386 e Id., *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, a cura e trad. it. di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 1995, p. 325.

² Cfr. L. Althusser, «Freud e Lacan», in Id., *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, a cura di O. Corpet, F. Matheron, trad. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 9-45, qui p. 17.

³ Cfr. J.-A. Miller, «Azione della struttura», in Id., *Un debutto nella vita. Da Sartre a Lacan*, a cura e trad. it. di C. Licitra Rosa, Roma, Borla, 2010, pp. 63-79.

⁴ Cfr. Althusser, «Freud e Lacan» cit., p. 17.

Con l'espressione «liberazione dall'*homo psychologicus*» Althusser intende qualcosa di preciso, che il suo giovane allievo J.-A. Miller mette a fuoco in questi stessi anni nel concetto di «causalità metonimica»: Lacan ha mostrato che il soggetto freudiano, lungi dall'identificarsi con la coscienza o con l'io, dipende dall'azione della struttura, che lo precede nell'ordine dell'esistenza, si identifica con il linguaggio e lo determina, mediante la sua efficacia, come un suo effetto⁵. Così il lavoro di Althusser consiste, in buona parte, nel ritrovare questa dipendenza radicale del soggetto dalla struttura sul terreno della lettura di Marx; il concetto di causalità metonimica (o strutturale) interviene, in questa lettura, a designare il punto esatto in cui Marx si sgancia dall'economia classica: per effetto di uno spostamento che riassume tutto il senso della rottura epistemologica che Althusser gli attribuisce, il soggetto umano appare a Marx non più come il titolare astratto di *bisogni economici*, che si accoppiano con l'eternità delle categorie dell'economia classica (Ricardo), garantendola, ma come un *effetto* determinato dall'*azione della struttura* (economica), che lo implica come suo elemento fin dentro il livello di quei bisogni che Marx definisce «produttivi» perché funzionali alla riproduzione del modo di produzione capitalistico⁶. Il concetto di causalità metonimica, che Althusser deriva dalla lettura milleriana di Lacan, interviene in questo modo ad indicare l'*efficacia* della struttura economica sui suoi *elementi*, in contrapposizione da un lato al concetto di causalità lineare, che presuppone l'esistenza positiva dei termini relati, e dall'altro a quello di causalità espressiva, che presuppone l'esistenza di un identico principio spirituale separato dalla totalità dei suoi elementi e onnipresente in essi, come avviene nella filosofia della storia di Hegel⁷. La causalità metonimica, così come Althusser la rintraccia nella sua lettura del *Capitale*, indica dunque che per Marx la struttura economica non agisce deformando un soggetto naturale che le preesisterebbe, ma si distribuisce negli elementi che ne sono determinati, ivi compreso il soggetto, identificandosi senza scarti, in un rapporto di immanenza. La causalità metonimica designa in altre parole il piano di efficacia della struttura economica, centrata sul concetto di modo di produzione capitalistico, inteso come la dimensione concreta dei suoi effetti-senza-causa (transitiva), oppure inte-

⁵ Cfr. Miller, «Azione della struttura» cit., pp. 63-79. Per la caratterizzazione di questa lettura di Lacan come 'teoreticista' cfr. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* cit., Vol. II, p. 387.

⁶ Cfr. L. Althusser, «L'oggetto del Capitale», in Id., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, trad. it. di D. Contadini, Milano, Mimesis, 2006, pp. 165-270, qui p. 258 per il riferimento cruciale alla causalità metonimica e p. 240 per la riconduzione dei bisogni «produttivi» all'azione della struttura.

⁷ Cfr. ivi, pp. 256-257.

so, per metafora, come una macchina teatrale, rintracciata da Althusser nel termine marxiano *Darstellung*, che non ha autore o principio spirituale alle sue spalle⁸.

Se Althusser mette in evidenza che il nocciolo di questo concetto di causalità è spinoziano («causa immanente ai suoi effetti nel senso spinozista del termine»⁹) la sua conseguenza più importante consiste nel fatto che esso manda in frantumi la categoria di soggetto all'interno del pensiero maturo di Marx, rendendo inadeguato ogni ricorso ai concetti umanistici per pensare l'oggetto della sua scoperta, che è per Althusser la storia. La sottolineatura più insistente di Althusser, in *Per Marx* e in *Leggere il Capitale*, è infatti che i rapporti di produzione, che appartengono alla struttura e si articolano al suo stesso livello alle forze produttive, *non possono essere in alcun modo pensati a partire dalla categoria del soggetto* (umanistico) *e non possono dunque essere ridotti a rapporti intersoggettivi*:

I rapporti sociali di produzione non sono ad alcun titolo riducibili a semplici rapporti tra gli uomini, a rapporti che metterebbero in causa soltanto uomini e, dunque, alle variazioni di una matrice universale, l'intersoggettività (riconoscimento, prestigio, lotta, dominio e servitù ecc. ...). I rapporti sociali di produzione in Marx non mettono in scena *soli uomini*, ma mettono in scena, all'interno di 'combinazioni' specifiche, gli *agenti* del processo di produzione e le condizioni materiali del processo di produzione.¹⁰

Contro ogni riduzione umanistica e storicistica della scoperta di Marx (Gramsci, Colletti, Della Volpe, e Sartre) Althusser, appoggiandosi al concetto lacaniano (e milleriano) di causalità metonimica, sostituisce alla categoria di soggetto e a quella di intersoggettività la parola-concetto *Träger*, ad indicare il luogotenente, il portatore di una funzione in cui si manifesta, senza resti, l'efficacia della struttura economica sul soggetto, che ne è implicato come elemento:

La struttura dei rapporti di produzione determina i *posti* e le *funzioni* che sono occupati e assunti dagli agenti della produzione, che sono gli occupanti di questi posti solo nella misura in cui sono i 'portatori' [*Träger*] di queste funzioni. I veri 'soggetti' (nel senso di soggetti costituenti del processo) non sono dunque questi occupanti né questi funzionari, non sono dunque, contrariamente a tutte le apparenze, le 'evidenze'.¹¹

Per Althusser Marx è, come Spinoza, l'artefice di una filosofia dell'opacità dell'immediato e del ripudio della presunta semplicità del dato economi-

⁸ Per le precisazioni di Althusser sul termine *Darstellung* cfr. *ivi*, p. 262.

⁹ *Ivi*, p. 258.

¹⁰ *Ivi*, p. 246 (corsivi di Althusser).

¹¹ *Ivi*, p. 251 (corsivi di Althusser).

co¹²; nella lettura dei suoi testi maturi e nella pratica che ad essi si ispira questa posizione condiziona il fatto che il richiamo alla concretezza dell'esperienza umana, fosse pure quella dello sfruttamento, risuoni a vuoto, come un richiamo ideologico finalizzato a confermare lo stato delle cose esistente. La scoperta essenziale di Marx per Althusser è invece che la storia non è fatta dall'uomo, come dice la filosofia dell'esistenza, ma è un processo senza soggetto, le cui incidenze soggettive si distribuiscono, casomai, nelle intersezioni di una struttura «a dominante» che non appartiene a nessun soggetto, perché è il risultato della combinazione e dell'interazione complessa (*Gliederung*) dei livelli economico, politico, giuridico e ideologico di cui è già sempre intessuto un tutto sociale già-dato¹³. Althusser è convinto, con Marx, che «i rapporti di produzione costituiscono nel loro assieme ciò che riceve il nome di rapporti sociali, di *società*, e precisamente una società a un grado di sviluppo storico determinato, una società con un carattere particolare che la distingue»¹⁴ e che, se la società è questo, la trasformazione dei rapporti sociali passa necessariamente attraverso la trasformazione della struttura economica, centrata sul concetto di modo di produzione¹⁵. E tuttavia modificare la struttura economica non è cosa che possa essere affidata, dal punto di vista del pensiero maturo di Marx, all'iniziativa di un soggetto umanistico: Althusser si muove alla ricerca di una politica marxista di trasformazione dell'esistente e non la trova nel richiamo generico alla libertà del soggetto o alla sua scelta, ma nella ricerca sul tema maoista dell'«anello debole», vale a dire del punto in cui le contraddizioni della struttura economica, distribuita su più livelli distinti e autonomi, si condensano, generando la possibilità di un intervento trasformativo e, in sostanza, di un evento¹⁶.

Si tratta di stabilire come questa critica marxista della nozione di soggetto, che ha un'ispirazione profondamente lacaniana, intersechi poi nuo-

¹² Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, a cura e trad. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 220 per la critica della parola 'uomo' come indice di «questo immediato che appunto non lo è» e p. 173 per la critica spinoziana dell'ideale immaginario della semplicità dell'esperienza.

¹³ Su questo punto cfr. P. D'Alessandro, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, Cap. V, pp. 170-218, Cap. VI, pp. 219-262 e Id., *Il gioco inconscio nella storia*, Milano, Franco Angeli, 1998, Cap. I, pp. 21-64.

¹⁴ K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, a cura e trad. it. di F. Codino, P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 2006, p. 31 (corsivo di Marx).

¹⁵ «I rapporti sociali sono intimamente connessi alle forze produttive. Impadronendosi di nuove forze produttive, gli uomini cambiano il loro modo di produzione e, cambiando il modo di produzione, la maniera di guadagnarsi la vita, cambiano tutti i loro rapporti sociali»: K. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla 'Filosofia della miseria' del signor Proudhon*, a cura e trad. it. di F. Rodano, Roma, Editori Riuniti, 1998, p. 69.

¹⁶ L. Althusser, «Struttura a dominante. Contraddizione e surdeterminazione», in Id., *Per Marx* cit., pp. 178-194, qui pp. 187-194.

vamente il percorso teorico dello psicoanalista francese. Ora, anche quando la *struttura* cede il posto nel suo pensiero al *discorso*, Althusser non cessa di mettere in evidenza l'inadeguatezza della categoria di soggetto e della dialettica intersoggettiva rispetto all'oggetto della scoperta scientifica di Marx; solo, alla scoperta di Marx si aggiunge ora, più risolutamente, quella di Freud: nelle *Note sulla teoria dei discorsi* il filosofo francese sviluppa la nozione di discorso già accennata in *Leggere il Capitale*, sottolineando da un lato che ogni presa di *parola* del soggetto avviene sempre all'interno di un discorso e dall'altro che ogni discorso determina specifiche *costrizioni* sul soggetto, al punto da renderne la nozione talmente problematica da apparire inutilizzabile¹⁷. È a questo livello che, a distanza di qualche anno, il disinteresse apparente di Lacan per il lavoro condotto da Althusser e dal suo gruppo di ricerca su Marx si trasforma in un punto di convergenza: infatti se Althusser cerca di produrre, ad un solo anno di distanza da *Leggere il Capitale*, una teoria generale del discorso basata sul materialismo storico e capace di includere la psicoanalisi come teoria regionale dell'inconscio¹⁸, questa teoria si pone come obiettivo sostanziale quello di «definire non soltanto gli elementi propri di ogni discorso, ma anche la struttura e le costrizioni proprie di ogni discorso»¹⁹. Se l'istanza che in *Per Marx* e *Leggere il Capitale* si chiamava «struttura» appare così frammentata in una serie di discorsi, che si tratterebbe di mappare, l'obiettivo di Althusser rimane quello di mostrare che ogni discorso determina un effetto specifico e che questo effetto interessa sempre ciò che la tradizione della filosofia classica (o borghese) chiamava soggetto:

Nella nota 'Sulla psicoanalisi', per esempio, ho tentato di dimostrare, a proposito del 'soggetto', che si può definire la struttura propria di ciascun discorso (quindi le sue costrizioni?) mediante l'indizio fornito dal posto e dal ruolo del *soggetto* in ogni discorso. Ho tentato così di dimostrare che il soggetto della scienza è 'escluso di persona' dal discorso scientifico, che il soggetto del discorso estetico è presente in esso per 'interposte persone' che il soggetto del discorso ideologico vi è 'presente di persona', che il soggetto del discorso dell'inconscio vi è assente per 'luogo-tenenza' (Lacan). Il 'posto' del soggetto in ognuno dei discorsi rinvia quindi alla struttura di ciascuno di essi.²⁰

¹⁷ Cfr. L. Althusser, «Dal Capitale alla filosofia di Marx», in Id., *Leggere il Capitale* cit., pp. 17-65, qui p. 62 per l'emergenza della nozione di discorso e Id., «Note sulla teoria dei discorsi», in Id., *Sulla psicoanalisi* cit., pp. 101-154, qui pp. 143 («ogni tipo di discorso è definito da un sistema di costrizioni specifiche») e 154 («c'è parola solo in un discorso»).

¹⁸ Althusser, «Note sulla teoria dei discorsi» cit., p. 140.

¹⁹ Ivi, p. 150.

²⁰ Ivi, pp. 148-149 (corsivo di Althusser).

C'è dunque una costante oscillazione, nel pensiero di Althusser, tra struttura e soggetto. Attorno a quest'oscillazione, che diventa nelle *Note* quella tra discorso e soggetto, può darsi un ragionamento sulla convergenza o sulla divergenza tra il filosofo e lo psicoanalista.

Se il filosofo può obiettare a Lacan che il soggetto della scienza non esiste e procedere nel tempo, in ultima analisi, alla riduzione della categoria di soggetto ad un effetto di «garanzia» immaginario, facendolo rientrare integralmente nella sua riflessione sull'ideologia²¹, Lacan può convenire, negli stessi anni, che la scienza è l'ideologia della soppressione completa del soggetto, ma allo stesso tempo può opporre che si dà un discorso che di questo soggetto si occupa, non tanto in quanto lo mette a tema di una teoria generale, ma in quanto ne mette la *causa* al posto della dominante di un discorso²². In altre parole, mentre Althusser fa, dal punto di vista della filosofia (sia essa intesa come «teoria della pratica teorica» o come «lotta di classe nella teoria»), una teoria generale del discorso, Lacan considera la sua stessa presenza di analista come l'effetto di un discorso, quello analitico, che permette di isolare le componenti strutturali – gli *elementi*, come Althusser li chiama nelle *Note* – di cui ogni discorso è intessuto e di ricavare il computo degli altri discorsi esistenti dalla permutazione ordinata di questi elementi. È questo il senso della preferenza enunciata da Lacan, in questi stessi anni, per un discorso *senza parole* e della tesi che fa consistere l'essenza della teoria analitica in un discorso senza parole, di cui lo psicoanalista è l'effetto²³. Così Lacan realizza, dall'interno della psicoanalisi, il compito che Althusser si assegnava, ma non lo realizza dal punto di vista teorico, bensì da un punto di vista pratico, perché pone come criterio di verità di tutti gli altri discorsi la psicoanalisi come pratica, e non come teoria del soggetto dell'inconscio²⁴. Lacan afferma infatti in questi

²¹ Cfr. *ivi*, p. 149 per l'affermazione che il soggetto della scienza non esiste; cfr. L. Althusser, *Sull'ideologia*, a cura e trad. it. di M. Gallerani, Bari, Dedalo, 1976, per la teoria degli «apparati ideologici di stato».

²² Cfr. J. Lacan, *Radiofonia. Televisione*, Torino, Einaudi, 1982, p. 42 per l'affermazione relativa alla scienza e *Id.*, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, a cura di J.-A. Miller, A. Di Ciaccia, trad. it. di C. Viganò, R.E. Manzetti, Torino, Einaudi, 2001, pp. 46-48 per la produzione dei quattro discorsi a partire dall'elemento posto nella posizione di «dominante».

²³ Cfr. J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 11, con particolare riferimento alla frase apposta da Lacan in esergo al seminario *D'un Autre à l'autre*: «l'essenza della teoria analitica è un discorso senza parole».

²⁴ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1971)*, a cura di J.-A. Miller, A. Di Ciaccia, trad. it. di A. Di Ciaccia, M. Daubresse, Torino, Einaudi, 2010, p. 153 per l'affermazione che, tra i discorsi, quello psicoanalitico è il solo che permette di enunciare la teoria degli altri.

anni da una parte che non c'è teoria del soggetto dell'inconscio e dall'altra che, se il soggetto della psicoanalisi è anche il soggetto della scienza, non è perché il soggetto dell'inconscio esiste in quanto tale – non più di quanto esista il soggetto della scienza per Althusser –, ma perché è l'oggetto di una prova, di una scommessa o, meglio ancora, di una *supposizione* pratica, che interviene dove il discorso della scienza cede il posto ad un sintomo e dove quest'ultimo trova nell'esistenza reale dell'analista (nel «c'è dell'analista», e del suo discorso) l'occasione per la sua messa in forma di verità²⁵. Così se Althusser ha ragione di affermare che la nozione di soggetto è ideologica, Lacan sfugge praticamente a questa obiezione, perché il soggetto di cui il discorso analitico si occupa non è più l'effetto di riconoscimento o disconoscimento immaginario che serve alla riproduzione della struttura economica, ma è, se c'è, il soggetto la cui *causa* interviene, precisamente, nel punto in cui la struttura si rivela incompleta²⁶.

Questo sembra essere il senso inedito dello *strutturalismo* di Lacan e la sua differenza specifica rispetto a quello che si è potuto chiamare lo strutturalismo di Althusser²⁷: se per Althusser si tratta di mostrare anzitutto la dipendenza del soggetto, ridotto alla figura di *Träger*, dall'azione della struttura, e correlativamente di mettere da parte un apparato di pensiero ingombrante, proprio della filosofia classica, che identifica la struttura con un soggetto della storia, cancellando la contingenza degli eventi e delle congiunture politiche rivoluzionarie, per Lacan si tratta invece, in questi stessi anni, di approfondire la formalizzazione della struttura, per mostrare che essa ha un punto di incompletezza radicale e poi di fare di questo punto il punto perno dell'enunciazione pratica, più che dell'enunciato teorico, del discorso analitico; e, a ruota, degli altri discorsi: questo punto d'incompletezza per Lacan non coincide con il soggetto, ma coincide con «un oggetto di cui non c'è idea»²⁸, che può diventare la causa di un processo di soggettivazione ed è precisamente ciò che la presenza dell'analista, nel discorso analitico, si incarica di rappresentare.

²⁵ Lacan, *Radiofonìa. Televisione* cit., p. 36 («Dico: l'inconscio non è una nozione»); pp. 49-52 per la tesi che dell'inconscio (e, più in generale, della psicoanalisi) si dà unicamente dimostrazione, nel senso, direi, di testimonianza.

²⁶ Il punto di incompletezza della struttura è ciò che Lacan, nella produzione dei quattro discorsi, chiama impossibile.

²⁷ Sullo strutturalismo di Althusser, con particolare riguardo per il suo rapporto con la linguistica strutturale e con l'insegnamento di Lacan, cfr. D'Alessandro, *Darstellung e soggettività* cit., Cap. IV, pp. 116-168.

²⁸ J. Lacan, «La terza», a cura e trad. it. di R. Cavasola, in *La Psicoanalisi. Studi Internazionali del Campo Freudiano. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, n. 12 (Luglio-Dicembre 1992), pp. 11-38, qui p. 23 per la definizione dell'oggetto a come «oggetto di cui non c'è idea».

In questo modo, se Althusser approda al concetto di discorso con l'intenzione di ridurre il soggetto umanistico ed i suoi effetti ideologici ad un effetto di garanzia dell'esistente, e di rivendicare criticamente il potere di trasformazione insito nel pensiero maturo di Marx, Lacan approda al concetto di discorso analitico, a cui si articola l'idea di un soggetto che, se così si può ancora chiamare (Lacan lo chiamerà *parlessere* o *poema-soggetto*), integra gli effetti della critica althusseriana (e, più in generale, strutturalista) da un lato perché esclude completamente dalla sua definizione il vecchio punto di partenza idealista (o, come dice Althusser, empirista), dall'altro perché esordisce con la sua dipendenza radicale dalla struttura e, infine, perché s'identifica con il processo di soggettivazione che scaturisce dal potere causativo di un oggetto irriducibile alla struttura.

Questo soggetto non è mai un dato, se così si può dire, ma è, se c'è, l'esito di una procedura di soggettivazione causata da un elemento che sfugge alla struttura²⁹. Occorrerà osservare, per non incorrere in una svista ideologica, che tale elemento per Lacan è un posto logico, e non si confonde, per sempre, con alcuna delle sue incarnazioni empiriche.

BIBLIOGRAFIA

- L. Althusser, *Per Marx*, a cura e trad. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- L. Althusser, «Struttura a dominante. Contraddizione e surdeterminazione», in Id., *Per Marx*, a cura e trad. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 178-194.
- L. Althusser, *Sull'ideologia*, a cura e trad. it. di M. Gallerani, Bari, Dedalo, 1976.
- L. Althusser, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, a cura di O. Corpet, F. Matheron, trad. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994.
- L. Althusser, «Freud e Lacan», in Id., *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, a cura di O. Corpet, F. Matheron, trad. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 9-45.
- L. Althusser, «Note sulla teoria dei discorsi», in Id., *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, a cura di O. Corpet, F. Matheron, trad. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 101-154.

²⁹ L'idea lacaniana della dipendenza del soggetto dal potere causativo dell'oggetto a piccolo come elemento irriducibile alla struttura è alla base della teoria del soggetto sviluppata, in tempi recenti, da A. Badiou. L'autore sviluppa una teoria della soggettivazione come procedura di verità il cui esempio per eccellenza è l'amore come procedura di fedeltà all'evento. Cfr. A. Badiou, *L'essere e l'evento*, a cura e trad. it. di G. Scibilia, Genova, Il Melagolo, 1995, Meditazione 23^a, pp. 235-242 e Id., *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009.

- L. Althusser, *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, trad. it. di D. Contadini, Milano, Mimesis, 2006.
- L. Althusser, «Dal Capitale alla filosofia di Marx», in Id., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, trad. it. di D. Contadini, Milano, Mimesis, 2006, pp. 17-65.
- L. Althusser, «L'oggetto del Capitale», in Id., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, trad. it. di D. Contadini, Milano, Mimesis, 2006, pp. 165-270.
- A. Badiou, *L'essere e l'evento*, a cura e trad. it. di G. Scibilia, Genova, Il Melagolo, 1995.
- A. Badiou, *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009.
- P. D'Alessandro, *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- P. D'Alessandro, *Il gioco inconscio nella storia*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- J. Lacan, *Radiofonia. Televisione*, a cura di G. Contri, Torino, Einaudi, 1982.
- J. Lacan, «La terza», a cura e trad. it. di R. Cavasola, in *La Psicanalisi. Studi Internazionali del Campo Freudiano. Rivista Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, n. 12 (Luglio-Dicembre 1992), pp. 11-38.
- J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, a cura di J.-A. Miller, A. Di Ciaccia, trad. it. di C. Viganò, R.E. Manzetti, Torino, Einaudi, 2001.
- J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.
- J. Lacan, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1971)*, a cura di J.-A. Miller, A. Di Ciaccia, trad. it. di A. Di Ciaccia, M. Daubresse, Torino, Einaudi, 2010.
- K. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla 'Filosofia della miseria' del signor Proudhon*, a cura e trad. it. di F. Rodano, Roma, Editori Riuniti, 1998.
- K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, a cura e trad. it. di F. Codino, P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 2006.
- J.-A. Miller, *Un debutto nella vita. Da Sartre a Lacan*, a cura e trad. it. di C. Licitra Rosa, Roma, Borla, 2010.
- J.-A. Miller, «Azione della struttura», in Id., *Un debutto nella vita. Da Sartre a Lacan*, a cura e trad. it. di C. Licitra Rosa, Roma, Borla, 2010, pp. 63-79.
- E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, Vol. II, Paris, Fayard, 1994.
- E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, a cura e trad. it. di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 1995.

11.

CHE COS'È LA GENEALOGIA

Foucault interprete di Nietzsche

Igino Domanin

doi: 10.7359/643-2013-doma

igino.domanin@gmail.com

Negli anni in cui ho svolto la mia attività di ricerca nell'ambito della filosofia teoretica, nell'ambito della cattedra tenuta da Paolo D'Alessandro, ho avuto ripetutamente modo di confrontarmi col peculiare modo di D'Alessandro d'intrecciare l'ermeneutica di ascendenza heideggeriana e gadameriana con lo strutturalismo francese e la genealogia nietzschiana. Questa contaminazione è stata per me l'orizzonte nel quale si sono mossi molti miei studi e riflessioni, che, in fondo, finirono nel convergere verso un'indagine genealogica delle forme del discorso filosofico. Un esempio di questo lavoro è questo saggio su Foucault restato fin qui inedito. Lo porto ad amichevole testimonianza dell'insegnamento ricevuto da D'Alessandro e a memoria di quegli anni d'indagine.

Negli anni settanta, nel corso di un periodo politico assai turbolento, caratterizzato dal diffondersi delle conseguenze storiche del Sessantotto, Michel Foucault affermò l'esigenza di una prospettiva filosofica di tipo genealogico, in riferimento esplicito a Nietzsche, che fosse in grado di cogliere le relazioni stratificate tra i saperi e i poteri all'interno di una società¹. La proposta teorica di Foucault maturava nel contesto di un rinnovamento radicale delle forme di militanza tradizionale.

Gli schemi classici del conflitto, nel quadro contingente delle nuove lotte politiche, apparivano profondamente trasformati. Le forme di oppo-

¹ Per comprendere l'innovativa concezione del ruolo del lavoro intellettuale e del suo collegamento con la militanza politica vedi «Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze», in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, trad. it. di G. Procacci, P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977, pp. 107-111.

sizione nei confronti delle istituzioni non erano più riconoscibili secondo le linee interpretative, ormai divenute classiche, del liberalismo o del marxismo. Soprattutto, là dove i movimenti di contestazione rappresentavano le loro posizioni attraverso i codici consolidati della lotta di classe e del leninismo, in realtà, essi agivano, di fatto, in rottura, o, addirittura, in modo incompatibile con quelle stesse motivazioni ideologiche; gli ambiti in cui si allargava la protesta erano del tutto inediti e necessitavano di nuove strategie: la scuola, la prigione, i manicomi erano i nuovi scenari dello scontro che si affiancavano alle rivendicazioni nei luoghi di lavoro.

La genealogia foucaultiana, dunque, non può essere analizzata prescindendo dagli interrogativi che pone proprio a partire dalle esigenze contingenti di uno scontro in atto. Lo stile filosofico adottato da Foucault esige, infatti, che un processo teorico non sia analizzabile in se stesso, ma in relazione a un insieme di pratiche che penetrano l'orizzonte concreto di un'esperienza di pensiero. La genealogia, quindi, non può essere una teoria generale delle pratiche, ma un'operazione che deve realizzare i propri obiettivi in un contesto storicamente determinato. Per questo motivo, Foucault ricorrerà alla nota metafora della teoria come scatola di arnesi, cioè come di una *techné* che deve essere impiegata solo in relazione a un certo spazio di esperienza; la teoria, in altri termini, deve funzionare e rispondere alle esigenze di una situazione pratica.

Il profilo anti-intellettualistico della filosofia di Foucault è evidente; benché egli non ricorresse affatto alle pretese immediatezze originarie del vissuto e rifiutasse, al contrario, il riferimento a qualsiasi fenomenologia delle correnti dell'*erlebnis* o del pre-categoriale. Negli anni sessanta Foucault aveva contrapposto, infatti, la descrizione archeologica orientata in senso epistemologico alle correnti umanistiche della fenomenologia. Nella prospettiva di Foucault non bastava, perciò, nemmeno sbarazzarsi del primato della coscienza e sostituire a essa la gravità ontologica della corporeità e dei suoi stati. L'impatto filosofico restava: il ritorno alla vita trascendentale non interrogava, infatti, in maniera sufficientemente radicalmente la funzione dell'origine nella costituzione del discorso filosofico. Tutto ciò, forse, potrebbe suggerire la necessità di ripensare a fondo il rapporto tra genealogia e fenomenologia; superando, quindi, l'opposizione stabilita dallo stesso Foucault. Per il momento, però, è significativo, per i nostri intenti, considerare meglio quale fosse secondo lo studioso francese la posta in gioco teorica della genealogia e che tipo di critica della filosofia possa sorgere in base a un orientamento di questo genere. Nei successivi capitoli, invece, ritorneremo progressivamente a un confronto tra la prassi genealogica e lo sguardo fenomenologico, per verificarne una possibile integrazione teorica.

Nella prima fase della sua ricerca, Foucault ha costruito una archeologia dei saperi. Anche in questo caso restava cruciale il riferimento all'*Archè*, al Principio, all'Inizio. Nei grandi lavori dedicati alla storia della Follia e alla nascita della Clinica, per esempio, Foucault riesce a mostrare la storicità di ciò che apparentemente resta privo di cultura e confinato nel lato naturalistico e selvaggio della vita.

Tutto ha origine, nel senso che ha un cominciamento in qualche evento: anche le regioni apparentemente più remote dell'essere appartengono a un orizzonte di temporalità.

Non c'è niente di originario. Non esiste un piano ideale, benché manifesto solo nel corso immanente dell'esperienza, che abbia una validità trascendentale pura. Ogni *a priori* è storico. Ogni condizione trascendentale è determinata empiricamente².

La presa di distanza dalla critica trascendentale e dalla fenomenologia del vissuto pre-categoriale non stanno però a indicare una fuga verso lo storicismo. Questa è la posta in gioco più radicale, che esamineremo dettagliatamente. Non si tratta, infatti, di affermare genericamente che tutto è storico e perciò tutto si risolve nel corso della Storia, ovvero nella realizzazione finalistica o escatologica del suo senso. Al contrario, non c'è un senso della Storia, poiché esistono differenti e, irriducibilmente, eterogenee forme di temporalità storica che si collegano a insiemi pratici differenziati. Il campo storico è pensabile solo come lo spazio in cui differenti pratiche possono entrare o meno in relazione tra loro. Anche in questo versante siamo nell'ambito dell'aleatorietà della contingenza; mai nella necessità ideale del senso.

Lo storicismo dialettico, la *Seinsgeschichte* heideggeriana, la *Wirkungsgeschichte* dell'ermeneutica sono tutte formulazioni che rimuovono l'interrogazione della provenienza genealogica degli orizzonti pratici in cui possono scaturire gli ordini di temporalità; esse rimangono sospese all'interno di una filosofia della storia che non interroga il fondamento operativo che agisce in una pratica teorica. La domanda filosofica, cioè, può essere posta solo entro certe condizioni empiriche. Soltanto entro queste condizioni essa può apparire e concretamente porsi, altrimenti detto, c'è uno sfondo pratico e determinato storicamente che agisce anche in ogni tentativo di determinare concettualmente il senso della storia.

Questa ermeneutica accade di volta in volta secondo procedure differenti: 'la' Storia come ente teorico è, dunque una referenza immanente a

² Una ricostruzione analitica del percorso teorico di Foucault degli anni sessanta si trova nell'importante volume H. Dreyfus, P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, a cura e trad. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levirini, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 27-125.

una processo di costruzione della domanda stessa. La filosofia della storia occulta dietro la propria impalcatura puramente concettuale, il processo materiale di costruzione della pratica teorica. La genealogia, al contrario, deve dunque assumere concretamente la referenza concettuale del proprio operare discorsivo³. Non si può costruire una teoria della Storia, senza riflessivamente determinare il luogo in cui parla il proprio linguaggio; senza circoscrivere o, almeno, lasciar intravedere l'evento a cui appartiene il senso del proprio dire. Dunque il senso storico della genealogia è, appunto, questo radicamento decisivo nella finitudine e nel riconoscimento del carattere di *figura* del proprio discorso. Su questo punto torneremmo successivamente, per distinguere la funzione della 'figura' nel discorso genealogico rispetto a quella determinatasi nella rappresentazione dialettica o ermeneutica della storicità.

Foucault, però, dopo aver tentato di chiarire, ne *L'archeologia del sapere*, il metodo delle proprie ricerche e il modo in cui esse sfondavano il campo disciplinare della storiografia per approdare a una peculiare epistemologia, rimise in discussione la direzione del proprio lavoro intellettuale⁴. Come egli stesso ha spiegato è proprio l'emergere di nuovi conflitti e di nuove pratiche a spingere il discorso teorico verso un nuovo approdo: la genealogia.

La genealogia è un modo diverso di affrontare lo stesso problema: la formazione dei saperi. Questa volta, però, sarà determinante affrontare la relazione tra i saperi e i poteri. Foucault notava come alcuni ambiti che aveva descritto in precedenza fossero investiti da nuovi e radicali conflitti. I movimenti negli ospedali psichiatrici e negli ospedali, i cambiamenti nelle relazioni tra i sessi oppure i conflitti nelle carceri, lasciavano apparire un nuovo tipo di *engagement*.

«Ed è solo intorno al '68, a dispetto della tradizione marxista e malgrado il Pcf», afferma Foucault in un'intervista rilasciata nel giugno 1976 ai curatori del volume 'italiano' *Microfisica del potere* «che tutte queste questioni hanno assunto il loro significato politico, con un'acutezza che non avevo sospettato, e che mostrava quanto i miei libri precedenti fossero ancora timidi e imbarazzati. Senza l'apertura politica realizzata in quegli anni, non avrei probabilmente avuto il coraggio di riprendere il filo di questi problemi e di continuare la mia indagine sul versante della penalità, delle

³ Su questo punto vedi le notevoli considerazioni di Carlo Sini in C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica. Figure dell'enciclopedia filosofica. Libro primo*, Milano, Jaca Book, pp. 33-38.

⁴ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, a cura e trad. it. di G. Bogliolo, Milano, Rizzoli, 1971.

prigionieri, delle discipline»⁵. Per comprendere, perciò, la svolta genealogica nella filosofia di Foucault bisogna saldare la pratica teorica e la contingenza mutevole dell'avvenimento.

Il Sessantotto rappresenta, nel caso di Foucault, un'apertura di possibilità storica per il suo lavoro concettuale. Il Sessantotto non è però un evento di tipo epocale, cioè il senso unitario e complessivo di un periodo storico, ma il referente cronologico di una pluralità sovrapposta di conflitti che scaturiscono da pratiche differenti che, a loro volta, entrano in cortocircuito tra loro. Senza dubbio, c'è una 'continuità' che si stabilisce tra i diversi regimi di lotta. Ciò che accade, per esempio, nella contestazione universitaria ha un legame evidente con la critica delle istituzioni psichiatriche e dell'autoritarismo nella famiglia, ma ciò non dipende dal fatto che si tratta di differenti aspetti dell'incarnazione di un senso immanente e fungente del tempo storico universale. Al contrario, queste figure riconoscibili di una certa cronologia databile, come il Sessantotto, sono prodotte da un sistema mobile e cangiante di alleanze trasversali tra discorsi appartenenti a contesti pratici profondamente diversi. In poche parole ciò che spiega il loro legame, che si verifica, quindi, solo nel solco mutevole degli avvenimenti è un'esigenza strategica: un modo di lottare e di rovesciare alcuni rapporti di potere⁶.

Nel 1971, Foucault pubblica un raro testo 'filosofico' dal titolo emblematico: *Nietzsche, la genealogia, la storia*⁷. Il pensatore francese, infatti, non era propenso ad occuparsi di temi speculativi. Questo atteggiamento rientrava in una precisa strategia teorica e si collegava, perciò, a uno specifico stile di esposizione e di costruzione delle proprie argomentazioni. Mentre la storiografia filosofica tende a rappresentare la formazione del pensiero come un evento interno alle vicissitudini della disciplina filosofica, Foucault indica come il presupposto della pratica teorica di tipo filosofico

⁵ La pubblicazione del volume *Microfisica del potere*, presso Einaudi, durante le gravi contestazioni politiche del 1977 ha avuto particolare influenza per quanto riguarda la ricezione del pensiero di Foucault in Italia. Questo volume, infatti, raccoglieva una serie di interviste, articoli, lezioni che prolungavano nella direzione della militanza e dell'interpretazione dell'attualità il lavoro genealogico svolto da Foucault ed era stato concepito come una chiave d'accesso sintetica e direttamente applicabile alla situazione politica in atto delle prospettive foucaultiane sui conflitti apertisi dopo l'irruzione del Sessantotto. Molto significativa è l'intervista concessa ai curatori del volume, dalla quale è tratta la citazione. A. Fontana, P. Pasquino, «Intervista a Michel Foucault», in Foucault, *Microfisica del potere* cit., pp. 3-28, qui p. 5.

⁶ Su questi punti vedi il fondamentale saggio G. Deleuze, «Un nuovo cartografo (Sorvegliare e punire)», in Id., *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 32-55.

⁷ Cfr. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogia, la storia», in Id., *Microfisica del potere* cit., pp. 30-54.

maturi in uno spazio discorsivo *esterno* alla purezza della concettualità metafisica. Ne *Le parole e le cose*⁸, per esempio, egli mostra come il presupposto della filosofia hegeliana e marxiana del lavoro debba essere reperito all'interno delle trasformazioni del sapere economico. C'è una relazione profonda tra piani differenti. La pratica della contabilità e l'organizzazione dell'attività produttiva che generano delle forme di sapere inedite e una nuova concezione della ricchezza mettono al centro la figura antropologica del soggetto produttore, cioè del lavoro come misura del valore. La dialettica signoria-servitù hegeliana o i manoscritti economico-filosofici marxiani sono, infatti, teorizzazioni filosofiche che sono innervate in una congiuntura specifica, che intervengono e prendono posizione, mediante la pratica filosofica, in un campo di forze strutturato in base a saperi e poteri dislocati nella società. Si vede in filigrana, come opera, quindi, l'approccio genealogico. Il concetto filosofico viene ricondotto a delle basi empiriche e a un sistema di relazioni che imprime il proprio vitale e concreto orientamento di senso alla pratica teorica. Il fondamento operante nell'efficacia di una pratica teoretica è, cioè, rintracciabile nell'effettività del suo esercizio, nella sua concreta applicazione in un campo di saperi e poteri. Non si ipostatizza il concetto, costringendolo nella rigidità astratta della sua presunta e originaria purezza trascendentale, ma lo si pensa dentro la concretezza, viva e impura, dell'esperienza.

Nella riflessione su Nietzsche, dunque, Foucault non intende meramente inscrivere il proprio discorso nella legittimità di un'autorevole tradizione filosofica. La genealogia filosofica, come abbiamo detto, non è una questione che si gioca internamente al rigore della disciplina. Nietzsche viene letto da Foucault, non tanto come l'artefice di una filosofia radicalmente antimetafisica, piuttosto come un genealogista dei saperi e come l'innovatore di una metodologia del senso storico. Una lettura, tutto sommato, epistemologica e 'positivistica'.

Foucault esamina il pensiero nietzschiano, del quale enfatizza la funzione (per sottolinearne la portata critica rispetto ad altri maestri del sospetto più in voga nel Sessantotto come Marx e Freud), con uno stile quasi mimetico. La scatola di arnesi metodologici nietzschiano viene reperita nel corpo del testo, ossia Foucault preleva delle citazioni che sono intarsiate in un mosaico ben congegnato e teso a fornire un quadro di azione per il pensatore dotato di 'senso storico'. Foucault parafrasa Nietzsche, lasciando agire una discorsività che deborda il quadro filosofico tradizionale; anzi, che, volutamente, non è mai confrontata con le consuetudini della pole-

⁸ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, a cura e trad. it. di E. Panaitescu, Milano, BUR, 1988.

mica filosofica: in questo, per esempio, c'è una distanza assoluta rispetto al grandioso tentativo heideggeriano di leggere Nietzsche nel quadro della storia della metafisica e dell'*oblio dell'essere*.

La genealogia nietzschiana fissa alcuni criteri generali: l'*habitus* di un certo tipo di sguardo che si oppone alla visione di ogni tipo di storicista. Per il genealogista s'impone

Un indispensabile cautela: reperire la singolarità degli avvenimenti al di fuori di ogni finalità monotona [...]. Cogliere il loro ritorno, non per tracciare la curva lenta di un'evoluzione, ma, per ritrovare le diverse scene dove hanno giocato ruoli diversi [...]. La genealogia non si oppone alla storia come la vista altera e profonda del filosofo allo sguardo di talpa del dotto; s'oppono al contrario al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. S'oppono alla ricerca dell'«origine».⁹

La genealogia non deve inscrivere il divenire storico all'interno di una visione finalistica. Il processo è senza origine né scopo. Pura immanenza del divenire, che non tollera alcun orientamento stabile, alcun 'al di là' che si proietti al di fuori della variazione continua che costituisce la storicità dell'esperienza.

Al contrario di una ricerca essenzialistica delle cause e degli scopi, la strategia interpretativa del genealogista si sforza di comprendere la storicità in base alla singolarità irriducibile degli avvenimenti e alla loro dispersione nel flusso del divenire. Bisogna, perciò, stabilire una differenza cruciale tra un'ermeneutica caratterizzata dal percorso di risalimento verso l'origine e il metodo genetico che viene applicato nell'ambito della comprensione genealogica.

Di qui l'importanza del pensiero di Nietzsche. Foucault, infatti scrive: «Si trovano in Nietzsche due usi della parola *Ursprung*. Il primo non è caratterizzato: lo si incontra in alternanza con termini come *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt* [...]. L'altro uso della parola è caratterizzato. Accade infatti che Nietzsche la ponga in opposizione a un altro termine»¹⁰. Il termine *Ursprung* si trova dunque ad essere sovradeterminato dall'appartenenza a un sistema oppositivo. Non si tratta di una mera permutabilità, ma di determinazioni di senso che permettono di *dire l'origine* secondo differenti protocolli. In particolare Foucault evidenzia come in *Genealogia della morale* si trova l'uso di *Herkunft* come il referente esplicito della ricerca genealogica. Nietzsche stesso sottolineava come già il metodo di *Umano, troppo umano* sia legato a una interpretazione dell'origine che differisce profondamente da quella di tipo metafisico.

⁹ Cfr. Foucault, «Nietzsche, la genealogia, la storia» cit., pp. 30-31.

¹⁰ Ivi, p. 30.

L'opposizione tra *Ursprung* e termini come *Herkunft* o *Entstehung* regge questo discorso e i giochi di senso che vi sono collegati. Il primo passo, come vedremo, sarà di criticare l'interpretazione dell'origine come *Ursprung*.

Ursprung, infatti, designa un modo d'intendere la ricerca delle origini come un ritrovamento dell'identità: la variazione perpetua del divenire viene fissata a un'essenza. Le differenze rappresentano aspetti mutevoli, ma sono da considerare come variazioni interne alla presentazione dell'Idea. In questo caso la differenza è privata della propria irriducibilità ontologica, la sua materialità viene spogliata di realtà e ridotta a rappresentazione astratta.

«Perché Nietzsche genealogista rifiuta, almeno in certe occasioni, la ricerca dell'origine [*Ursprung*]? Innanzitutto perché in essa ci si sforza di raccogliere l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo»¹¹. Per distinguere il metodo della genealogia dobbiamo opporlo alla mentalità metafisica che opera uno svuotamento ontologico della singolarità dell'evento. La tradizione filosofica ha assegnato all'Origine la funzione di identificare il nucleo stabile che si nasconde dietro l'irrequietezza dei fenomeni, determinandone la consistenza ontologica come una trascendenza che fa da sfondo e orizzonte a ogni movimento della storia; ma la genealogia descrive gli avvenimenti così come spuntano caoticamente nella corrente del divenire. L'avvenimento, cioè, non è un passo compiuto nel solco di una direzione di senso, bensì è uno spostamento, una deviazione nel gioco costante delle forze. La singolarità dell'evento irrompe in un campo di relazioni e produce una serie di effetti. L'insieme di questi effetti descrive la storicità di un evento ovvero il suo concreto operare rispetto a un complesso di rapporti storicamente determinati.

Non dobbiamo qui ritenere che la singolarità sia perciò da considerare nel proprio isolamento. Al contrario la singolarità è sempre presa in un campo di relazioni e, pertanto, si collega a una molteplicità. La mossa strategica della genealogia consiste nel non mistificare l'attualità ontologica della singolarità, la sua peculiare emergenza reale, risolvendola nella presa identitaria dell'astrazione.

L'origine, dunque, accade nelle pieghe della singolarità, nella scia cangiante delle variazioni continue del divenire: bisogna sottrarre la ricerca delle origini a qualsiasi trascendenza. «Ora se il genealogista», scrive Foucault, «prende cura d'ascoltare la storia piuttosto che prestar fede alla metafisica, cosa apprende? Che dietro le cose c'è 'tutt'altra cosa': non il loro segreto

¹¹ Ivi, p. 31.

essenziale e senza data, ma il segreto che sono senza essenza o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee. La ragione? Ma è nata in modo del tutto 'ragionevole' – dal caso»¹². Nella chiusura di questo eloquente passo, Foucault cita implicitamente il paradosso enunciato da Nietzsche in *Umano, troppo umano*: il rapporto tra la filosofia e la genealogia non è di opposizione. La genealogia non è la verità che sta dietro la tradizione filosofica, ma è un modo strategicamente differente di comprendere e interpretare l'eredità trasmessa dal pensiero.

La ragione non è superata dall'irrazionalismo; si tratta, perciò, di comprendere genealogicamente il modo in cui si produce una ragione degli avvenimenti e, contemporaneamente, di articolare diversamente una comprensione razionale della storia; riconoscendo la storicità delle strutture che formano una ragione del mondo. Si potrebbe aggiungere, quindi, che si tratta di articolare, attraverso la genealogia, una teoria critica della costituzione delle differenti forme di razionalità che organizzano il sapere. Mostrando come esse non dipendano da una fondazione priva di storia, ma dagli eventi singolari e molteplici che determinano un sistema di rapporti nel quale può emergere una pratica teorica.

Dobbiamo prendere sul serio il rapporto tra il senso e le forze, sfuggendo gli schemi deterministici e mostrando come ogni rapporto di forze produce un sapere così come reciprocamente ogni pratica teorica interviene su un dispositivo di potere. La genealogia privilegia l'immanenza della relazione tra potere e sapere. Come afferma Foucault:

L'importante, credo, è che la verità non è al di fuori del potere, né senza potere. La verità è di questo mondo; essa vi è prodotta grazie a molteplici costrizioni. E vi detiene effetti obbligati di potere. Ogni società ha il suo regime di verità, la sua 'politica generale' della verità: i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l'incarico di designare quel che funziona come vero.¹³

La genealogia è, quindi una descrizione dei rapporti immanenti che legano saperi e poteri. Per questo motivo Foucault prende a riferimento Nietzsche, piuttosto che la critica dell'ideologia marxiana; nella misura in cui, il rapporto struttura-sovrastuttura rimane pensato nell'orizzonte scientifico e deterministico esso rimane confinato nella mentalità per la quale, la verità ha una esistenza indipendente dal potere. Foucault, ritiene, che il proble-

¹² Ivi, p. 32.

¹³ Fontana, Pasquino, «Invervista a Michel Foucault» cit., p. 25.

ma di stabilire se la il marxismo sia o non sia una scienza è mal posto. Il pensiero di Marx conserva la sua forza critica se esso risponde a una critica immanente dei poteri e svolge una funzione strategica all'interno di un gioco di forze; al contrario se viene utilizzato in una funzione oggettivistica o umanistica ricade nelle maglie della metafisica. L'ideologia, per esempio, non è il regno dell'errore, ma è una macchina in grado di produrre forme di soggettività e oggetti di discorso. L'ideologia non è mera negazione della verità, ma terreno positivo della prassi, nel quale deve potersi sperimentare l'istanza critica e determinata della verità. Qualsiasi contrapposizione della verità all'ideologia o alla repressione deve essere respinta¹⁴.

Nietzsche si è spinto, se lo leggiamo nella prospettiva genealogica foucaultiana, per primo in questa direzione, mostrando come la produzione della verità sia sempre collegata all'emergenza di un rapporto di forze. In quest'ottica, Nietzsche è colui che ci ha insegnato a sorridere delle solennità dell'origine e a riconoscere che l'inizio storico è sempre situato in basso: «Si cercava di pervenire al sentimento della sovranità dell'uomo, indicando la sua origine divina: questa è ora divenuta una via proibita, poiché alla sua porta c'è la scimmia». La metafora nietzschiana, che tornerà a comparire con insistenza nel *Così parlò Zarathustra*, evidenzia il legame vitale e costitutivo tra il caso evolutivo e la costruzione del senso ideale della storia. La dignità umana riposa sulla contingenza: è una costruzione, una figura, un avvenimento che non ha alcun senso finalistico. La verità della natura umana procede dai casi discordi della storia.

Lo sguardo del genealogista deve, quindi, mirare a mostrare il caos degli inizi. Con meticolosità, abbassando lo sguardo, per non farsi accecare dalla luce abbagliante della verità che si presume si sia rivelata e dispiegata a partire dal momento aurorale dell'origine. La verità è nata con la storia e abita nell'immanenza del divenire. Il prodursi della verità dipende dalla relatività delle circostanze; essa è, quindi, un evento che non si confonde con la metastoricità dei valori. Il genealogista non deve scoprire la verità, deve, invece, condurci a comprendere come sia stato possibile, a partire da una serie di avvenimenti, che qualcosa sia stato riconosciuto, entro un particolare mondo storico, come 'vero'.

Facciamo un rapido excursus in un altro luogo del pensiero foucaultiano, là dove è possibile comprendere meglio come debba essere inteso il rapporto tra genealogia e verità.

¹⁴ Sulla critica dell'ipotesi repressiva come modello di spiegazione del funzionamento del potere vedi M. Foucault, *La volontà di sapere*, a cura e trad. it. P. Pasquino, G. Proccacci, Milano, Feltrinelli, 1978.

«Certo se ci si situa a livello di una proposizione», scrive Foucault ne *L'ordine del discorso* (testo che si riferisce, in forma ampliata, al discorso pronunciato durante la lezione inaugurale dei corsi che il filosofo francese ha tenuto dal dicembre 1970 fino alla sua morte presso il Collège de France), «all'interno di un discorso la partizione tra il vero e il falso non è né arbitraria né violenta»¹⁵. Ma se ci si situa su altra scala, se ci si pone la questione di sapere quale è stata, qual è costantemente, attraverso i nostri discorsi, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o qual è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione che regge la nostra volontà di sapere, allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema d'esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo). Foucault, dunque, sulla scorta dell'eredità di Nietzsche, indica una strategia diversa per pensare la questione della verità. Dobbiamo, infatti, parlare di strategia, poiché non si tratta di rimanere all'interno di un orizzonte ideale della verità, ma di mostrare come essa si produca e si trasformi in relazione a dei poteri. L'opposizione che ripartisce i valori di verità e falsità di un discorso non possono essere colti schivando il piano materiale delle forze; esiste un potere della verità che rigetta e squalifica ciò che si oppone al suo discorso. L'affermazione della verità veicola una volontà di sapere che attraverso i propri discorsi articola forme di appropriazione e di esclusione. La comprensione genealogica deve metterci in condizione di scrutare come la produzione di verità e la sua circolazione all'interno del discorso, la formazione dei saperi e la loro trasmissione, si colleghino a forme di dominazione e di rigetto. Si tratta di affrontare il problema, nietzschianamente, in senso 'extramorale'; non si tratta di restituire la verità agli esclusi, ma di evidenziare come la posta in gioco del sapere sia sempre il governo di un rapporto di forze.

Sotto un certo profilo, infatti, può apparire come la soglia che separa una certo regime della verità da un altro è appunto ciò che interviene nella cultura greca, là dove si consuma la separazione dell'enunciato e dell'atto di enunciazione. Il discorso ha il proprio criterio interno di validità che si fonda su ciò che *dice*, piuttosto su che cosa *fa*. È il momento della crisi dell'antica sapienza presocratica e della cacciata dai sofisti. Le procedure ritualizzate che conferivano verità al discorso sono obliate. In apparenza, dunque, siamo nella luce aurorale di un miracolo greco che scaccia definitivamente le tenebre delle potenze mitiche e sacrali con la loro sanguinosa oscurità. Il sapere si è definitivamente emancipato dalle superstizioni della

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, a cura e trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1972, p. 13.

mania e degli invasamenti, ha rovesciato la violenza dei proferimenti e delle divinazioni.

Questa rottura, però, non esaurisce il rapporto tra enunciazione ed enunciato. A proposito di Maurice Blanchot, Foucault ha descritto la paradosalità infinita dell'*Io parlo*, della scissione infinita e proliferante che non cessa di ripartire latto di enunciazione e l'enunciato¹⁶. Il luogo da dove si parla, la posizione del soggetto del discorso, la modalità tecnica dell'esercizio del linguaggio e la sua relazione con differenti piani di oggetti continuano a poter essere letti in filigrana dietro tutto l'edificio del sapere. La volontà di verità s'intreccia con *l'episteme*.

Tra Esiodo e Platone si è stabilita una certa partizione, che ha separato il discorso vero e il discorso falso [...]. Questa partizione storica ha senza dubbio dato la forma generale che le è propria alla nostra volontà di sapere. Ma non per questo ha cessato di spostarsi: le grandi mutazioni scientifiche possono forse essere lette talora come le conseguenze di una scoperta, ma possono essere lette come l'apparizione di nuove forme nella volontà di verità. C'è senza dubbio una volontà di verità, nel XIX secolo, che non coincide, né per le forme messe in gioco, né per i campi d'oggetti cui si rivolge, né per le tecniche su cui poggia, con la volontà di sapere che caratterizza la cultura classica.¹⁷

Foucault sottolinea come dietro l'apparente continuità della storia della verità si situino profonde rotture; queste discontinuità non sono peripezie dialettiche che si collegano al progressivo e storico rivelarsi del vero tramite le sue apparizioni fenomeniche, bensì rimandano alle relazioni di potere che sorreggono le pratiche teoriche. La genealogia, quindi, deve mostrare come si sia formata una problematizzazione della verità e quale sia il campo di effetti che è collegato a un determinato regime di verità. La questione della verità non può essere isolata filosoficamente dalle condizioni pratiche in cui essa emerge; la 'verità' è una funzione interna e discriminante di un certo esercizio¹⁸. A rigore, dunque, non dobbiamo considerare l'ente come una pura trascendenza, come una referenzialità che sussista indipendente dalle condizioni di apparizione che lo costituiscono. La verità, l'essere o il tempo accadono come oggetti di discorso nella misura in cui transitano all'interno della finitudine di una determinata pratica. La 'verità', per esempio, è un problema solo dentro certe pratiche discorsive e non in altre.

¹⁶ Cfr. M. Foucault, «Il pensiero del di fuori», in Id., *Scritti letterari*, a cura e trad. it. di C. Milanese, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 111-134.

¹⁷ Foucault, *L'ordine del discorso* cit., p. 14.

¹⁸ Sulla possibilità di pensare un'etica antinormativa a partire dalle forme di problematizzazione cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, a cura e trad. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1994.

La *problematizzazione*, quindi, se intendiamo con questo termine l'interrogativo genealogico sulle condizioni di esercizio o di messa in opera del discorso, è il modo attraverso cui una pratica viene analizzata rispetto agli abiti che essa implica e alle relazioni che essa dispone.

Torniamo adesso alla lettura foucaultiana di Nietzsche. Abbiamo visto come debba essere criticata a fondo l'idea di origine come *Ursprung*, cioè come momento sorgivo e matrice ideale. Dall'altro lato dell'opposizione troviamo termini come *Herkunft* o *Entstehung* che assegnano all'origine tutt'altra funzione discorsiva. Dunque, dobbiamo far luce adesso su che tipo di strategia caratterizza il senso storico della ricerca genealogica.

L'origine non è un'identità fissa e stabile; al contrario la genealogia si sforzerà di rintracciare negli inizi i tratti dissociativi dell'apparenza puntuale e compatta dell'origine. Se interpretiamo l'origine come *Herkunft* (provenienza), piuttosto che nel senso metafisico di *Ursprung*, assisteremo a uno slittamento profondo del modo filosofico di affrontare il problema. «L'analisi della provenienza», scrive Foucault, «permette di dissociare l'Io e di far pullulare nei luoghi della sua sintesi vuota mille avvenimenti ora perduti»¹⁹. Il senso storico, quindi, ci consente di smascherare sotto l'aspetto unitario dei concetti, delle tipizzazioni e della classificazioni morfologiche, la moltiplicazione eterogenea dei tratti; appaiono in tal modo le serie disparate di avvenimenti che hanno reso possibile la costruzione di quella figura, per «scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente»²⁰. Risalire verso la provenienza di una figura, tornare alla sua costituzione, implica la paradossale restituzione della dispersione e del caos, l'accoglimento felice della gaia scienza dell'empirismo e l'accettazione etica del prospettivismo cosmico.

La stigmatizzazione di questo approccio si trova nel legame che la genealogia deve stabilire tra il corpo e la storia. La provenienza, infatti, lascia leggere le tracce della propria iscrizione nel corpo, vissuto come nucleo instabile e radiante di energia e di senso. Gli avvenimenti si annidano nelle pieghe della corporeità e dispiegano la loro lotta, il gioco di forze che precede ogni distinzione logica e ogni sistematizzazione ideale. Il corpo è un «volume in perpetuo sgretolamento»²¹, un monumento che materializza l'enigma della storia.

La radice del corpo è, dunque, quella del costante conflitto, degli umori e dei soprassalti, della vita e della morte che si confondono assieme, della

¹⁹ Foucault, «Nietzsche, la genealogia, la storia» cit., p. 35.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ivi*, p. 36.

verità che è sanzionata dalla salute. Foucault cita alcuni passi di Nietzsche dove il grande filosofo tedesco mette alla berlina, con un umorismo affilatissimo, l'origine della vita contemplativa; dobbiamo, quindi, scorgere, con Nietzsche, nell'attitudine metafisica il legame decisivo con un tipo di condotta e con la stilizzazione di un corpo. Il 'filosofo' come figura coincide con la costruzione di un corpo nel quale può incarnarsi e apparire.

Pensare è un esercizio che affonda in uno stato di salute. La genealogia deve mostrare come il pensiero provenga dal corpo, cioè dal modo in cui storicamente si sono prodotte le condotte che supportano necessariamente l'esperienza teoretica. Il corpo non è, dunque, mera naturalità o densità immemoriale, bensì memoria storica pre-categoriale (utilizziamo qui un termine husserliano, avvertiti della distanza che separa Foucault dalla fenomenologia, ma in vista di una comprensione genealogica della *Lebenswelt*). «La genealogia», scrive Foucault, «come analisi della provenienza, è dunque all'articolazione del corpo e della storia; deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo»²².

L'analisi genealogica della provenienza non deve far supporre che il processo di trasmissione di un'eredità o di una tradizione avvenga secondo una continuità ideale; al contrario, il piano della storicità è segnato da faglie e da rotture che rimandano alla formazione stratificata della temporalità. La provenienza (*Herkunft*) si lega all'emergenza (*Entstehung*). Foucault sottolinea come Nietzsche vede nell'evento il segno di una trasformazione di un rapporto di forze, una variazione di regime e di condotte prima ancora che una variazione del senso. L'attualità dell'evento, infatti, rompe con il sistema delle finalità immaginarie, introduce un dislivello reale che investe un mutamento, per esempio, nella disciplina dei gesti: la maniera in cui l'occhio viene asservito prima alla caccia o alla guerra, mentre dopo diviene l'organo della contemplazione è una questione che va chiarita alla luce del funzionamento di una regola di dominazione. «Ponendo il presente all'origine», scrive Foucault, «la metafisica fa credere al lavoro oscuro d'una destinazione che cercherebbe di farsi strada sin dal primo momento. La genealogia, al contrario, ristabilisce i diversi stati d'asservimento: non la potenza anticipatrice di un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni»²³.

La genealogia, dunque, non deve cadere nell'illusione del senso; al contrario deve mostrare il modo in cui le forze combattono tra di loro. La genealogia privilegia la lotta e le sue trasformazioni, rispetto alla mera comprensione del senso. Ovvero, il senso non ha natura ideale, ma è sempre collegato all'emersione di un rapporto di forze che irrompe sulla scena

²² Ivi, p. 37.

²³ Ivi, p. 38.

della storia. Il discorso non è analizzabile separatamente dal suo luogo d'enunciazione, il testo non è interpretabile prescindendo dal suo accadere entro una certa materialità di rapporti (disciplina dei gesti che sorreggono la lettura e la scrittura) che lo rendono accessibile.

Lo scontro non si riduce a una dialettica, non si tratta di un opposizione tra due termini che si negano. Foucault sottolinea, come lo spazio in cui avviene l'irruzione dell'evento è disomogeneo. Il campo delle forze è formato da dislivelli, da differenti regimi di funzionamento e zone di appartenenza. L'avvenimento avviene nell'interstizio che regola la soglia tra un dispositivo e l'altro. Non c'è una comunicazione tra i diversi regimi, ma asservimento e dominazione. La forza, infine, non è mai semplice e identica a se stessa; essa certamente deve opporsi, per affermare se stessa, per radicarsi ontologicamente nella propria sussistenza conativa; ma quando essa perviene a riconoscersi, ecco che continua a differenziarsi e a dividersi: le tendenze individuali la disgregano internamente. La forza continua ad opporsi: stavolta a se stessa. Il gioco delle forze implica un'immanente differenzialità.

Per questo motivo, è illusorio che il gioco possa interrompersi, che possa avvenire una pace perpetua e un riconoscimento reciproco. La violenza delle dominazioni si succede senza posa. Le regole sono cieche, prive di finalità, funzionano per assoggettare. «Il grande gioco della storia», afferma Foucault, «sta in chi s'impadronirà delle regole, chi prenderà il posto di quelli che le utilizzano, chi si travestirà per pervertirle. Le utilizzerà a controsenso e le rivolgerà contro quelli che le avevano imposte»²⁴. La regola non è neutrale, ma è l'espressione di una prospettiva e di una presa di posizione. Il mutamento di senso che s'impone alle regole, il loro utilizzo, cioè, è sempre collegato a una direzione strategica. Interpretare il mondo, dunque, implica trasformarlo: «Ma se interpretare è impadronirsi, attraverso violenza o surrezione, di un sistema di regole che non ha un significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo a una volontà nuova, farlo entrare in un altro gioco e sottometerlo ad altre regole, allora il divenire dell'umanità è una serie d'interpretazioni»²⁵.

Alla luce di queste considerazioni bisogna adesso pensare i rapporti tra la genealogia e la filosofia della storia. Senza dubbio la genealogia propone una *wirkliche historie*, ma secondo una traiettoria più radicale rispetto al modo in cui la problematica dell'effettività ricorre, per esempio, nei grandi esempi di Hegel e di Heidegger. Secondo una direzione che, a nostro avviso, potrebbe paradossalmente incontrarsi con la pre-categorialità feno-

²⁴ Ivi, p. 41.

²⁵ *Ibidem*.

menologica, nella misura in cui quest'ultima fosse compresa e interpretata secondo uno schema genealogico. Su questo punto della questione torneremo nei successivi capitoli. Per il genealogista la storia 'effettiva' si distingue da ogni pretesa oggettivante di tipo storiografico, poiché non si fonda su nessuna costante. «La storia sarà 'effettiva'», scrive Foucault, «nella misura in cui introdurrà il discontinuo nel nostro stesso essere; dividerà i nostri sentimenti; drammatizzerà i nostri istinti; moltiplicherà il nostro corpo e l'opporrà a se stesso»²⁶. Si coglie in questo qual è la strategia genealogica: essa fa risorgere la singolarità dell'evento nell'illusione del *continuum* temporale. L'effettività della storia implica che nella retroflessione del nostro sguardo non operi alcun riconoscimento di sé, bensì il trauma dello straniamento. L'affermazione singolarità dell'evento implica l'istituzione di una distanza che separa irrimediabilmente ciò che siamo, nell'attualità del nostro esercizio di sapere e nel luogo dell'enunciazione del nostro discorso, da ciò che mostra come posto alle nostre spalle.

Sulle modalità di costituzione di questa pratica dello sguardo, che è immanente ad ogni comprensione genealogica, Foucault non si sofferma. La sua opposizione radicale alla fenomenologia non gli consentiva di leggere nella genealogia un nuovo possibile approccio alla problematica della costituzione. Al contrario, bisognerebbe mostrare come ogni pratica genealogica si colleghi appunto una certa trama della costituzione, a un certo statuto della genesi. Foucault, infatti, mostrando, nel solco di Nietzsche, che tutto è storico, poiché anche gli organi del corpo sono stati 'costruiti' storicamente, poiché sono stati plasmati da discipline incessanti che spaziano trasversalmente dalla dietetica alle forme del lavoro, dai farmaci all'etica dei valori, sta, quindi, indicando il modo in cui si produce un'esperienza. Essa si produce, cioè, sempre nello spazio di un'interpretazione, di una presa di posizione che afferma una regola, di una pratica che mette in opera la verità. Se, dunque, vogliamo tracciare una storia effettiva della verità, cioè mettere in opera una comprensione genealogica in grado di produrre effetti di verità, dobbiamo collocarci entro una pratica che dischiuda una prospettiva interpretativa; dobbiamo quindi radicarci nelle finitudini di sguardo che appartiene a quella pratica e soltanto a essa, assumendo responsabilmente il dispiegamento di effetti che ne consegue e di cui non si può disporre soggettivamente. Ovvero dobbiamo renderci consapevoli, al di là dell'orizzonte problematico foucaultiano, di dipendere da una certa costituzione dello sguardo.

La genealogia matura una presa di distanza della filosofia. Nel senso che cerca di mostrare come si è potuta costituire un'esperienza di pensiero

²⁶ Ivi, p. 43.

che si è rappresentata nel nome della 'filosofia'. Si scopre così che l'esercizio di una pratica teorica, ascrivibile al campo disciplinare della filosofia, è regolata da una serie di disposizioni che la circoscrivono e la rendono possibile. Un'immagine del pensiero, dunque, si è formata. La genealogia ritaglia, perciò, uno spazio di esteriorità, e prepara il luogo da dove è possibile scorgere la costituzione dell'esercizio filosofico e restituirlo alla sua immanente finitudine. In questo senso, essa si allea con altre pratiche (nel caso di Nietzsche, per esempio la medicina) per mostrare come la pratica filosofica non debba essere analizzata in maniera isolata; non si deve rivendicare l'autonomia e l'idealità del pensiero, e rinchiuderlo all'interno di una propria intima storicità disciplinare (come nel caso della sua rappresentazione storiografica), al contrario bisogna aprirsi alla relazione costitutiva e genetica tra il pensiero e ciò che resiste, nella propria irriducibile alterità empirica, alla identità del concetto.

Nell'indicarci il luogo spurio dell'origine del pensiero, la genealogia giudica la filosofia, la sottopone a critica materiale. Prende posizione all'interno di un campo di relazioni, restituendoci una verità brutale che non si ripara dietro il siparietto dell'innocenza e della neutralità. Pensare è intervenire in una congiuntura.

Il rapporto tra storia e filosofia è cruciale per la definizione strategica dei compiti della genealogia. Abbiamo visto come sia necessario una presa di distanza dalla filosofia, per prendere posizione rispetto a essa e alle sue giustificazioni ideali; per decostruire la compattezza dell'immagine del pensiero che un certo dispositivo di rappresentazione impone attraverso le procedure neutralizzanti dell'evidenza e analizzare, invece, come essa è il risultato di una costruzione. La storia non è in una posizione ancillare rispetto al concetto filosofico: «La storia ha di meglio da fare – afferma Foucault – che essere la serva della filosofia e raccontare la nascita necessaria della verità e del valore; deve essere la conoscenza differenziale delle energie e dei cedimenti, delle sommità e dei crolli, dei veleni e degli antidoti. Deve essere la scienza dei rimedi»²⁷.

Sulla scorta degli schemi nietzschiani Foucault approda, infine a determinare tre compiti per la comprensione genealogica della storia. Non si tratta di definizioni astratte, poiché questi compiti sono, in realtà, nient'altro che delle mosse strategiche che si ricavano, punto per punto, dall'opposizione al platonismo della tradizione filosofica, Siamo dunque nel campo del sapere prospettico e del conflitto tra differenti modalità di esercizio del sapere, e non nell'ambito dallo sguardo oggettivante. Tutto questo per dire, fin da subito, che il platonismo è un obiettivo polemico che riguarda

²⁷ Ivi, p. 45.

una prassi e un abito a essa corrispondente. Il platonismo non riferisce, quindi, a un'interpretazione corretta o adeguata della tradizione metafisica.

«Il senso storico», scrive Foucault, «comporta tre usi che si oppongono punto per punto alle tre modalità platoniche della storia. Uno è l'uso parodistico e distruttore di realtà, che si oppone al tema della storia-reminiscenza o riconoscimento; l'altro è l'uso dissociativo e distruttore d'identità che si oppone alla storia-continuità o tradizione; il terzo è l'uso sacrificale e distruttore di verità che si oppone alla storia-conoscenza»²⁸.

Il primo uso è di tipo buffonesco come risuona nella formulazione iperbolica di Nietzsche «sono tutti i nomi della Storia»²⁹. Le identità non sono altro che maschere, irrealtà che si nascono dietro altre irrealtà. Ecco perché i fatti e le interpretazioni coincidono. Dietro l'Europeo o l'Occidentale, non ci sono che altri tratti sottoindividuali, una congerie innumerevole e sfuggente che pullula dietro l'apparente unità. «Piuttosto che identificare la nostra pallida individualità alle identità fortemente reali del passato, si tratta di irrealizzarci in tante identità riapparire; e riprendendo tutte queste maschere – Federico II di Hohenstaufen, Cesare, Gesù, Dioniso, Zarathustra forse – ricominciando la buffoneria della storia, riassumeremo come nostra irrealtà l'identità più irreali del Dio che l'ha condotta»³⁰. Foucault sottolinea come nell'evoluzione della filosofia della storia di Nietzsche si assiste a una sorta di rovesciamento umoristico (quindi, non dialettico) della concezione 'monumentale' della Seconda Inattuale; in quel caso i grandi personaggi del passato dovevano suscitare la venerazione per poter essere utili all'espansione della vita e dei suoi interessi supremi, mentre adesso essi subiscono il crepuscolo che attende ciascun idolo e si agitano come figure di un gigantesco e terribile carnevale.

Il secondo uso genealogico della storia, l'uso dissociativo dell'identità, si collega immediatamente a quanto affermato poco fa. Ogni realtà è una molteplicità, un sistema complesso d'elementi che nessun potere di sintesi è in grado di dominare. Il compito della genealogia non è di ritrovare una patria perduta, un luogo d'origine che rappresenti l'unità fondamentale da cui si diramano tutte le trasformazioni, bensì di dissipare le identità e introdurre le discontinuità e i punti singolari. In questo caso, bisogna riconoscere un'ennesima opposizione di Nietzsche a se stesso, rispetto alla sua giovanile concezione 'antiquaria' della storia. «Si trattava lì», rileva Foucault, «di riconoscere le continuità nelle quali si radica il nostro presente: continuità del suolo, della lingua, della città [...]. Un po' più tardi – e già

²⁸ Ivi, p. 49.

²⁹ Ivi, p. 50.

³⁰ Ivi, p. 51.

in *Umano, troppo umano* – Nietzsche riprende il compito antiquario, ma nella direzione completamente opposta: se la genealogia pone a sua volta la questione del suolo che ci ha visti nascere, della lingua che parliamo o delle leggi che ci governano, è per mettere in luce i sintomi eterogenei che, sotto la maschera del nostro io, ci interdicono ogni identità»³¹.

Il terzo uso, infine, si riferisce al sacrificio del soggetto della conoscenza. La genealogia mette in discussione radicalmente la funzione della coscienza storica. La genealogia non consente che essa svolga un ruolo neutralizzante, riparato dalla pretesa di comprensione veritativa; al contrario, la genealogia ritiene che non c'è conoscenza che non riposi sull'ingiustizia. La genealogia foucaultiana sottolinea come esista, quindi, una volontà di sapere irriducibile e che rinvia al primato delle forze e al loro rapporto inestricabile con il campo epistemico. Di qui il legame tra la genealogia e la dimensione dell'attualità. «Prendendo, come fa oggi», conclude Foucault, «le sue dimensioni più ampie, il volere-sapere non si accosta a una verità universale; non dà all'uomo un'esatta e serena padronanza della natura; al contrario, non cessa di moltiplicare i rischi; dappertutto fa crescere i pericoli; abbatte le protezioni illusorie; disfa l'unità del soggetto; libera in lui tutto ciò che si accanisce a dissociarlo e a distruggerlo»³². La genealogia deve, quindi, ricondurre il sapere alla sua matrice inesauribile di violenza. Le nostre società, che sembrano, anche in virtù del loro carattere aperto e democratico, maggiormente fondate sul sapere e sull'espansione del controllo scientifico dell'esperienza, in realtà covano un enorme e inaudito potere di distruzione della vita. La contingenza e il rischio sono effetti prodotti proprio dall'uso massiccio della tecnologia. Le forme di vita e il potere-sapere che le organizza e le incentiva sono, quindi, presi in una relazione instabile e pericolosa. Ogni concezione umanistica è largamente insufficiente: il potere della verità non è al servizio degli uomini. La verità è un interminabile processo di mortificazione. Bisogna saper rinunciare all'illusione che la verità e la libertà si fondino reciprocamente, cioè che si sia reso possibile, in tutte le sue declinazioni, l'ideale di un sapere assoluto. Al contrario, come afferma Nietzsche, bisogna ritenere «che potrebbe perfino appartenere che alla costituzione fondamentale dell'esistenza il fatto che chi giunge alla perfetta conoscenza incontri l'annullamento»³³. Il sacrificio del soggetto della conoscenza, implica, infine il puntuale rovesciamento della posizione della storia 'critica'; là dove, in precedenza, si trattava per il giovane Nietzsche di

³¹ *Ibidem.*

³² *Ivi*, p. 52.

³³ Cfr. F.W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura e trad. it. di F. Masin, con una nota introduttiva di G. Colli, Milano, Adelphi, 1994, p. 39.

sottoporre a giudizio l'intero corso della storia alla luce della verità posseduta nella luce del presente, adesso invece si tratta di risolvere la coscienza storica nelle pieghe della volontà di sapere.

Attraverso la lettura foucaultiana di Nietzsche abbiamo cercato di delineare la strategia di una comprensione genealogica della filosofia e alcuni dei suoi problemi fondamentali come l'essere, la verità, il tempo o la storia. Come abbiamo visto, la genealogia implica una presa di distanza rispetto alle forme tradizionali della pratica filosofica; abbiamo potuto scorgere, cioè, come la pratica filosofica si sorregga sulla base di un sistema di relazioni con determinazioni empiriche che orientano il senso del suo accadere. La comprensione genealogica, cioè, compie un'ermeneutica del pensiero sulla base di questa relazione cruciale, determinando in ciò il luogo proprio e non identificabile della teoria.

BIBLIOGRAFIA

- G. Deleuze, *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- G. Deleuze, «Un nuovo cartografo (Sorvegliare e punire)», in Id., *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 32-55.
- H. Dreyfus, P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, a cura e trad. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989.
- A. Fontana, P. Pasquino, «Invervista a Michel Foucault», in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, trad. it. di G. Procacci, P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977, pp. 3-28.
- M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, a cura e trad. it. di G. Bogliolo, Milano, Rizzoli, 1971.
- M. Foucault, *Scritti letterari*, a cura e trad. it. di C. Milanese, Milano, Feltrinelli, 1971.
- M. Foucault, «Il pensiero del di fuori», in Id., *Scritti letterari*, a cura e trad. it. di C. Milanese, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 111-134.
- M. Foucault, *L'ordine del discorso*, a cura e trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1972.
- M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, trad. it. di G. Procacci, P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977.
- M. Foucault, «Nietzsche, la genealogia, la storia», in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, trad. it. di G. Procacci, P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977, pp. 30-54.
- M. Foucault, *La volontà di sapere*, a cura e trad. it. di P. Pasquino, G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 1978.
- M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, a cura e trad. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1994.

- M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, a cura e trad. it. di E. Panaitescu, Milano, BUR, 1988.
- F.W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura e trad. it. di F. Masin, con una nota introduttiva di G. Colli, Milano, Adelphi, 1994.
- C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica. Figure dell'enciclopedia filosofica. Libro primo*, Milano, Jaca Book.

Terza sezione

PER UNA CRITICA
DELLA RAGIONE TELEMATICA
Il testo in rete e le reti ipertestuali

12.

SPERIMENTARE SUI TESTI

Cardano nel web

Marialuisa Baldi - Damiana Luzzi

doi: 10.7359/643-2013-bald

marialuisa.baldi@unimi.it

luzzi@rinascimento-digitale.it

12.1. CARDANO E L'INFORMATICA

«Questa benigna struttura, la terra – dice Amleto, tenendo in mano il suo libro –, mi sembra diventata una sterile escrescenza, e l'eccelsa volta aerea, il firmamento saldamente sospeso su di noi, maestoso soffitto intarsiato d'oro fiammante, m'appare come una miscela esplosiva di vapori perniciosi»¹. Sono le parole, riprese dall'*Amleto* di Shakespeare, con cui Italo Calvino, nel lontano 1973, concludeva un breve intervento su Girolamo Cardano (1501-1576), autore del *De consolatione* (1542), il libro nelle mani di Amleto, almeno secondo l'interpretazione di molti. In quell'intervento Calvino sottolineava la *genialitas* di Cardano, che aveva attraversato molte regioni della scienza rinascimentale, dalla medicina alla matematica, dalla fisica alla filosofia, dalla religione alla politica, dall'astrologia all'onirocritica, avvertendone criticamente i punti di tensione e avviando un nuovo modo di pensare, «volto a smontare il mondo pezzo per pezzo», più che a tenerlo insieme, a mostrare le rotture interne, più che l'armonia.

Con questo Calvino metteva in evidenza il tratto decisamente moderno della sensibilità inquieta, non distante dalla nostra, dell'uomo Cardano, ma anche la scarsa fortuna dell'intellettuale: a causa dell'ostinata scelta del latino nelle opere, sarebbe stato «relegato» «come dietro uno spesso vetro», chiuso all'indagine e allo scambio vitale con il divenire del tempo. Inserito

¹ I. Calvino, «Nota introduttiva», in H. De Balzac, *Ferragus*, Torino, Einaudi, 1973, pp.V-IX, qui p. IX, ora in I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 84-90, qui p. 89.

tra «i suoi amati classici», il Cardano di Calvino acquisiva l'enigmatica, inconsistente grandezza di uno scrittore «mancato» della letteratura italiana, dai contorni intrisi di paradosso, di inversione e contraddizione, e insieme di fantastico e di immaginario, sempre teso a «inseguire con le parole qualcosa che sfugge alla parola»².

A distanza di anni non si può non constatare la validità e la sottile acutezza di molte di queste affermazioni. Relegato, innanzitutto, Cardano è rimasto a lungo, dopo un successo senza pari tra gli autori contemporanei fino a tutto il Settecento. Poi la polvere del tempo si è accumulata, sottraendolo all'attenzione della storiografia, che ha a lungo privilegiato altri nomi del Rinascimento. Così è rimasto un autore difficile, a tratti ancora sconosciuto e oscuro, sia per la quantità degli scritti (10 volumi in folio, nella stampa lionese del Seicento, l'unica disponibile dell'*Opera omnia*) e per la perdita dei manoscritti originali, sia per la varietà e la specializzazione dei contenuti che richiedono competenze diverse, non più assommabili in una sola persona.

Convinto assertore, come altri rinascimentali, della *vicissitudo rerum ac mutatio*, la ciclica alternanza di tutte le cose, Cardano la misura nei dati e nei fatti, nella puntigliosa meticolosità con cui cerca le tracce dell'uno nei molti, attraverso la trama delle relazioni che stringono una cosa all'altra, nel progetto di un'enciclopedia che vuole abbracciare tutta la realtà. Uomo dei molti saperi, ne insegue le ramificazioni e ne ricerca le ragioni, secondo un duplice movimento: dalla natura divina e immortale alle cose finite e da queste, grazie allo studio e alla scienza, al principio divino, con la consapevolezza che il nostro sapere, segnato dal dubbio e dall'*abditum*³, riesce a illuminare solo una parte dell'intero. Solo l'*afflatus*, al di là del sapere della ragione, può consentire alla mente di unirsi a Dio, ma la sottile varietà della natura resta immersa nell'occulto e nel mistero, oltre l'aristotelica conoscenza *per causas*.

Se nei testi cardaniani le parole, come scrive Calvino, sono chiamate a esprimere qualcosa che loro sfugge, anche le nozioni e i concetti sono sottoposti a tensione, nel tentativo di dar conto della rete di connessioni che stringono l'universo dalle intelligenze celesti alla struttura elementare della materia: la mente deve allora farsi «sottile» nelle discipline e nelle arti, come «sottile» è la natura, nella sua varietà infinita e ordinata⁴. E poiché

² Calvino, *Perché leggere i classici* cit., p. 86.

³ G. Cardano, «De arcanis aeternitatis», in Id., *Opera omnia*, cura Caroli Sponii, 10 tomi, Lugduni, Sumptibus I.A. Huguetan & M.A. Ravaud, 1663 (Faksimile-Neudruck, Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1996), X, pp. 1-46, qui p. 5a.

⁴ G. Canziani, «Filosofia della natura, tecnologia e matematica nell'opera di Cardano», in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 457-487, qui p. 464.

per Cardano ogni sapere si dà all'interno di una *traditio* che non può essere accettata passivamente ma deve essere discussa, le sue opere assumono sovente la forma di un confronto serrato con gli *auctores*, per mostrarne le contraddizioni interne, i punti di convergenza e divergenza e far emergere da qui la soluzione proposta. La *subtilitas* implica anche la disamina puntuale delle fonti e delle interpretazioni. Di qui un duplice sforzo per il lettore e per lo studioso, cui sono richieste competenze filosofiche e disciplinari – bisogna sapere di filosofia per comprendere i principi delle discipline e delle arti; bisogna sapere di discipline e di arti per capire l'estensione della filosofia – e la padronanza di ampi orizzonti storici.

Tra le enciclopedie cardaniane, i *Contradicientia medicorum* moltiplicano le difficoltà. L'opera, che ha impegnato l'autore per un ventennio, dal 1545 al 1565, a partire dalla prima edizione⁵ in un solo libro di 108 *contradictiones* fino alla seconda⁶ in due libri, comprensiva di 206 *contradictiones*, poi ripetuta nella terza⁷, è una sintesi di filosofia e medicina, di riflessione teorico metodologica e di osservazione empirica, di conoscenza della tradizione aristotelica e delle fonti arabe medievali; il tutto organizzato secondo un procedimento che oppone autore ad autore su tutti i punti della dottrina, specificando la trattazione fin nei più minuti dettagli. Funzionale alle esigenze dell'insegnamento, il testo riproduce almeno in parte le lezioni tenute da Cardano in università e risponde all'esigenza di rigorizzazione della disciplina sul piano lessicale e concettuale, offrendone un quadro esaustivo secondo le intenzioni, in senso orizzontale e verticale, nella estensione della teoria e delle sue applicazioni e nella profondità della sua storia.

In ragione della complessità e della natura enciclopedica, il testo è stato fin da subito selezionato per una sperimentazione informatica all'interno del progetto internazionale dedicato a Cardano, varato a Milano alla metà degli anni Novanta⁸. La via allora percorsa ha portato alla realizzazione di un dvd, distribuito tra i ricercatori del settore, realizzato in collaborazione con ILC-CNR di Pisa, che ha elaborato il software. L'obiettivo primario

⁵ G. Cardano, *Contradicientium medicorum liber Continens contradictiones centum octo*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1545.

⁶ G. Cardano, *Contradicientium Medicorum liber primus, continens Contradictiones centum et octo. Liber secundus, continens Contradictiones centum et octo*, Lugduni, apud S. Gryphium, 1548.

⁷ G. Cardano, *Contradicientium medicorum Libri Duo*, Parisiis, apud I. Macaeum, 1564-65.

⁸ Inizialmente promosso presso il CNR (Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento di Milano, poi sezione dell'Istituto del pensiero filosofico e scientifico moderno di Napoli) da Marialuisa Baldi e da Guido Canziani, il progetto prosegue presso l'Università degli Studi di Milano, sostenuto da un Comitato scientifico internazionale. Ulteriori notizie sono reperibile sul sito Internet <http://www.cardano.unimi.it>.

non era di rendere disponibile l'opera in formato elettronico con i consueti strumenti di ricerca full-text. L'intento che ci aveva mosso era di offrire allo specialista di Cardano un supporto per l'eventuale edizione tradizionale, e allo studioso del Rinascimento un repertorio lessicografico, di concetti e di fonti, di notevolissimo valore storico. Il dvd conteneva infatti la trascrizione integrale del testo, secondo la versione più ampia, e vi associava l'immagine digitale corrispondente, sia dell'edizione trascritta, sia delle altre quattro realizzate nel Cinquecento e nel Seicento. L'utilizzatore poteva leggere e collazionare le stampe, annotare il testo, consultare indici già predisposti e generarne altri. Pensato e realizzato in anni ancora lontani dalla diffusione capillare di Internet, il dvd scontava i limiti della sua natura: vincolato a una postazione *stand-alone*, non consentiva la circolazione immediata delle acquisizioni degli studiosi, rispondendo così solo in parte alle esigenze di collaborazione pluridisciplinare.

La successiva sempre più ampia applicazione del web alla ricerca ha offerto anche a Cardano un'opportunità preziosa, e non solo in termini di rapidità di esecuzione delle operazioni sul testo e di circolazione dei risultati. Se già Cardano aveva utilizzato l'immagine della rete per dar conto delle relazioni mobili, sempre variate, che stringono i minimi costitutivi della realtà e del sapere⁹, il web pare quasi naturalmente offrirsi come strumento appropriato per affrontare le sue opere dalla natura enciclopedica.

Così, a partire dal 2011 abbiamo avviato una nuova sperimentazione sui *Contradicentia medicorum* che mantenesse le acquisizioni già realizzate con il dvd, ma le potenziasse sfruttando la duttilità del web. Al supporto informatico dell'ILC-CNR, si è aggiunto quello della Fondazione Rinascimento Digitale di Firenze. Insieme a loro, tra le varie opzioni disponibili, abbiamo scelto la via dell'ontologia, in quanto «specificazione esplicita di una concettualizzazione»¹⁰ secondo l'uso informatico: una via che per i suoi notori requisiti di flessibilità, estensibilità, portabilità e condivisibilità si presentava appropriata a sopperire validamente ai limiti del dvd.

Come si sa, a differenza di altri schemi concettuali di classificazione (ad esempio le tassonomie di glossari, dizionari, ecc.), un'ontologia non si limita a stabilire nessi di sussunzione che esprimano l'ereditarietà o la gerarchia fra i concetti, ma include relazioni semantiche atte a descrivere, all'interno di un determinato dominio, le interrelazioni tra i concetti stessi. E proprio questa combinazione è di interesse per Cardano, le cui opere sono sostenu-

⁹ Cfr. G. Cardano, *De propria vita liber* (1575-76), trad. it. Id., *Della mia vita*, a cura di A. Ingegno, Milano, Serra e Riva, 1982, XLI, p. 145.

¹⁰ T.R. Gruber, «Translation Approach to Portable Ontology Specifications», in *Knowledge Acquisition*, n. 5 (1993), pp. 199-220.

te da un forte impianto teorico, ma lo mettono alla prova della *subtilitas* e sembrano nascondere o sommergerlo nel dettaglio delle argomentazioni, nella massa delle citazioni e delle esemplificazioni. In generale ci è parso che l'ontologia, attraverso il suo linguaggio formale, potesse servire a fissare in maniera sufficientemente chiara e non ambigua i concetti e i termini principali della medicina cardaniana e a mostrare come essi si combinano, così da offrirne una sorta di mappa ideale che consenta allo studioso di non perdere la bussola nella selva dei rimandi incrociati e dei casi descritti. In un universo intellettuale magmatico come quello cardaniano, del tutto lontano dalla forma della deduzione sistematica ed esposto a continue variazioni, la «specificazione esplicita della concettualizzazione», può svolgere una funzione chiarificatrice importante.

In più, il metodo della *contradictio* interseca universi intellettuali diversi, quelli descritti da altre opere cardaniane e quelli degli autori che Cardano discute con la precisione analitica di un commentatore in università, di fronte a un pubblico di uditori dotti, che devono conoscere anche lo sviluppo storico dell'arte medica. Attraverso il suo sguardo critico Cardano disegna gli 'universi paralleli' di Aristotele, Ippocrate, Galeno, Avicenna, Averroè, Rasis, Alkindus, per nominare solo le fonti più note. In linea di principio, la mappatura del testo cardaniano offre una porta di accesso non solo alla medicina e alla filosofia della natura del Cinquecento, ma anche a quella antica e medievale e al vasto territorio dei commenti al testo aristotelico.

Sono prospettive ambiziose, che possono essere anche paralizzanti. Ma poiché il meglio è nemico del bene, si è cercato di fare quello che era possibile sulla base delle forze, dei mezzi e dei finanziamenti disponibili, nella consapevolezza della perfettibilità di ogni cosa.

La sperimentazione è ancora nella fase iniziale: dopo un test di prova che ci ha soddisfatto, abbiamo cominciato a lavorare sul testo in maniera sistematica. Indichiamo qui di seguito, in forma semplificata, le procedure principali che sono alla base del nostro lavoro: una prima presentazione in inglese ha suscitato vivo interesse alla 4th International Conference, Euro-Med 2012 on Cultural Heritage (Lemessos, Cyprus, 29 October - 3 November 2012) ¹¹.

¹¹ D. Luzzi, M. Baldi, «Interaction for a Shared Knowledge with Reperio. The Cardano Case», in M. Ioannides, D. Fritsch, J. Leissner, R. Davies, F. Remondino, R. Caffo (eds.), *Progress in Cultural Heritage Preservation*, Proceedings, Heidelberg, Springer-Verlag, 2012, pp. 628-635.

12.2. L'ONTOLOGIA DEI «CONTRADICENTIA»

Secondo il modello informatico dell'ontologia, l'enciclopedia medica dei *Contradicentia* configura un dominio, all'interno della filosofia della natura cardaniana, rappresentabile graficamente, entro cui si possono distinguere: classi (concetti), individui (istanze)¹², relazioni (proprietà, o attributi delle istanze), ruoli¹³, restrizioni (specificazioni del modo in cui i concetti e le relazioni possono essere usati)¹⁴. Senza scendere nei particolari, possiamo qui soffermarci su alcuni punti, relativi alla descrizione dei concetti, all'annotazione semantica e all'istanziamento. Prima di illustrare sommariamente quali classi e predicati (o relazioni tra le classi) sono stati definiti, è utile precisare che per convenzione i nomi delle classi e dei predicati sono prodotti in inglese e al singolare; grazie ad etichette (*label*) sono tradotti in una o più lingue. Le istanze sono immesse in latino, la lingua usata da Cardano nella maggior parte della sua produzione testuale.

In quanto costitutivi di un dominio, i concetti contenuti nei *Contradicentia* sono descrivibili attraverso relazioni. A titolo esemplificativo riportiamo qui la rappresentazione grafica della teoria cardaniana degli elementi, che costituisce uno dei tratti distintivi della sua filosofia della natura, segnata dall'esclusione del fuoco. L'elemento, caratterizzato da qualità, si specifica in tre sottoclassi: aria, acqua, terra (*Fig. 1*).

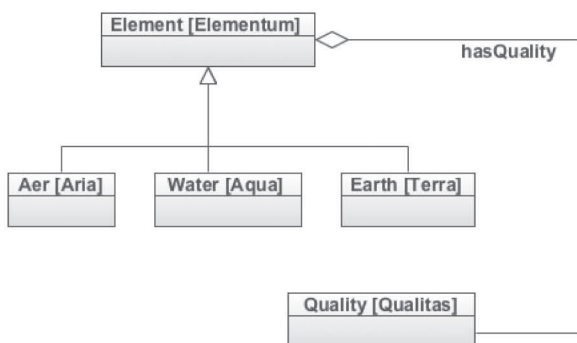


Fig. 1. L'elemento.

¹² Gli elementi del mondo reale rappresentato.

¹³ Se i concetti sono invariati all'interno dell'ontologia prescelta, i ruoli si definiscono sulla base di un legame e dipendono dal contesto (per es. una madre è tale in presenza di un/una figlio/a: madre = donna e madre di Persona).

¹⁴ Le restrizioni vincolano le classi ed i suoi individui (istanze) a determinate regole (ad esempio il tipo di relazione tra i concetti, la cardinalità di una relazione, simmetria e transitività tra relazioni, le caratteristiche degli attributi).

Nel linguaggio di modellazione standard UML (*Unified Modelling Language*), il simbolo grafico che rappresenta la classe è un rettangolo. Due classi possono essere legate da associazioni che rappresentano i legami (*link*) sussistenti fra gli oggetti delle classi associate. Ogni categoria di associazione (aggregazione, composizione, dipendenza, generalizzazione, ecc.) viene rappresentata mediante una particolare freccia che connette le due classi coinvolte. La relazione padre – figlio o di derivazione tra due classi è rappresentata collegando le due classi da una linea continua che termina, nel punto di connessione con la classe padre, con una freccia (triangolo equilatero vuoto). Nell'esempio la classe *Element/Elementum* ha tre sottoclassi (*Aer/Aria*, *Water/Aqua*, *Earth/Terra*). Nello stesso esempio la relazione di associazione è rappresentata da una linea continua che termina, nel punto di connessione con la classe A (Dominio), con un rombo vuoto: la classe *Element/Elementum* è in relazione (*hasQuality*) con la classe *Quality/Qualitas*.

L'esempio riportato è ovviamente semplificato: astratto dal contesto delle altre relazioni che lo inseriscono nel dominio della medicina cardaniana. Una rappresentazione adeguata dell'elemento dovrebbe essere completata da ulteriori specificazioni che ne mostrino la relazione con i misti e con la materia, la relazione di questa con la forma; il tipo particolare di qualità che caratterizza ogni elemento, la relazione tra i tre elementi ecc. Il modello dell'ontologia è ovviamente tanto più esaustivo quanto più è complicato, in un incrocio di relazioni tassonomiche e non, inversamente proporzionale alla generalità di un concetto o di un oggetto.

Ancora di più, la specificazione dei concetti deve tener conto di un altro fattore importante, che caratterizza i *Contradicentia* in maniera evidente, come appare già dalle semplici indicazioni catalografiche, sopra ricordate. Cardano infatti allarga il testo originale, offerto dall'edizione del 1545, ampliandolo fino a raddoppiarlo nella seconda redazione del 1548, confermata nella terza, del 1564-65. La redazione dell'opera in fasi diverse comporta, già di per sé, una variazione dei concetti in funzione del tempo. Variazione tanto più rilevante se si tiene conto del fatto che talvolta Cardano dichiara apertamente di avere cambiato opinione rispetto al passato oppure, senza negarle formalmente, mette tra parentesi alcune sue teorie più radicali, quando queste entrano in conflitto con i presupposti della medicina tradizionale. Un caso significativo è proprio la teoria degli elementi: ridotti a tre con un'innovazione significativa nel *De subtilitate*, per l'esclusione del fuoco, nel primo libro dei *Contradicentia* sono, sia pur solo implicitamente, riportati a quattro allorché viene discussa la dottrina del temperamento di tradizione ippocratica e galenica; solo nel secondo libro Cardano esplicita la revisione attuata nel primo libro, e ripropone

la sua interpretazione originaria¹⁵. La variazione dei concetti nel tempo ha un rilievo teorico e non può essere sorvolata dall'ontologia. Nella rappresentazione grafica, la variante cronologica è espressa con l'inserimento delle classi *Date* e *Time*, e relative sottoclassi¹⁶, in relazione con la classe *Element/Elementum*. La rappresentazione consente anche di specificare il testo di riferimento, quando è necessario rimandare, come in questo caso, a un'opera diversa da quella in esame. Il modello è rappresentato dalla Fig. 2.

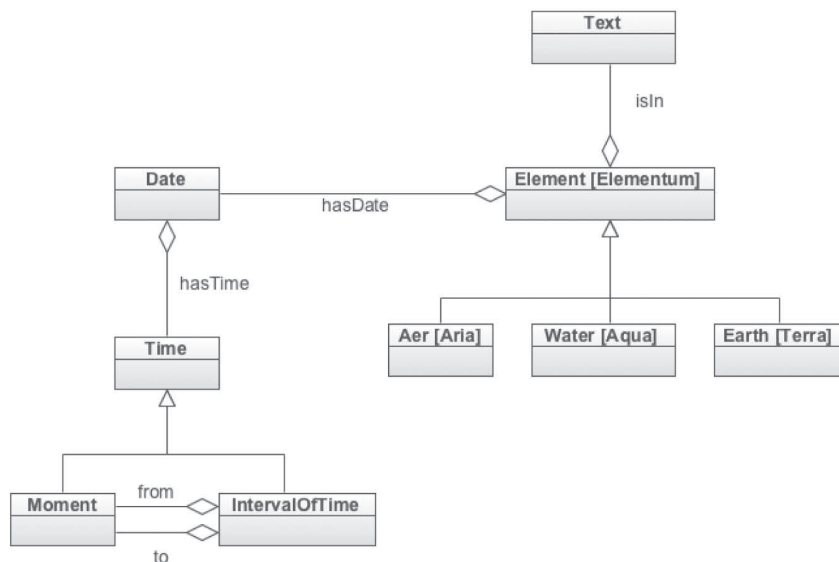


Fig. 2. L'elemento in relazione al tempo.

¹⁵ Cfr. G. Cardano, *De subtilitate*, ed. critica a cura di E. Nenci, t. I, libri I-VII, Milano, Franco Angeli, 2004, lib. II; Id., *Contradicentium Medicorum Libri Duo* cit., I, I, XI, e anche II, X, XXVI. Sul tema cfr. N. Siraisi, *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 63-65 e I. Maclean, «The Interpretation of Natural Signs: Cardano's *De subtilitate* versus Scaliger's *Exercitationes*», in B. Vickers (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 231-252, qui p. 237; sulle implicazioni cosmologiche cfr. M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, 2 voll., II, I.

¹⁶ La data può essere certa, presunta o dedotta, precedente, successiva o contemporanea alla data di un altro concetto. Il tempo può essere un istante o un intervallo di tempo.

Riportata al linguaggio formale dell'ontologia, la *subtilitas* cardaniana è fattore di moltiplicazione delle relazioni: lo studioso di Cardano, abituato alle sfumature e alle sottili variazioni del suo autore, paga l'esigenza di analizzare per comprendere con un lavoro massiccio di definizione e specificazione dei concetti che può trovare compensazione solo nella soddisfazione di rinvenire nessi prima nascosti e di fare chiarezza su un'opera particolarmente complessa in senso teorico e storico. Tuttavia, perché questo accada, perché l'ontologia sia operativamente efficace e non si risolva in un'astrazione o in una duplicazione inutile del pensiero di un autore, è necessario che essa sia agganciata al testo. Nel caso specifico, il modello deve indicare in quale porzione dei *Contradientia* Cardano tratta di un determinato concetto, per poi mostrare le relazioni che si possono stabilire con un altro concetto nella sua precisa localizzazione testuale.

A questo fine si è rivelato prezioso Reperio¹⁷, un applicativo software di nuova generazione, sviluppato dalla Fondazione Rinascimento Digitale (Firenze) in collaborazione con l'Istituto di Linguistica Computazionale «Antonio Zampolli» – CNR (Pisa), che rende disponibile un ambiente di lavoro collaborativo, modulare, personalizzabile, utilizzabile via web, e fornisce gli strumenti a supporto dell'intero ciclo di vita della ricerca negli studi umanistici (editor di ontologie, gestione e editing di testi e immagini, immissione di annotazione e commenti, confronto di più testimoni, ecc.). Reperio ci ha consentito di immettere on line la trascrizione dei *Contradientia* – con l'aggiunta di altri testi correlati – di associarvi le immagini digitali, e di predisporre il testo per svolgervi alcune operazioni: oltre la lettura, la ricerca, la collazione, il commento e l'annotazione¹⁸.

Tra le varie operazioni sul testo fondamentale per il nostro lavoro è l'annotazione semantica, in quanto consente di stabilire un collegamento tra il concetto espresso nell'ontologia e la porzione di testo e/o immagine ad esso riferita. Nell'ambiente di lavoro offerto da Reperio sono offerte due modalità di inserzione dell'annotazione semantica: mediante istanze e mediante concetti.

Nella prima direzione l'ontologia è popolata (istanziata) di individui, e una o più istanze sono associate all'elemento annotato. L'elemento annotato acquisisce così i valori delle proprietà che descrivono l'istanza. Questo tipo di annotazione risulta particolarmente utile quando Cardano utilizza l'antonomasia per designare alcuni autori (*Princeps* per Avicenna, *Philoso-*

¹⁷ Ulteriori informazioni sul sito Internet <http://www.reperio.it>.

¹⁸ L'ontologia e la sua istanziazione sono state prodotte con il modulo Ontology Editor di Reperio. Mentre il modulo Text ha permesso di rendere disponibile on line l'edizione digitale con la trascrizione.

phus per Aristotele). Ad esempio: all'interno del testo e/o dell'immagine, è selezionato il termine «Philosophus»¹⁹ e collegato all'istanza *Aristoteles* della classe *Person* dell'ontologia. Quindi, nel caso di una ricerca testuale del termine «Aristoteles», i risultati restituiti includeranno anche le porzioni di testo in cui è nominato *Philosophus*. Inoltre, l'istanza *Aristoteles* può avere proprietà e attributi (data e luogo di nascita, data e luogo di morte, testi, varianti del nome in altre lingue, ruolo, ecc.) che aggiungono ulteriori informazioni al termine «Philosophus» annotato nel testo (Fig. 3).

La porzione dell'ontologia che consente di inserire informazioni biografiche su persone e gruppi²⁰, basata in parte su FOAF²¹, ricostruisce anche la rete di relazioni che Cardano ha intessuto nell'arco della sua vita con parenti, colleghi, allievi, amici, benefattori, detrattori o nemici; con le università in cui ha studiato o insegnato, con i luoghi in cui ha vissuto, o che ha visitato ecc.

L'annotazione semantica consente anche di esplicitare le fonti e indicare le edizioni di riferimento di Cardano: è l'antico lavoro di ogni editore che il linguaggio informatico traduce con il termine di nuovo conio *findability* (in italiano «trovabilità»), con cui si vuole dare conto della fruibilità, o della rintracciabilità on-line della fonte o dell'informazione. A titolo di esempio, per mostrare la coerenza della sua teoria del calore con il testo aristotelico, Cardano fa forza su un passo del *De generatione animalium* di Aristotele (II, 3, 737a 1-7) e scrive *calor animalium secundum Philosophum est calor non igneus, sed coelestis*²²: collegando semanticamente la citazione di Cardano con l'istanza *De generatione animalium* della classe *Title* dell'ontologia, si ottengono il riferimento al testo di Aristotele e le informazioni bibliografiche relative. Una porzione dello schema ontologico, basato su FRBR-oo²³, consente infatti di «catalogare» i documenti fornendo informazioni bibliografiche: autore/i, curatore/i, titolo, data e luogo di edizione, identificativo/i, consistenza, riferimenti a edizioni digitali, ecc. Qualora il testo di Aristotele sia presente in edizione digitale in Reperio o sia contenuto in un'altra biblioteca digitale collegata tramite URI (*Uniform Resource Identifier*), sarà immediatamente disponibile per la lettura e per il confronto.

¹⁹ Cfr. Cardano, *Contradicentium Medicorum Libri Duo* cit., I, VI, IX.

²⁰ Groups è la classe dell'ontologia FOAF (cfr. nota successiva) che può venire specializzata con le sottoclassi: University, Religious Order, Family, ecc.

²¹ L'ontologia *Friend of a Friend* (FOAF) descrive le persone e i gruppi, le loro relazioni e attività. Cfr. <http://www.foaf-project.org>.

²² Cardano, *Contradicentium medicorum libri* cit., I, I, XI.

²³ *Functional Requirements for Bibliographic Records-object oriented*, un'ontologia formale per rappresentare la semantica alla base delle informazioni bibliografiche. Il modello FRBR è stato originariamente concepito come un modello entità-relazione e sviluppato dall'*International Federation of Library Associations* (IFLA). Cfr. http://archive.ifla.org/VII/s13/wgfrbr/FRBR-CRMdialogue_wg.htm.

Home Ricerca documento Lista Coppie di Documenti per Pericope Lista Coppie di Documenti per Variante Nuovo documento Utenti admin | LOGOUT

Tools

Contradictentium Medicorum Libri Duo

Horizontal 1

Horizontal 1

Pagina 1 di 1

In capit. 30. eiusdem 5. libri ante medium dicit, quod sanguinea animalia sunt calidiora & humidiora non habentibus sanguinem: quare patet, quod homo non leviter, ut dixerunt iam Priceps & Averroës, sed multum ab aequalitate temperantiae removetur versus calidum & humidum. multo minus temperaturum dici poterit. Aduvat, hoc quod dicitur 2. de Partibus, cap. 7. Homo calidissimum & humidissimum habet cor, ac pulmonem: atque ideo crescit solus inter animalia erectus. Et similem videtur pro longitudine vitae causam assignare Philosophus libro de Longitudine & brevitae vitae, cap. 2. quod scilicet sit calidissimus ac humidissimus inter animalia. Ideoque dicitur recte Galenus in libro de Formatione foetus, pag. 2. & in de Inaequali intemperiae, cap. 5. si in sinistra cordis ventriculum viventis animalis digitum immiseris, maximum calorem experieris. Tertia vero ratio ab Averroë sumitur 4. Meteororum 10 & 10. primae Philosophiae 23. & est: In omni generatione oportet esse aliquid quod misceat, & agat: quia ab aequalibus in virtute, & si acido in via Averroës deur non laemen mixto, cum necesse sit adesse motorem. igitur in quolibet mixto

& humidum. multo minus tempo
adiuvat hoc, quod dicitur 2. de
no calidissimum & humidissimu
nonem: atque ideo crescit solus
tus. Et similem videtur pro lon
fsignare Philosophus libro de L
ate vitae, cap. 2. quod scilicet sit c
ifsimus inter animalia. Ideo qu
us in libro de Formatione foetus
uali intemperiae, cap. 5. si in fin
ulum viventis animalis digitum
alorem experieris. Tertia verò

Commenti Semantici

Filtra commenti semantici

▼ p. 1 - p. 1

Philosophus

Cardano condivide l'uso di designare certi autori mediante l'onomasia: per esempio Philosophus per Aristotele.

Classe X

PERSON

Istanza X

Aristotele

Aggiungi commento semantico

Fig. 3. Annotazione semantica.

Nella seconda direzione uno o più concetti (classi) vengono associati all'elemento annotato. In questo caso le istanze sono costituite da concetti. A titolo di esempio, selezioniamo una porzione di testo dei *Contradicentia*, con relativa immagine²⁴, all'interno della *contradictio* XI (il testo è reso disponibile grazie al modulo Text di Reperio): *aliter quae plus habent caloris, essent brevioris vitae*. Nella finestra «Commenti semantici» del tool Ontology Editor il software consente di collegare dinamicamente la porzione di testo trascritto con le classi dell'ontologia, rese disponibili in un'apposita finestra; nella finestra lo studioso indicherà la classe desiderata, nel caso specifico *NaturalHeat* (*CalorNaturalis*), in modo da specificare il concetto e l'argomento oggetto della descrizione testuale. Riportiamo qui di seguito la rappresentazione del *calor naturalis* nelle classi dell'ontologia: la classe *NaturalHeat* (*CalorNaturalis*), sottoclasse di *Heat* (*Calor*), è in relazione con la classe *HeavenlyHeat* (*CalorCoelestis*) tramite la classe *Ether* (*Aether*)²⁵ (Fig. 4).

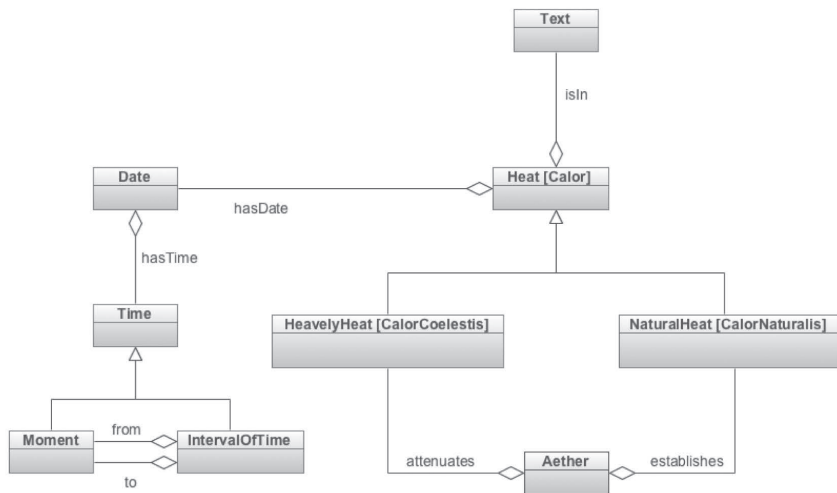


Fig. 4. Il calore naturale.

²⁴ La selezione può essere fatta a partire dal testo o dall'immagine.

²⁵ Si esprime così la tesi cardaniana della derivazione del calore naturale, che presiede alla vita animale, dal calore celeste, generato dalle stelle. Come si legge nel *De propria vita liber*, «il calore celeste è l'unico principio della generazione degli animali perfetti nei corpi composti». Cfr. Cardano, *Della mia vita* cit., XLIV. Con ciò Cardano si differenzia dalla posizione aristotelica classica, secondo cui il *calor coelestis* non deriva dagli astri, ma è una conseguenza del moto locale del sole. Cfr. Cardano, *De subtilitate* cit., n. 104, p. 181. La derivazione dal calore celeste avviene tramite la mediazione dell'etere che, essendo a contatto con l'aria, per natura fredda, lo attenua. Come nel caso sopra riportato, l'esempio seleziona un segmento dell'ontologia, con riferimento al rapporto tra calore naturale e celeste, facendo astrazione dalle relazioni con le altre classi.

2. vult, quod causa corruptionis est materia, & non dicit quod sit forma mixti est, agere in lubricata materia. Animalibus cap. 3. repetit idem quod dixerat, volens quod consumptio humidi principaliter sit ab aëre, deinde a calore naturali. Aristoteles autem in libro De longitudine & brevitate vitae cap. 1. vult, quod agant in se invicem contraria.

dicens: Si igitur quando activum & patiens simul sunt alterum agit, alterum patitur, fieri non potest, quin fiat mutatio. Vult igitur, quod contrarietas omnis, seu interior, seu exterior, corruptionem pariat. Sed alia exurgit malor difficultas: nam Philosophus 2. cap. quaerens, Cur masculi dilutus vivunt foeminis in eodem genere: respondet, Quia plus habent caloris. Ideo cum nullam aliam reddat causam, calor humidum non consumit: aliter quae plus habent caloris, essent brevioris vitae.

quandoquidem constat eodem capitulo illum fateri senectutem esse exiccationem. Idem colligitur 2. de Tuenda sanitate, Exercitium augeat calorem naturalem, atque ideo attractivam, concoctivam, & nutritivam: ex quibus

... quod si calor animalis etia ut igneus, ob id debeat, cum sub forma mixti est, agere in lubricata materia. Primò, quia elementa sunt in potentia in mixto, 2. Colle. cap. 1. apud Auer. & ideo nō possunt cōcurrere vt agētia ad corruptionē. Secundo quia ipse in 4. disput. dubio quod sit forma elemēti. ipse etiā Auicēna 1. de Anima libus cap. 3. repetit idem quod dixerat, volēs quod consumptio humidi principaliter fit ab aëre, deinde a calore naturali. Aristoteles autē in lib. de Longit. & brevitate vitae cap. 1. vult, quod agant in se invicē contraria, dicens: Si igitur quando agitur & patiens simul sunt semper alterū agit, alterum patitur, fieri non potest, quin fiat mutatio. Vult igitur, quod contrarietas omnis, seu interior, seu exterior, corruptionem pariat. Sed alia exurgit maior difficultas: nam Philosophus 2. cap. quaerens, Cur masculi dilutus vivunt foeminis in eodē genere: respondet, Quia plus habent caloris. Ideo cum nullā aliam reddat causam, calor humidum non consumit: aliter quae plus habent caloris, essent brevioris vitae. quandoquidem constat eodem capitulo illum fateri senectutē esse exiccationem. Idem colligitur 2. de Tuenda sanitate, Exercitium augeat calorem naturalem, atque ideo attractivam, concoctivam, & nutritivam: ex quibus solida membra molliora & humidiora fiunt. C. 1. p. 1088

Commenti Semantici

Filtra commenti semantici

▼ p. 52 - p.52

aliter ... quae plus habent caloris, essent brevioris vitae.

Classe

CALOR

CALOR

CALOR COELESTIS

CALOR NATURALIS

Agg

Fig. 5. Annotazione semantica.

Nella Fig. 5 è fotografata una schermata del programma, relativa alla porzione di testo selezionata.

Il lavoro di analisi e di ricerca che rende possibile l'ontologia non è senza dubbio piccolo, anche in termini di tempo, e nonostante l'utilizzo di procedimenti semi-automatici di *parsing* (analisi sintattica) del testo. Peraltro, sulla base del test effettuato, possiamo dire che il risultato vale la fatica: la codificazione del significato e dei termini produce senza dubbio un potenziamento della ricerca, in quanto eleva la potenza espressiva celata nei testi.

Con una sensibilità tutta letteraria che non appartiene all'informatica, Calvino aveva sottolineato proprio quanto rimane celato nelle parole di Cardano, l'inafferrabilità linguistica di molti suoi concetti, da cui una fascinazione che glielo faceva amare. Nella misura in cui mira a svelare ciò che è nascosto, a esplicitare l'implicito e formalizzare il concetto, l'ontologia, si potrebbe dire, si insinua anch'essa lì, nel territorio complesso e talvolta magmatico dell'*abditum*: un paradosso ironico per chi volesse troppo semplificare in nome delle esigenze del linguaggio formale. Sottoposto alle regole dell'informatico, lo storico della filosofia è spinto a uscire dall'indeterminato, a precisare ciò che gli risulterebbe talvolta più comodo lasciare nel vago, quando i concetti si fanno complessi e le loro relazioni non appaiono distintamente: l'ontologia gli richiede, insieme alla precisione concettuale, un esercizio continuo di onestà intellettuale. Peraltro, se l'informatico rivendica l'esigenza della formalizzazione, non può però alterare la natura dei testi, può solo ripresentarne sotto altra forma le caratteristiche, trovandosi anche a seguire percorsi di specificazione concettuale che si interrompono, collidono tra di loro o non si armonizzano pienamente. I 'sentieri interrotti' nei *Contradicentia* non sono inconsueti: sono uno dei modi in cui si manifestano le zone d'ombra e le discrasie nel sapere reticolare di Cardano, che sembra quasi invitare la *web ontology* per poi sottoporla a sfide continue. In quelle zone d'ombra e in quelle discrasie si celano anche le illusioni o i sogni di un progetto enciclopedico senza pari nel panorama rinascimentale.

BIBLIOGRAFIA

- I. Calvino, «Nota introduttiva», in H. De Balzac, *Ferragus*, Torino, Einaudi, 1973, pp. V-IX.
I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Milano, Mondadori, 2010.

- G. Canziani, «Filosofia della natura, tecnologia e matematica nell'opera di Cardano», in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 457-487.
- G. Cardano, *Contradicentium medicorum liber Continens contradictiones centum octo*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1545.
- G. Cardano, *Contradicentium Medicorum liber primus, continens Contradictiones centum et octo. Liber secundus, continens Contradictiones centum et octo*, Lugduni, apud S. Gryphium, 1548.
- G. Cardano, *Contradicentium medicorum Libri Duo*, Parisiis, apud I. Macaeum, 1564-65.
- G. Cardano, *Opera omnia*, cura Caroli Sponii, 10 tomi, Lugduni, Sumptibus I.A. Huguetan & M.A. Ravaud, 1663 (Faksimile-Neudruck, Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1996).
- G. Cardano, «Contradicentium medicorum libri duodecim», in Id., *Opera omnia*, cura Caroli Sponii, 10 tomi, Lugduni, Sumptibus I.A. Huguetan & M.A. Ravaud, 1663 (Faksimile-Neudruck, Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1996), VI, pp. 295-923.
- G. Cardano, «De arcanis aeternitatis», in Id., *Opera omnia*, cura Caroli Sponii, 10 tomi, Lugduni, Sumptibus I.A. Huguetan & M.A. Ravaud, 1663 (Faksimile-Neudruck, Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1996), X, pp. 1-46.
- G. Cardano, *De propria vita liber* (1575-76), trad. it. Id., *Della mia vita*, a cura di A. Ingegno, Milano, Serra e Riva, 1982.
- G. Cardano, *De subtilitate*, ed. critica a cura di E. Nenci, t. I, libri I-VII, Milano, Franco Angeli, 2004.
- T.R. Gruber, «Translation Approach to Portable Ontology Specifications», in *Knowledge Acquisition*, n. 5 (1993), pp. 199-220.
- M. Ioannides, D. Fritsch, J. Leissner, R. Davies, F. Remondino, R. Caffo (eds.), *Progress in Cultural Heritage Preservation*, Proceedings, Heidelberg, Springer-Verlag, 2012.
- M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, 2 voll.
- D. Luzzi, M. Baldi, «Interaction for a Shared Knowledge with Reperio. The Cardano Case», in M. Ioannides, D. Fritsch, J. Leissner, R. Davies, F. Remondino, R. Caffo (eds.), *Progress in Cultural Heritage Preservation*, Proceedings, Heidelberg, Springer-Verlag, 2012, pp. 628-635.
- I. Maclean, «The Interpretation of Natural Signs: Cardano's *De subtilitate* versus Scaliger's *Exercitationes*», in B. Vickers (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 231-252.
- N. Siraisi, *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- B. Vickers (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 28 Aprile 2013 alle ore 23:59.

http://archive.ifla.org/VII/s13/wgfrbr/FRBR-CRMdialogue_wg.htm.

<http://www.cardano.unimi.it>.

<http://www.foaf-project.org>.

<http://www.reperio.it>.

13.

FORME DEL TESTO

Ecologie del pensiero

Derrick de Kerckhove

doi: 10.7359/643-2013-deke

d.dekerckhove@utoronto.ca

L'ecologia del testo include almeno tre forme diverse di ecologia: quella del testo, quella del contesto e quella dell'ipertesto (altrimenti detto, in base alla teoria dei memi, intertesto). Ciascuno di queste ecologie descrive una specifica relazione linguistica e suggerisce diverse strategie e modelli di pensiero.

13.1. CONTESTO

La dominanza del contesto è la condizione in cui non vi è testo. Le civiltà a oralità primaria mantengono in vita la lingua in tempo reale e il linguaggio dipende interamente da corpi che rimangono a stretto contatto, in sequenze ininterrotte di generazioni.

Consideriamo, per esempio, come il linguaggio sia alla base delle innovazioni umane. È un ambiente condiviso tra coloro che parlano la stessa lingua. Cresce e si sviluppa in comunità ma è anche relativamente indipendente da qualcuno in particolare (a eccezione di grandi poeti, scienziati e di coloro che determinano *trend*). Punta alle cose fornendole di un'aura che la gente riconosce. Ha la sua propria ecologia. Dipende dal sistema di supporto che lo sostiene. Per esempio, non può crescere molto o molto velocemente in condizioni in cui è supportato solo da corpi viventi. Il suo raggio d'estensione e la sua durata sono limitati e cambiano a seconda della distanza occupata dalle persone che provengono dallo stesso gruppo di origine, e quindi dalle varietà di dialetti affini parlati dai precedenti popoli. Quando la distanza si accentua troppo o quando avviene una contaminazione con altre lingue, allora le lingue si separano in gruppi più ampi caratterizzati da caratteri distintivi propri.

13.2. TESTO

Dal momento in cui la scrittura penetra all'interno di una comunità, l'ecologia del linguaggio diventa l'ecologia del testo. Ed è così che il testo domina i processi linguistici, semplicemente per il fatto di essere un sistema permanente.

Il fattore stabilizzante del linguaggio diviene il testo. Nel momento in cui la lingua viene scritta cessa di dipendere dal corpo; piuttosto si viene a originare un corpo del testo. Questo nuovo sistema di supporto, la scrittura, permette al linguaggio di fuggire dal corpo. Ora può sussistere da solo e diventare un mezzo da condividere con le generazioni future. L'innovazione può così avere inizio. Dipendendo dal sistema di scrittura adottato, sarà più o meno stabile e sarà, di preferenza, di supporto a comunità, a individualità o a entrambi.

Per esempio, i sistemi alfabetici e sillabici supportano l'enunciazione delle parole che usiamo nelle nostre lingue, mentre i sistemi ideografici tendono a supportare le immagini e le nozioni delle cose (con una sempre più frequente ibridazione tra la parola e la definizione dell'oggetto). I sistemi ideografici come il cinese, a esempio, sono translinguistici nel senso che possono aiutare altre lingue diverse tra loro come il Mandarino, la lingua Wu e la lingua Hakka. Questo sistema si è adattato così bene che molte lingue cinesi si basano su monosillabi generando quindi una quantità alfabeticamente ingestibile di sinonimi. Le lingue polisillabiche come le varietà indoeuropee, d'altra parte, consentono una maggiore disambiguazione e si adattano meglio alla trascrizione sillabica.

Due delle conseguenze ecologiche della lingua usata in culture che adottano l'alfabeto sono il rapido formarsi delle opinioni individuali e il maggiore controllo linguistico. I popoli che leggono la scrittura alfabetica in genere non devono provare a inferire il significato di ciò che leggono, come invece farebbero se adottassero sistemi incompleti come l'ebraico o l'arabo, o sistemi prevalentemente ideografici come l'egiziano o il cinese. Avendo un accesso diretto non solo alle parole che conoscono ma anche a quelle che non conoscono, gli individui imparano cose nuove e acquisiscono un maggior controllo e un maggior potere sul linguaggio. Possono iniziare a interpretare, ossia a sviluppare significati che sono messi in relazione a loro stessi e alla loro esperienza personale del mondo e non esclusivamente a quei significati che la comunità ha deciso di adottare per convenzione. La relazione col potere è invertita in condizioni di oralità. Nelle comunità esclusivamente orali la lingua è sempre più o meno condivisa tra la gente piuttosto che mantenuta privata (sebbene in qualche misura i segreti possano essere custoditi). Alfred A. Tomatis una volta mi disse che «parlare è

suonare il corpo dell'altro [*parler, c'est jouer du corps de l'autre*]: la condizione orale della lingua infatti conferisce il controllo sui corpi, mentre la lettura di parole scritte conferisce quel potere al lettore. Le situazioni sociali e politiche vengono profondamente influenzate da questo rovesciamento. Saper leggere e scrivere, e nello specifico saper leggere e scrivere attraverso l'alfabeto, imprigionando e fissando la lingua, determina uno spostamento dal verticale all'orizzontale delle strutture e delle relazioni di potere. Le organizzazioni feudali e le monarchie si convertono inevitabilmente in democrazie e repubbliche.

L'innovazione ha inizio con la ripetizione e si evolve in differenziazione e sperimentazione. Gli alchimisti erano soliti servirsi della pratica della ripetizione fino a che un maggiore controllo del linguaggio della chimica non li portò a nuove sperimentazioni e alla fine al modello empirico. Il testo ha iniziato a dominare l'innovazione non solo nelle scienze esatte e nella loro applicazione ma anche nel campo della musica e della narrativa. L'ecologia del testo prima dell'arrivo dell'elettricità consisteva nella distribuzione di oggetti testuali in uno spazio, nella necessità di una loro classificazione, archiviazione e riciclo. Con l'avvento dell'elettricità il testo cambia ancora una volta e si converte in ipertesto, ipermedia e oggetto virtuale.

L'ipertesto è ubiquitario e accessibile istantaneamente su richiesta, proprio come il pensiero. A differenza del testo, l'ipertesto non ha grandi esigenze di archiviazione ma richiede complesse *routine* di accesso. Stiamo sperimentando una condizione del linguaggio completamente nuova.

13.3. L'IPERTESTO

Il tempo presente è quello della transizione. Le culture del mondo emergono dall'era della scrittura e sono investite dall'era dell'elettricità. Per la seconda volta l'umanità si è rivestita di una nuova pelle per assorbire gli effetti delle tecnologie elettroniche divenute un'industria globale che penetra fino alle fibre del nostro corpo. La decifrazione del nostro codice genetico ha rovesciato il rapporto tra natura e cultura a vantaggio di quest'ultima. Come diceva McLuhan, dopo che, nell'ottobre del 1957, il satellite Sputnik aveva fatto il giro della Terra, il nostro globo è diventato un contenuto di tecnologia, un materiale d'arte e dunque un sistema programmabile ¹.

¹ M. McLuhan, «At the Moment of Sputnik the Planet Became a Global Theater in Which There Are no Spectators but Only Actors», in *Journal of Communication*, Vol. 24, Issue 1 (March 1974), pp. 48-58.

La globalizzazione non è un problema economico *in primis*, che è come la gente è generalmente portata a pensare, ma sarebbe più illuminante vederla come una questione psicologica e sociale. La globalizzazione va contestualizzata nel quadro di una metamorfosi da una società di individui e di massa a una società di network, come Manuel Castells ha ampiamente dimostrato². Il villaggio globale non 'esiste' realmente se non in una condizione di coesistenza con un contesto locale. Ciascuno porta il villaggio globale con sé in una tasca. È il vostro telefono cellulare. Questa stessa nozione contribuisce a creare la sensazione, se non addirittura a farci immergere totalmente nell'esperienza, di sentirci tutti dei vicini di casa, in ogni parte del mondo. Avvertire questa sensazione di essere parte di un ambiente molto più vasto di una città o di una nazione è probabilmente una strategia di auto organizzazione necessaria all'umanità per sopravvivere.

Castells legge le clausole scritte in piccolo sul contratto globale mentre McLuhan ne ha tracciato il quadro generale. Per esempio si prenda l'idea dello Sputnik che, orbitando intorno al pianeta nel 1957, ha reso il concetto di natura obsoleto e ha trasformato la Terra, sotto un certo profilo, in una forma d'arte. Questa è esattamente la direzione verso cui ci stiamo incamminando adesso. A parte la letterale 'programmazione del pianeta', ci stiamo dirigendo verso la sua rapida scomparsa.

McLuhan aveva (e continua ad avere) ragione quando considerava il villaggio globale un covo di odio e violenza piuttosto che un paradiso di pace, una situazione implosiva che mette gli uni sulle spalle degli altri. Nel peggiore dei casi la concentrazione del villaggio è una caotica ma inevitabile implosione del mondo su se stesso. «In futuro metà del mondo sarà impegnato a spiare e a riferire sull'altra metà»³, ha detto McLuhan, come se si trattasse di una battuta di spirito. Eppure basta dare un'occhiata a Twitter, Facebook, YouTube e, per non escluder nulla, anche al chiacchiericcio globale che alimenta le informazioni su cui il nostro vicino è aggiornato. E cosa dire dello scandalo sulle intercettazioni telefoniche che ha coinvolto Rupert Murdoch e il giornale *News of the World*⁴? Questo non è forse un fulgido esempio di un evento da villaggio globale?

L'aforisma più bello di McLuhan, aforisma che generalmente tendiamo a dimenticare, è che «nell'era della comunicazione istantanea, indossiamo

² Cfr. M. Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. I, Cambridge, MA - Oxford, UK, Blackwell, 1996.

³ Per questa e altre affermazioni su privacy e identità si rimanda al sito Internet <http://marshallmcluhanspeaks.com>.

⁴ Maggiori dettagli sullo scandalo legato a Rupert Murdoch e al *News of the World* possono essere trovati online sulla pagina della BBC che elenca le principali persone coinvolte: <http://www.bbc.co.uk/news/uk-12296392>.

tutta l'umanità come un'estensione della nostra pelle»⁵. Questa è la conseguenza sociale del passaggio dal punto di vista al punto dell'essere. Quando apprendiamo con angoscia come si sviluppano gli eventi in Libia o in Giappone o quando guardiamo elettrizzati e con ansia la partita di calcio tra Argentina e Brasile siamo parte di un dramma umano come non è mai stato possibile in passato. Una delle possibili conseguenze politiche e sociali che ne scaturiranno è che la gente del pianeta sarà portata ad aver bisogno, a richiedere e a pretendere che si faccia qualunque cosa sia in nostro potere per mantenere una pace durevole e un'equa distribuzione dei beni e dei servizi. Io credo profondamente in questo così come credo in ciò che la storia delle nostre città ci dimostra con evidenza. Anche le nostre città hanno attraversato momenti di crescente sofferenza ma poi sono riuscite a raggiungere più stabilità e ordine. Ma prima di arrivare a tal punto si deve avvertire nel profondo di aver varcato i limiti del bisogno di ordine e stabilità sociale, e tale sensazione deve essere estesa e condivisa da gran parte delle persone, proprio come è successo a chi, per esempio, ha messo a repentaglio la propria vita riversandosi nelle strade di Tunisi, Il Cairo e Tripoli.

Più che parlare di 'lingua globale', io preferirei avvalermi dell'espressione 'discorso globale' perché non credo all'esistenza di una sola lingua globale. Vi sono molte lingue giustapposte e intersecate in una trama di reti. Così come vi è un solo supporto, il digitale, che presenta indubbi problemi. Sebbene la situazione stia migliorando rapidamente, le persone non sono ancora globalizzate in modo eguale. Nel suo libro *The City Is Me*, Rosane Araujo suggerisce che:

Non è più possibile misurare il Tempo esclusivamente da un punto di vista storico, cumulativo. Viviamo in un sistema temporale sovrapposto. A questo si aggiunga il fatto che la contrazione spazio-tempo dipende dalla ... velocità, che non è egualmente accessibile a tutti; il tempo, dunque, non è lo stesso per tutti.⁶

13.4. ECOLOGIA DEL PENSIERO

Dato che il supporto principale del linguaggio dalla parola stampata è passato ad essere la parola elettronica, il testo viene ridistribuito in forma multimediale. Il pensiero emigra, va on line e diventa una 'mente accresciuta'⁷.

⁵ M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York, McGraw Hill, 1964, p. 47.

⁶ R. Araujo, *The City Is Me*, Bristol, Intellect Books, 2012, p. 7.

⁷ Cfr. D. de Kerckhove, *La mente accresciuta*, Milano, 40kbooks, 2010.

Abbiamo esternalizzato sullo schermo tutte quelle innumerevoli attività mentali che prima erano solite rimanere relegate nella nostra mente privata, come per esempio pianificare, classificare, fare calcoli (chi è in grado di ricordarsi le tabelline oggi?), progettare, persino ricordare dati personali. Abbiamo praticamente esternalizzato la nostra immaginazione sullo schermo e, soprattutto, l'abbiamo resa condivisibile, proprio come in *Second Life*. Non ne sono un fan e pratico a malapena *Second Life* (che comunque ha dato il suo contributo nel farci comprendere meglio il costante processo di esternalizzazione che stanno compiendo le nostre strategie mentali private), ma si può adottare come una metafora tecnica, vivida e chiara della nostra coscienza. *Second Life* è un luogo dove avvengono l'esternalizzazione e l'oggettivazione dei nostri processi immaginativi, è un ambiente inventato, non reale, ma esistente, che rispecchia il modo in cui McLuhan concepiva la tecnologia come estensione del nostro corpo e del nostro pensiero.

Di sicuro il concetto stesso di 'mente accresciuta' sta ad indicare che, invece di limitarci a occupare uno spazio fisico neutrale che le vie di comunicazione 'attraversano', occupiamo uno spazio cognitivo che ci contiene e che viene saldato e sostenuto dalle vie di comunicazione in tempo reale. Essere immersi in un bagno d'informazione è molto diverso dal doverla recuperare. La mente accresciuta consente un livello di funzionamento maggiore e più sofisticato che agisce per lo più inconsciamente. Esso funge sia da memoria estesa sia da processore dell'intelligenza. Per esempio, il fatto di connettere delle mappe all'informazione digitale è una strategia tipica della 'mente accresciuta'. In teoria l'idea dell'informazione che riveste lo spazio fisico è un concetto o una pratica che non è connessa a nessun tipo di tecnologia. Ogni cosa ha un nome o alla fine ne ottiene uno. L'accrescimento digitale (spesso noto come 'realtà accresciuta') connette tutti i dati pertinenti a quell'oggetto e quell'oggetto a tutti gli altri. L'API di Google Maps consente di far convergere ogni tipo di dato multimediale su una mappa reale, personalizzata per ogni tipo di argomento o di utente. Questa è una delle ultime tendenze nel modo di rappresentare i dati e rivela una sempre maggiore consapevolezza di quanto sia importante riconsiderare la relazione tra il locale, lo spazio materiale e il ciberspazio. Invece il 'mondo reale' è pieno di sensori ed emettitori interamente locali (codici a barre, codici QR) che ti indirizzano direttamente a Internet e a quel determinato sito con tutte le connessioni pertinenti. Siamo entrati nell'era dell'*ipertinenza*.

13.5. LA SCHERMOLOGIA

La schermologia ha risvegliato l'interesse di studiosi quali Erkki Huhtamo⁸ e Lev Manovich⁹. Anche io sono convinto che avrà un futuro, perché ha direttamente a che vedere con uno dei cambiamenti psicologici più profondi che la gente sta sperimentando nell'era elettronica. Questa è in parte una battuta e in parte un'affermazione seria e con questo intendo dire che viviamo in completa simbiosi con lo schermo, che agisce come estensione cognitiva della nostra mente, e che gli studiosi e i ricercatori dovrebbero iniziare a investigare per comprendere le relazioni che intessiamo con le nostre protesi mentali. Mentre assistiamo alla graduale sostituzione del nostro immaginario privato a partire dai primi esperimenti con la fotografia e il cinema fino agli occhiali senza montatura della realtà virtuale e ai mini schermi ubiquitari dei nostri cellulari, possiamo riscontrare che passiamo più tempo a esternare in tempo reale il contenuto della nostra attività mentale piuttosto che a mantenerlo privato con la riflessione. L'ultimo esempio di questo inarrestabile progresso della tecnologia è e-Motiv, un'interfaccia tecnologica che ti consente di controllare le immagini e altri dati direttamente dalla mente allo schermo. È possibile annoverare una storia alquanto lunga di ricerca artistica, medica e militare in questa direzione, incluso l'IBVA, l'analizzatore visivo e interattivo delle onde cerebrali (*Interactive Brainwave Visual Analyzer*) che fu creato alla metà degli anni '90 e che consente di regolare i segnali sullo schermo effettuando dei semplici comandi che controllano specifiche operazioni e sequenze solo attraverso il pensiero. Detto questo è assai probabile che si vada oltre lo schermo. Tutto ciò si sta già verificando, come dimostra il lavoro di Kevin Warwick, che ha collocato degli impianti nel proprio corpo che vengono stimolati dal pensiero per aprire e chiudere porte e per compiere altre semplici ma utili azioni¹⁰.

L'immersione totale è la nostra nuova condizione poiché viviamo circondati da un mondo totalmente elettronico che è molto più complesso e attivo di qualsiasi realtà virtuale. Infatti una delle ragioni per cui la realtà virtuale è diventata così obsoleta adesso è che il suo – inconscio – scopo principale era quello di rivelare alla gente che si trovava già in un ambiente immersivo e ubiquitario. Umberto Eco afferma lo stesso principio quando

⁸ Cfr. E. Huhtamo, «Elements of Screenology: Toward an Archaeology of the Screen», in *ICONICS: International Studies of the Modern Image*, Vol. 7 (2004), pp. 31-82.

⁹ Cfr. L. Manovich, «An Archeology of a Computer Screen», in *Kunstforum International*, Vol. 132 (November 1995 - January 1996), pp. 124-135.

¹⁰ Si può qui far riferimento soprattutto all'esperimento di Warwick *Project Cyborg 2.0*. Cfr. <http://www.kevinwarwick.com/Cyborg2.htm>.

scrive il libro *Travels in Hyper Reality (Viaggi nell'iperrealtà)*¹¹. D'ora in avanti, come suggerisce Baudrillard, siamo destinati a occupare un ambiente pieno di *simulacra*¹².

Slavoj Žižek sostiene che l'immersione totale porta con sé il rischio di una psicosi simile a quella di Don Chisciotte¹³. Žižek potrebbe andare ancora oltre con la sua argomentazione; asserendo che Don Chisciotte era un avido lettore di romanzi medievali e che questo gli fece perdere il senso del reale, Cervantes, come McLuhan, dimostrò che era consapevole degli effetti del nuovo *medium*, la lettura di romanzi, sulla psicologia della gente. E ci offre un esempio estremo dei cambiamenti che investono colui che legge nel momento in cui internalizza il contenuto di ciò che sta leggendo. E nel comparare la realtà virtuale a Don Chisciotte assistiamo a un significativo rovesciamento delle espressioni interno/esterno nei processi mentali: anche se entriamo in un ambiente totalmente immersivo, quello dell'informazione, esternalizziamo il contenuto della nostra mente. Invece nel Rinascimento, e successivamente, avveniva il contrario: internalizzavamo l'informazione e la rendevamo privata leggendo un libro. In modo silenzioso.

Oggi la gente riversa la propria identità e la offre al pubblico come estensione del proprio pensiero privato. D'altra parte ogni giorno siamo testimoni della crescente commercializzazione del network. Si potrebbe arrivare a un punto tale che i social media e i gusti di ciascuno di noi potrebbero essere controllati da due o tre grandi imprese: Google, Facebook e Twitter; e ciò rappresenterebbe un problema. Se non sei on line, se non compari su Google o su Wikipedia, se non hai un profilo su Facebook o su Twitter, non sei nessuno (ancora una volta, è come se letteralmente il tuo corpo non fosse presente in nessuna attività on line! Anche McLuhan lo fece notare: «quando sei al telefono non hai un corpo, sei un angelo»¹⁴). La grande differenza sta nel fatto che avere il proprio profilo on line nei modi più svariati in cui è possibile averlo oggi significa avere un'identità 'pubblica' e non privata. Significa essere stati 'pubblicati'. Quel che McLuhan ripeteva spesso è che vi è un'incompatibilità di base tra l'elettricità e l'idea di privacy in tutti i sensi.

¹¹ Cfr. U. Eco, *Travels in Hyperreality*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1986.

¹² J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, p. 89.

¹³ A.J. Cascardi, *Cervantes, Literature, and the Discourse of Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2012, pp. 55-58.

¹⁴ N.d.T. Nella versione inglese del testo l'idea dell'assenza del corpo è insita nella stessa parola *nobody*, che in italiano si traduce con la parola 'nessuno' e che, allo stesso tempo, indica l'assenza *no* del corpo *body*. Nella traduzione italiana questa sfumatura presente nel discorso dell'autore viene inevitabilmente persa. Per questa affermazione si rimanda a <http://marshallmcluhanspeaks.com>.

Più si fa uso di database esternalizzati, dispositivi di registrazione, analizzatori intelligenti e altre tecnologie che permettono la creazione di un profilo alquanto articolato e completo di una persona, di chi è, del suo contesto e di chi la circonda, più l'identità privata di ognuno può perdere sostanza e contenuto. Come osservò McLuhan: «Più sanno di te, meno esisti»¹⁵. Come spiega benissimo Elena Tebano:

Il risultato sarebbe un'eterna ripetizione dell'identico, in cui «gli algoritmi trasformano in una formula matematica quello che abbiamo fatto fino a quel momento e poi lo proiettano nel futuro», secondo la definizione di Miriam Meckel, direttrice dell'Istituto per il Media and Communication Management all'Università svizzera di San Gallo. «Le scoperte casuali, importanti per imparare, accrescere la tolleranza e cambiare le nostre prospettive, vengono matematicamente espulse dal nostro mondo di informazioni basato su Internet. Noi però non ce ne rendiamo conto – scrive Meckel sulla *Neue Zürcher Zeitung* – e diventiamo sempre più un riflesso del profilo che i motori di ricerca hanno calcolato per noi». Oggi, sintetizza George Dyson ne *La cattedrale di Turing* (Codice) «Facebook definisce chi siamo, Amazon cosa vogliamo, Google cosa pensiamo». Per denunciare il pericolo insito in questi sviluppi, Meckel ha coniato il termine «Gogglem», crasi tra Google e Golem, la creatura della tradizione ebraica creata dagli uomini per servirli, che si rivolta contro di loro e rischia di distruggerli.¹⁶

Ciononostante Internet è imprevedibile. Si può parlare di 2.0, 3.0 o si possono inventare concetti *cloud computing*, ma chi avrebbe mai concepito Twitter, una tecnologia dal potere liberatorio il cui compito è esattamente quello di resistere con forza a qualsiasi tipo di monopolio? Non assocerei tutte le grandi compagnie in un'unica categoria; hanno le loro diversità e agiscono producendo effetti differenti.

Io credo che la gente sia già consapevole di questo pericolo al punto tale che Google, Facebook e Twitter offrono servizi che consentono di trasformare la propria voglia di partecipazione in un profilo personalizzato e liberamente accessibile nell'ambiente dell'informazione. Di certo è una questione di lampante importanza il fatto che Google minacci di diventare invasivo con l'introduzione di parametri che profilano dati in modo tacito, quando sarebbe invece indispensabile avere una chiara indicazione di come cancellare tali opzioni invasive.

¹⁵ Cfr. <http://marshallmcluhanspeaks.com>.

¹⁶ E. Tebano, «Identità, desideri, pensiero. Quando è il web a ridefinire le nostre personalità», in *Cyber Cultura*, Corriere della Sera.it, http://www.corriere.it/tecnologia/cyber-cultura/12_novembre_26/google-now-facebook-amazon_8e8225ba-37df-11e2-94e7-603de4c26bba.shtml.

Paradossalmente, più vieni personalizzato, più vieni banalizzato (convertendoti in cibo da dare in pasto alla statistica automatizzata). Tuttavia, l'interazione tra questi servizi, per non parlare dell'infinita serie di innovazioni, continua ad aggiornare le condizioni di difesa personale nell'ambiente dei network.

Quanto sopra menzionato, ovvero Twitter, Facebook, ecc. appartengono alla terza fase dell'elettricità, la fase mobile (la seconda è digitale e la prima corrisponde semplicemente a quella dell'energia, del calore e della luce). Tutte queste fasi coesistono simultaneamente, ci elettrificano nel senso letterale della parola e ci frammentano in bit. Di sicuro Internet e il web rappresentano una delle espressioni più mature della fase digitale. E di queste Twitter rappresenta l'espressione più matura della fase mobile.

Come osservò McLuhan: «Nell'era dell'informazione istantanea è il vociò la cosa reale»¹⁷. Twitter rappresenta questo sistema di vocii, di chiacchiericci. Sembra che finora il suo uso abbia riguardato sia la diffusione d'informazioni che non rivestono particolare importanza dal punto di vista sociale (come nel caso di 'Sto mangiando una bella pizza in questo ristorante') sia quella di informazioni socialmente utili (come la protesta organizzata su Twitter nel periodo delle elezioni in Iran o, più recentemente, il ruolo di Twitter durante le rivolte in Egitto) ma il rischio che lo si utilizzi per distruggere la reputazione di qualcuno o per mettere scompiglio è sempre presente. Di certo sono dell'idea che ci dovrebbe essere un forum pubblico su questa questione, e in un certo senso questo esiste già. A prescindere dalla sua legittimità, Wikileaks ha avuto l'effetto di calamitare ancora di più l'attenzione di tutti sulla necessità di occuparsi un problema.

13.6. IL FUTURO DEL TESTO

La battuta più famosa di McLuhan era «se vuoi essere un bravo profeta non prevedere mai niente che non si sia già verificato»¹⁸.

Cos'è che al tempo presente è già successo e che ci consente di prevedere il futuro? Quali sono, come direbbe Philippe Cahen, «i segnali deboli dell'avvenire»¹⁹?

Per iniziare vi è stata un'evoluzione visibile nelle comunicazioni: dal telegrafo a Twitter la maturazione è indiscutibile. Le linee di forza di quest'evoluzione sono la velocità della luce e la complessità del linguaggio, già

¹⁷ Cfr. <http://marshallmcluhanspeaks.com>.

¹⁸ Cfr. <http://marshallmcluhanspeaks.com>.

¹⁹ Cfr. <http://www.signaux-faibles.fr>.

presenti sulle linee del telegrafo, che aprì così facendo l'era della connettività in tempo reale. Twitter ne è l'esito attuale, ovvero la capacità messa a portata di mano di ciascuno di noi di chiamare in aiuto il mondo intero in tempo reale. Twitter è una sorta di polso collettivo e connettivo, così come Internet in generale assume al ruolo di sistema limbico collettivo. Il corpo fisico si proietta e si riflette nei network.

Seguendo la curva di questa evoluzione e prefigurandone le caratteristiche, si potrebbe supporre che l'interconnettività non si fermerà qui e che siamo destinati a unirci almeno come le cellule di un solo corpo. Occorre constatare la presenza di un altro segnale debole, quello dei codici a barre di ogni tipo che ormai connettono attuale e reale. Il mondo dice che l'analogico entra in pieno dialogo col digitale, se si può dire così. Anche lì le cellule di un solo corpo socio-materiale dovranno riconoscersi. I nostri sistemi di sicurezza, emblema del codice immunitario, ormai già ci preparano a questo. Tutto e tutti siamo d'ora in avanti sotto controllo.

Un altro segnale, meno debole, ma non ancora ben interpretato, è il mormorio dei *quanta*. Alla base l'incertezza, il dubbio regnano ormai ovunque sulla realtà del reale, sull'importanza dell'intervento del pensiero scientifico, sui fondamenti della fisica, sulla natura stessa del soggetto. L'era del sospetto ci coglie inesperti. Quest'intervallo tra l'onda e la particella, tra l'essere e il nulla potrebbe davvero essere il punto d'incontro tra il linguaggio e la materia. Il grande fisico (suo malgrado) della meccanica quantistica è Giordano Bruno, il quale diceva che non è la materia che crea il pensiero, ma è il pensiero che crea la materia²⁰. Possiamo prefigurare un mondo nel quale il pensiero influenzerà profondamente l'essere e lo farà in tempo reale. Siamo già immersi in un'era magica e mitica.

Non si tratta di riprendere Hegel né della dematerializzazione della materia ad opera della coscienza, ma piuttosto della creazione della materia ad opera di più coscienze unite. Non si può non immaginare la preghiera religiosa (di qualunque tipo di origine per di più) come un antecedente di una modalità psico-tecnologica di costruzione del reale.

L'ubilocalità è ugualmente una caratteristica dei *quanta*, così come l'azione a distanza. Nel mondo dei *quanta* vi sono dei fenomeni di distribuzione e d'interazione che fanno pensare a Internet. Si può già prefigurare l'emergere in quest'ultimo di una sorta di consenso istantaneo, sebbene creatosi da un insieme infinito di opinioni e condizioni diverse. Perché il linguaggio più che l'insieme dei corpi, praticamente? Perché è il linguaggio che articola e comunica il desiderio.

²⁰ Si rimanda ai testi critici di Bruno, tra cui G. Conforto, *La futura scienza di Giordano Bruno e la nascita dell'uomo nuovo*, Diegaro di Cesena, Macro, 2001.

Non dovrebbe sorprenderci, dunque, che l'educazione sia in prima linea per quanto riguarda la sperimentazione di nuove possibilità. Tra i vantaggi dell'*e-learning* in comparazione con i metodi tradizionali vi sono il fatto che dà accesso alle informazioni in modo pertinente e infinitamente più veloce – spesso anche più efficace – rispetto alle biblioteche, ma anche il fatto che con l'*e-learning* la collaborazione a distanza o *face-to-face* diventa più semplice e più interessante. Uno dei paradigmi più importanti nel mondo dell'educazione e a cui è necessario apportare dei cambiamenti che riflettano le nuove possibilità offerteci dalle tecnologie, riguarda l'introduzione di un apprendimento connettivo al posto dell'istruzione di tipo individuale ancora predominante nelle nostre scuole e università.

13.7. UNA NUOVA ETICA

Bisogna riflettere sulla necessità di una nuova etica e sul fatto che, perché emerga, bisogna desiderarla con la consapevolezza del cambiamento che può portare. Di sicuro sta emergendo una nuova generazione che si fonda sulla condivisione e sul rispetto della natura e della cultura. Si nota in modo appena percettibile, ma le emozioni globali vengono già condivise da ogni cultura. È giovane e globale. Siede nelle piazze principali di varie città, esige pari opportunità e giustizia sociale. Non segue molto la religione ma non ha niente di particolare contro di essa. È una generazione alla ricerca di più trasparenza e senso di responsabilità in ogni forma di governo.

Isaac Mao è un bravo predicatore di ciò che lui considera la 'cultura crescente della condivisione'²¹. Non ha completamente torto ma, provenendo dalla Cina, la sua idea va davvero controcorrente, soprattutto se si pensa che moltissimi strumenti d'informazione di cui diamo per scontata l'esistenza – come Facebook, Youtube e una vasta quantità di siti web (incluso il mio <http://www.mcluhangalaxy.net/mcmovie/galaxy>) – lì sono proibiti e non condivisibili affatto!

Tuttavia, in linea di principio ha ragione sul fatto che il mondo politico e quello commerciale si ritoverebbero a raggiungere livelli di repressione e di pratiche subdole senza precedenti per poter resistere ad una tanto ben radicata richiesta di libertà da parte della gente, di quelle nuove libertà civili che la gente vede come grandi opportunità messe a disposizione da Internet.

²¹ Cfr. <http://freesouls.cc/essays/07-isaac-mao-sharism.html>.

È ormai impossibile evitare di fare delle scelte, se decidere di limitarsi al sapere classico umanistico e incrociare le dita di fronte all'immensa stupidità del lascito dell'era industriale, o se voltare pagina e prendere decisioni che tutto il mondo dovrà seguire. Si può sempre sperare che l'interconnessione e l'ibridazione bioelettronica dell'umanità intera si presentino come una possibile via nel cammino di armonizzazione tra le diverse culture. L'avvenire delle nostre vite da questo momento in avanti dipende dal nostro senso del volere comune, della capacità di una responsabilizzazione collettiva come valore condivisibile. Il nostro futuro non accadrà ineluttabilmente da solo né per l'incidenza di uno solo.

BIBLIOGRAFIA

- R. Araujo, *The City Is Me*, Bristol, Intellect Books, 2012.
- J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.
- A.J. Cascardi, *Cervantes, Literature, and the Discourse of Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.
- M. Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. I, Cambridge, MA - Oxford, UK, Blackwell, 1996.
- G. Conforto, *La futura scienza di Giordano Bruno e la nascita dell'uomo nuovo*, Diegaro di Cesena, Macro, 2001.
- U. Eco, *Travels in Hyperreality*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1986.
- E. Huhtamo, «Elements of Screenology: Toward an Archaeology of the Screen», in *ICONICS: International Studies of the Modern Image*, Vol. 7 (2004), pp. 31-82.
- D. de Kerckhove, *La mente accresciuta*, Milano, 40kbooks, 2010.
- L. Manovich, «An Archeology of a Computer Screen», in *Kunstforum International* Vol. 132 (November 1995 - January 1996), pp. 124-135.
- M. McLuhan, «At the Moment of Sputnik the Planet Became a Global Theater in Which There Are no Spectators but Only Actors», in *Journal of Communication*, Vol. 24, Issue 1 (March 1974), pp. 48-58.
- M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York, McGraw Hill, 1964.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 28 Aprile 2013 alle ore 23:59.

E. Tebano, «Identità, desideri, pensiero. Quando è il web a ridefinire le nostre personalità», in *Cyber Cultura*, Corriere della Sera.it, http://www.corriere.it/tecnologia/cyber-cultura/12_novembre_26/google-now-facebook-amazon_8e8225ba-37df-11e2-94e7-603de4c26bba.shtml.

<http://freesouls.cc/essays/07-isaac-mao-sharism.html>.

<http://marshallmcluhanspeaks.com>.

<http://www.bbc.co.uk/news/uk-12296392>.

<http://www.kevinwarwick.com/Cyborg2.htm>.

<http://www.signaux-faibles.fr>.

14.

IL WEB COME LO SPAZIO DELLA RELAZIONE

Prodromi di un'ecologia del testo

Matteo Ciastellardi

doi: 10.7359/643-2013-cias

matteo.ciastellardi@polimi.it

14.1. SUPPORTO E COSCIENZA NEGLI SPAZI IMMATERIALI

Tutte le culture sono caratterizzate da passaggi epocali che determinano il modo in cui la conoscenza viene tramandata e riprodotta. Il supporto di trasmissione, dal vettore umano della tradizione orale, passando per la chirografia, la stampa, i media audiovisivi, le basi dati, ecc., ha sempre costituito l'oggetto privilegiato dell'indagine scientifica e dell'interesse speculativo, risultando il vero protagonista delle principali rivoluzioni culturali. Si può così affermare, seguendo le ricerche di Paolo D'Alessandro¹, che le matrici di conoscenza costruite nella *forma-medium*, di cui ogni persona fa esperienza per interazione e/o integrazione, diventano parte attiva nel processo di espropriazione/appropriazione del contenuto dal supporto e dal soggetto che ne fruisce, alterandone la coscienza fenomenica², dove per coscienza fenomenica si intende una presunta condizione per cui si prova qualcosa nell'avere una determinata esperienza, sia visiva che uditiva,

¹ Si fa qui riferimento specialmente a due testi di Paolo D'Alessandro. Cfr. P. D'Alessandro, *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica*, Milano, LED, 1994 e Id., *Critica della ragion telematica. Le reti del pensiero e il pensiero in rete*, Milano, LED, 2002.

² Cfr. C. Sini, «I dati dell'esperienza e il mito del mondo esterno», in M. Cappuccio (a cura di), *Dentro la matrice. Filosofia, scienza e spiritualità in Matrix*, Milano, AlboVersorio, 2004, pp. 249-256.

tattile, propriocettiva³, ecc., anche senza essere perfettamente in grado di riflettere o ricostruire e spiegare il vissuto di tali esperienze. La coscienza fenomenica, seppur con un margine di indeterminatezza, dovrebbe essere sufficientemente discriminabile da altri stadi di percezione e di assunzione empirica, come per esempio dall'autocoscienza (quale capacità di porre a oggetto di riflessione noi stessi) e dalla consapevolezza (quale capacità di focalizzare l'attenzione su certi stati e oggetti del mondo esterno). Così, nella *forma-medium* di un supporto relativamente nuovo e indefinito, come la rete, la cui fruizione si dà mediante interfacce di varia natura (monitor, tablet, cellulari, ecc.), è proprio questa coscienza che, posta in un sistema di riferimenti del tutto nuovi e sconosciuti, permette di rendere discreti gli *effetti di soggettività*⁴ che filtrano dalla messa-in-scena di elementi artefatti frutto di strutture reticolari, e di autori che firmano una sorta di identità propria nel momento in cui producono un oggetto-per-il-mondo che entrerà nel canovaccio di questa dimensione immateriale. Con il web si costituisce così, mediante dei nuovi riferimenti testuali, elettrici e mutanti, un sistema socio-conoscitivo basato sulle relazioni che si riescono a innescare in uno spazio che ha la dimensione del supporto che lo veicola. Non si tratta però di uno spazio predeterminato ma di una dimensione legata al contesto e al contenuto che offre e che permette di leggere e riprodurre. È con una lettura sintomale⁵ delle immagini e del tessuto che costituiscono la rappresentazione (*Darstellung*) dello scenario tra reale e virtuale in cui il soggetto viene calato, che si sovraccarica e si rivitalizza la natura stessa del *medium* che lo sta traducendo tra i due mondi, portando a compimento una trasformazione antropologica, nella quale l'intero corpo, completo di sensi e d'intelletto, si traduce in una particella di questa *architettura liquida*⁶ tra sapere personale, ambiente collettivo e dimensione connettiva di assunzione degli oggetti conoscitivi.

³ La capacità propriocettiva è una particolare sensibilità grazie alla quale l'organismo ha la percezione di sé in rapporto al mondo esterno. Di fatto non è solo mediante la vista, l'udito o il tatto che l'organismo riesce a comprendere come si posiziona il corpo nella realtà, ma è tramite la sensibilità propriocettiva che arriva a sentire il movimento di un braccio o di una gamba anche quando gli occhi sono chiusi e consente al corpo di posizionarsi e avere una sorta di 'coscienza' dello spazio entro cui si muove.

⁴ Cfr. P. D'Alessandro, «La manipolazione tecnologica della realtà fenomenica», in P. D'Alessandro, A. Potestio (a cura di), *Filosofia della tecnica*, Milano, LED, 2006, pp. 162-166.

⁵ Cfr. D'Alessandro, *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica* cit., p. 176 ss.

⁶ Per una disamina estesa sul senso di cosa si intenda per 'architetture liquide' mi permetto di rimandare a M. Ciastellardi, *Le Architetture Liquide. Dalle reti del pensiero al pensiero in rete*, Milano, LED, 2009.

La dimensione ermeneutica di lettura di un *foglio-mondo*⁷, quale supporto della nostra capacità di metterci in relazione con il contesto virtuale e quale testimonianza dell'idea di reale in esso proiettata, espropria dal corpo le funzioni che permettono di leggere la realtà e le investe di una differente valenza, estendendole nello spazio virtuale, mediante le tecnologie che tale spazio offre, quali protesi attive per articolare il pensiero tra le informazioni con la stessa libertà con cui si possono usare le mani per sfogliare un libro. Pochi gesti in un luogo deterritorializzato frammentano il corpo individuale, facendogli interiorizzare sulla base della sua capacità e modalità di percezione e mappatura mnestica l'ambiente 'tecnologico' circostante. In questo processo che si discosta da una *submuscolarizzazione*⁸ passiva degli apparati virtuali con cui si sta interagendo, l'introiezione dell'ambiente esterno sancisce un equilibrio omeostatico tra materia e pensiero, tra il *fuori* e il *dentro* rispetto al nostro corpo, costruendo una modalità unica per ogni individuo di porsi in dialogo con lo spazio della rete e della relazione che si trova a vivere: dalla coscienza di un Io *interno* si passa così a un Io *esteriorizzato*, che sconfinava e deborda rispetto ai limiti corporei dell'individuo, arrivando a un'affermazione connettiva che si attesta come parte della globalità in cui si estende.

14.2. DALLA GALASSIA GUTENBERG ALLA GALASSIA McLUHAN

Per meglio comprendere il cambio di prospettiva legato alla relazione tra coscienza e supporto si possono ripercorrere velocemente alcuni passaggi che hanno segnato la transizione da una civiltà a oralità primaria a una a oralità secondaria⁹.

Come afferma Manuel Castells, intorno al 700 a.C. l'invenzione dell'alfabeto ha segnato l'inizio dello sviluppo del pensiero occidentale e della scienza per come la conosciamo oggi. Tale invenzione ha permesso la nasci-

⁷ Si rimanda qui alla videolezione di Carlo Sini su Charles Sanders Peirce e le differenze tra il foglio-mondo e la mappa del territorio: <http://www.oilproject.org/lezione/charles-sanders-peirce-differenze-tra-il-foglio-mondo-e-la-mappa-del-territorio-2800.html>.

⁸ La *submuscolarizzazione* è un processo di interpretazione di atti e movimenti da parte di una mimica senso motoria che coinvolge il corpo intero. Cfr. D. de Kerckhove, *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica* (1995), a cura e trad. it. di M.T. Carbone, Ancona, Costa e Nolan, 2000, p. 180 e Id., *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato* (1991), a cura e trad. it. di B. Bassi, Bologna, Baskerville, 1993, pp. 53-57.

⁹ Per una definizione più estesa di culture a oralità primaria e secondaria si rimanda a J.W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* (1982), a cura e trad. it. di R. Lorelli, Bologna, Il Mulino, 1986.

ta di una «Mente Alfabetica»¹⁰ che, mediante la demarcazione tra parlante e parlato (cioè del dispositivo umano rispetto all'oggetto della sua produzione teoretica) ha introdotto lo sviluppo della capacità critica affermando un nuovo modello intellettuale: il discorso concettuale¹¹.

Il supporto alfabetico ha costituito così una pietra miliare nell'evoluzione della conoscenza seppur con un limite: da un lato la mente umana ha trovato piena espressività razionalizzando le percezioni in un nuovo ordine di segni, dall'altro ha fissato una soglia e creato una barriera verso le forme più empatiche che si sono espresse, da sempre, mediante canali non sintetizzabili nel dispositivo alfabetico:

Creando implicitamente ed esplicitamente una gerarchia sociale tra cultura scritta ed espressione audiovisuale, il prezzo pagato per la fondazione della pratica umana del discorso scritto fu di relegare il mondo dei suoni e delle immagini al palcoscenico secondario delle arti, che affrontano la sfera privata delle emozioni e il mondo pubblico della liturgia.¹²

L'introduzione della stampa ha fissato la dimensione dell'informazione e della conoscenza nella carta e nella popolarità di una specifica 'interfaccia'¹³ come il libro, che si è rivelato il mezzo più fertile per mediare le esigenze di una cultura che ha scoperto di poter archiviare, razionalizzare, trasferire, diffondere e fissare la conoscenza al di fuori della propria memoria e dei propri apparati sociali e delle relazioni che i nuovi spazi di conoscenza richiedevano. Non più memoria orale, non più solo tracce acustiche: quella che è considerata la 'mentalità-libro', primo derivato della cultura alfabetica, ha costituito un vero e proprio *brainframe*¹⁴, una geometria lineare dell'intelligenza, che ha portato a definire le pratiche della comunicazione fino a orientare mente e comportamento umano verso lo sviluppo di specifiche capacità.

Oggi il progresso di una società sempre più interconnessa, la commistione di linguaggi e di modelli a oralità primaria e secondaria, la diffusione capillare dei *mass media* e del web hanno ridefinito la 'mentalità-libro', cambiando i ruoli tradizionali che appartenevano a lettore e autore, apren-

¹⁰ E.H. Havelock, «The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World», in *Oral Tradition*, Vol. 1, n. 1 (1986), pp. 134-150.

¹¹ Cfr. M. Castells, *The Rise of the Network Society* (1996), 2nd ed., Oxford - Malden, MA, Blackwell, 2000, p. 356.

¹² *Ibidem*.

¹³ Si rimanda al lavoro di Carlos Scolari sulle semiotica delle interfacce. Cfr. C. Scolari, *Hacer clic: hacia una sociosemiótica de las interacciones digitales*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.

¹⁴ Cfr. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato* cit., p. 27 ss.

dosi a possibilità immersive di partecipazione e condivisione e superando le costanti lineari di creazione e fruizione del pensiero.

La trasformazione tecnologica e sociale ha portato a una re-integrazione tra scrittura, oralità e forme audiovisive della comunicazione: «Lo spirito umano riunifica le sue dimensioni in una nuova interazione tra i due lati del cervello, fra le macchine e i contesti sociali»¹⁵. Le nuove tecnologie hanno così diffuso nuovi prodotti e nuove abitudini nel consumo e nella produzione di conoscenza, fornendo molteplici estensioni e nuove possibilità a pratiche consolidate fin dagli anni ottanta, come la lettura ipertestuale di fronte a uno schermo interattivo¹⁶.

La ‘mentalità-libro’ non si è trovata però a dover cedere il passo a un paradigma culturale in grado di soppiantarla: è confluita in diversi spazi di dialogo, di articolazione e di ‘ri-mediazione’¹⁷, ponendosi come *forma-medium* inglobata nelle nuove pratiche di gestazione del pensiero che stanno cambiando la nostra cultura con nuovi supporti perché stanno altresì rimodulando i nostri linguaggi.

Questa transizione dalla stampa ai nuovi media può essere letta, con Manuel Castells, come il passaggio dalla Galassia Gutenberg alla Galassia McLuhan: da un mondo che ha fatto della mentalità-libro e del principio di autorialità la sua cifra significativa, a un sistema che trova su supporti sempre più aleatori e su identità sempre meno marcate il canone della sua nuova impronta culturale. Del resto, sempre secondo Castells¹⁸, se i media sono l’espressione della nostra cultura, ogni cultura cresce attraverso i materiali offerti dai media stessi e ciò comporta una profonda influenza circolare che era già stata rilevata da Marshall McLuhan con la sua già citata popolare intuizione che «il *medium* è il messaggio»¹⁹, nei primi anni sessanta.

A questa influenza circolare bisogna anche aggiungere i diversi linguaggi emersi dalla cultura scritta, dall’oralità e dei più recenti media sociali, in dipendenza dalla rete e dalle differenti necessità e trame comunicative, a definizione di una sempre più evidente ecologia del testo quale paradigma di rimodulazione e confluenza di pratiche e strumenti associati nel corso dei secoli.

¹⁵ Castells, *The Rise of the Network Society* cit., p. 356.

¹⁶ La definizione di ipertesto come prodotto che si fruisce al meglio di fronte a uno schermo interattivo ci verrà offerta da Nelson in T.H. Nelson, *Literary Machines Edition 87.1*, South Bend, IN, The Distributors, 1987.

¹⁷ Cfr. J.D. Bolter, R. Grusin, *Remediation: Understanding New Media*, Boston, MIT Press, 2000.

¹⁸ Castells, *The Rise of the Network Society* cit., p. 364.

¹⁹ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare* (1967), a cura e trad. it. di E. Capriolo, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 15.

Di fatto la Galassia McLuhan e la segmentazione dell'audience secondo i diversi canali/supporti ha trovato piena libertà nelle sue diverse configurazioni soprattutto negli ultimi anni, quando una nuova 'tecnologizzazione delle parole'²⁰ ha preso il sopravvento sui media più tradizionali: la nascita del World Wide Web. Internet e il web come sistema principe per unire i diversi nodi di un network risultano, di fatto, sistemi molto specialistici in grado di connettere non più solo contenuti a persone, ma anche persone ad altre persone, condividendo informazioni e aumentando il livello e la frequenza dei contatti e rimodellando lo spazio delle relazioni cui altre forme di comunicazione ci hanno destinato.

L'introduzione di questa tecnologia ha ridefinito nuovamente lo scenario mediatico, riportando alcuni caratteri della Galassia Gutenberg in una dimensione elettronica (di scrittura) più interattiva e meno gerarchica (libera partecipazione al costo di una connessione). In questo senso se la stampa, tramite l'interfaccia-libro, era stata protagonista indiscussa dello stadio precedente, la reinvenzione digitale di questo concetto ha portato a nuovi standard per preservare la conoscenza, produrne di nuova e condividere le esperienze del modello che si levava dopo una lunga stratificazione delle narrative tradizionali fondate sul prodotto-libro. In questo contesto, dove le già citate caratteristiche di linearità, autorialità, selezione dei contributi, ecc. trovavano un differente dispositivo cognitivo, si sono ridefiniti anche i legami tra gli attori coinvolti in modo diretto e indiretto, affetti da pratiche che si sono condensate nei loro spazi quotidiani. La proliferazione di nuovi *device*, di sistemi di *broadcasting*, di sistemi interattivi e di *wearable social media* (comunità letteralmente 'indossabili' e 'tascabili', essendo disponibili sugli *smartphone* più diffusi del mercato) ha consentito un accesso più semplice all'informazione e alle relazioni interpersonali, ricombinando gli elementi multimediali e quelli teorici di due tradizioni di pensiero e di espressione in spazi virtuali a differenti densità e offrendo la possibilità di entrare nel vivo del palinsesto critico dei contenuti degli stessi.

14.3. IDENTITÀ E RELAZIONE NELLE ARCHITETTURE LIQUIDE DELLA RETE

Gli spazi delineano una differente connotazione o assurgono a una particolare funzione in base ai gesti e alle pratiche sociali che li definiscono come luoghi specifici. Nella realtà quotidiana, tali spazi sviluppano una

²⁰ Cfr. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* cit.

duplica prospettiva di costruzione sociale. Da un lato incidono sui comportamenti stessi delle persone che li popolano, ne determinano gli assetti, ne costruiscono i principi e i limiti inviolabili e ne sanciscono le possibilità di espressione; dall'altro sono a loro volta il prodotto della demarcazione di specifiche pratiche, abitudini, bisogni, patti e leggi. Ogni singolo gesto si scandisce in questa dimensione e implica innumerevoli scelte e decisioni che sono socio-spazialmente costruite e influenzate da fattori culturali, economici e politici. Di fatto, tutto ciò che avviene come fenomeno accade con un'estensione definita, secondo coordinate che evidenziano quanto lo spazio sia oggetto di pianificazione, controllo e identificazione.

A partire dall'avvento della rete e, più in generale, dalla fine del secolo scorso, per mezzo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, il concetto stesso di spazio ha subito un'ulteriore trasformazione, rimodulando la forma dei suoi legami con la società, secondo i modelli e le possibilità che le ICT²¹ stesse hanno consentito. La virtualizzazione dello spazio e la sua decostruzione in termini di prossimità e lontananza, secondo un essenziale vettore quale il tempo²², hanno radicalmente rovesciato i rapporti di relazione che legano le persone ai luoghi. Sono nati nuovi ambienti di interazione, rappresentati dal *cyberspazio* e da tutte quelle forme di realtà aumentata²³ che hanno portato i gesti quotidiani del singolo e le azioni delle collettività a trovare compimento al di là di spazi reali. Sono cambiate le dinamiche di approccio ai contenuti, come abbiamo visto, emergendo una cultura centrata sulla realtà digitale e sul fenomeno della comunicazione elettronica. L'interazione sociale, passando dai nuovi *media*, ha sostenuto due effetti preponderanti: da un lato ha dissolto i vincoli tradizionali che

²¹ Sigla di *Information and Communication Technologies*, tecnologie per l'informazione e la comunicazione.

²² L'incidenza di spazio e tempo nei sistemi virtuali differisce profondamente dalle categorie kantiane che si sono consolidate nel mondo contemporaneo; tale differenza si fonda sui vettori che derivano da queste categorie, quali per esempio velocità, moto, ecc., che non godono delle stesse proprietà e dei medesimi caratteri degli ambienti reali, offrendo cambiamenti di stato e innescando processi di relazione che non potrebbero trovare un equivalente nelle pratiche del mondo fisico. Cfr. D. Weinberger, *Arcipelago web* (2002), a cura e trad. it. di R. Guaraldo, Milano, Sperling & Kupfer, 2002, p. 77 ss.

²³ La *realtà aumentata* è un fenomeno che ha preso piede con la nascita del concetto di cyberspazio e dei mondi virtuali della rete. Si tratta di possibili applicazioni che alterano la realtà fruita dal soggetto inserendo nel suo campo di percezione una serie di enti virtuali (oggetti, *avatar*, *bot*, ecc.) che forniscono informazioni supplementari sull'ambiente reale, 'aumentando' la capacità di comprensione del soggetto stesso ed estendendone le facoltà. Cfr. O. Bimber, R. Raskar, *Spatial Augmented Reality: Merging Real and Virtual Worlds*, Wellesley, A.K. Peters, 2005, pp. 7-12.

legavano le persone a contesti condivisi²⁴, alimentando la crescita di un fenomeno complesso come il web e mutando così le dinamiche di relazione tra individui e oggetti comunicativi che permettessero uno scambio di conoscenze; dall'altro ha spostato le possibilità di costruzione e condivisione dei saperi da luoghi circoscritti ad ambienti virtuali, trasformando le modalità e le potenzialità comunicative di ogni soggetto coinvolto.

L'influenza congiunta di uno spazio deterritorializzato come la rete e delle ICT come canale privilegiato di accesso al mondo stesso del web ha cambiato e continua a influenzare il modo in cui si comunica, si lavora, si produce e si pensa. In pratica, come sostiene McLuhan, ha mutato il modo di vivere di milioni di persone, analogamente a quanto avevano fatto l'automobile, il telefono e la televisione nel ventesimo secolo²⁵. Come già accennato, questa trasformazione coinvolge anche chi è attore passivo nella scena contemporanea, poiché influenza gli apparati economici, politici e culturali, in cui si è tutti iscritti e dai quali dipendono le flessioni dinamiche della società.

In un ambiente la cui dimensione non ha estensione se non quella dei processi che intercorrono nella stessa e delle comunicazioni e dei legami che si costituiscono e si dissolvono alla velocità della corrente elettrica che la costituiscono, la cifra ontologica del soggetto si articola nei processi connettivi e collaborativi di interazione, e la sua individualità affronta costantemente l'allontanamento e l'avvicinamento rispetto alle tracce del reale che ogni ente digitale rappresenta e richiama. L'identità viene 'sovraccaricata' dalla pluralità delle proiezioni iconiche proprie di ogni navigatore, cadendo in un disequilibrio biologico²⁶ proprio di un sistema complesso, nel quale si sviluppa una *proliferazione informativa*, un rumore di fondo che diventa caratterizzante l'identità stessa, al punto di confonderla con le tracce degli altri attori e delle altre entità distribuite nella rete.

Muta così non solo il sistema delle informazioni, ma anche il complesso apparato delle persone che ne fruiscono e ne costruiscono le basi: nascono nuove identità collettive²⁷ e nuovi margini di comunicazione connetti-

²⁴ Si rimanda alle visioni della «società multirete» e dell'«uomo modulare» proposte in Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale* (1999), a cura e trad. it. di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 161-167.

²⁵ Cfr. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare* cit., p. 31 ss.

²⁶ Cfr. V. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (1980), a cura e trad. it. di A. Stragapede, Venezia, Marsilio, 1985, p. 13 ss.

²⁷ Il concetto di identità collettiva si è sviluppato a partire dall'antropologia strutturale di Claude Lévy-Strauss, per poi diventare alla fine degli anni novanta appannaggio di diverse ricerche e studi che lo legavano al fenomeno della rete (i maggiori contributi sono da ascrivere a Pierre Lévy). Con l'inizio del nuovo millennio l'idea di identità collettiva ha cambiato nuovamente il suo assetto diventando parte integrante del concetto

va²⁸, accomunati da fenomeni di condivisione empatica degli oggetti e delle finalità conoscitive dell'ambiente digitale. Le pratiche dell'informazione, relegate alla sola rete, sviluppano un tessuto di convergenza tra esperienze, capacità personali e conoscenza, passando dalle forme espressive della scrittura elettronica, ipertestuale e ricombinante, alle variabili che ne determinano la sua funzione come simulacro di un nuovo paradigma sociale²⁹, di una *ipercoltura* fluida, mutevole e reticolare, interconnessa e delocalizzata. Come già anticipato, ne nasce anche una nuova forma di rapporto tra gli individui, i *media* utilizzati e gli ambienti destrutturati e virtuali della rete: si sviluppano sempre più *device* e *framework* che trasformano il binomio digitale/analogico, portando l'informazione a costituirsi come una sorta di 'pelle della cultura'³⁰. Da questo spazio 'liquido', in cui gli assetti di accesso e scambio mutano in ogni istante, in cui le relazioni tra gli individui perdono ogni senso di appartenenza e ogni forma di distanza, in cui il pensiero trova un luogo di riproduzione fedele alla sua stessa natura reticolare, emergono nuove architetture per tutti gli apparati coinvolti: *architetture liquide*, che si configurano come un dispositivo di confronto, scambio e collegamento in cui l'informazione perde sempre più la strutturazione organica che poteva vantare negli spazi reali, per arrivare a proporsi come forma partecipata e condivisa di costruzione del sapere e di formulazione teoretica di pensiero.

14.4. SPAZI A DIVERSE DENSITÀ

Quando si pensa alla costruzione virtuale dello spazio sociale, muovendo dai prodromi di un'ecologia del testo, si deve comunque porre attenzione a quelli che sono gli ambienti definiti con geometrie spaziali e con legami

di *folksonomy*, un più ampio fenomeno che prevede che le informazioni siano oggetto di una categorizzazione collaborativa mediante l'utilizzo di termini chiave (*tag*) e gestibili completamente in una logica *bottom-up* da parte degli utenti.

²⁸ Per comunicazione connettiva si fa riferimento in questo caso all'approccio sviluppato da Derrick de Kerckhove alla fine degli anni novanta, secondo il quale tramite i nuovi *media* (lo schermo interattivo dei computer, a esempio) si può giungere a una elaborazione condivisa del pensiero stesso mediante una sua interpretazione esteriorizzata e interattiva. Cfr. D. de Kerckhove, *L'intelligenza connettiva. L'avvento della Web Society* (1997), Roma, Aurelio De Laurentiis Multimedia, 1999, p. 73 ss.

²⁹ Cfr. J. Baudrillard, *Simulacri e impostura: bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti* (1981), a cura e trad. it. di P. Lalli, Bologna, Cappelli, 1980, pp. 62-66.

³⁰ Con l'espressione 'pelle della cultura' si vuole significare che i *media* elettronici hanno esteso non solo il sistema nervoso e i corpi degli individui, ma anche e soprattutto la loro psicologia. Cfr. de Kerckhove, *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica* cit.

fondati su reti brevi o lunghe, che non sono da leggersi solo in relazione alla loro possibilità o modalità di attraversamento, né limitatamente a quanto il paradigma della tecnica e dell'innovazione tecnologica ha permesso di raggiungere per accorciare o sovrapporre sistemi dimensionalmente separati.

Si tratta di riconsiderare le coordinate che derivano dai supporti e dall'accezione in cui la materia del messaggio ha trovato una variazione nelle modalità di propagazione e trasformazione del suo contenuto, sino a costituirsi come ente in relazione con altri enti, non più separata da barriere di distanza o di tempo, ma propagata in spazi a differenti densità, capaci cioè di essere in grado di accettare e fondare legami e costrutti relazionali sull'informazione in gioco.

Si va incontro a una differente cognizione dello spazio: Cairncross, per esempio, parla di una «morte della distanza»³¹, sostenendo che la telepresenza e altre forme di comunicazione istantanea introdotte con Internet e con altri sistemi telematici hanno portato a un crollo dei limiti spaziali e temporali, con una radicale compressione spazio-tempo che libera il capitale sociale e le forme di relazione da ogni logica spaziale modernista. Di fatto, ciò che si è concretizzato come prima rarefazione degli spazi mediante l'introduzione di sistemi quali il trasporto ad alta velocità, i collegamenti aerei e aerospaziali, e tutti gli spostamenti che hanno portato in prima persona il soggetto come ente per l'attraversamento dello spazio, è stato il passaggio a una dimensione entro cui lo spazio diviene flessibile, liquido, e porta gli oggetti di contatto a portata del soggetto.

Spazi a diverse densità, nel senso di spazi che permettono una compresenza reale o una telepresenza mediata, un avvicinamento veloce o un'approssimazione graduale, diventano la nuova dimensione entro cui si sviluppa il sistema delle comunicazioni, e soprattutto, entro cui nasce un ruolo specifico a densità zero per le telecomunicazioni che si fondano sulla rete e sui presupposti che la forma telematica di presenza, simultanea o differita, permette di offrire.

Le moderne tecnologie, come mezzi in vista di fini ma, rileggendo Heidegger, anche come attuazione delle attività stesse dell'uomo, completano la negazione di separazione spaziale di Cairncross con servizi aggiuntivi orientati all'onnipresenza³², consentendo una più ampia e profonda per-

³¹ Cfr. F. Cairncross, *The Death of Distance: How the Communications Revolution Will Change Our Lives*, Boston, Harvard Business School Press, 1997, p. 36.

³² Il fattore di onnipresenza nella moderna accezione è declinato come *Ubiquitous Computing*: Il termine, attribuito abitualmente a Mark Weiser, direttore scientifico delle ricerche tecnologiche allo Xerox PARC (*Palo Alto Research Centre*), intende indicare tanto la pervasività di sistemi che offrono capacità di elaborazione locale, quanto la capacità elaborativa in una molteplicità di oggetti attorno a noi, nonché la possibilità di accedere

meazione verso ogni luogo (o situazione) raggiungibile da tali media. Qui, la maggiore efficienza di comunicazione è la traduzione in una maggiore e più efficiente produttività, consentendo la creazione di una vera e propria economia dello scambio (commerciale, economico, culturale, sociale, ecc.) globalizzato. Per esempio, la crescita di sempre più sofisticate interazioni e servizi, che una volta erano attività prevalentemente luogo-centriche³³, ha portato ad azioni marcatamente teleassistite (operazioni finanziarie, *e-learning*, *help-desk*, ecc.). Ciò ha indotto la formazione di due preminenti posizioni: la prima, che si attesta su assunti come quello di Michael Benedikt³⁴, cioè sull'importanza della collocazione geografica a tutti i livelli; la seconda, proposta per esempio da Gillespie e Williams, riflette sul significato della classica idea di geografia come una forma di attrito della distanza.

The idea of telecommunications as 'distance shrinking' makes it analogous to other transport and communications improvements. However, in so doing the idea fails to capture the essential essence of advanced telecommunications, which is not to reduce the 'friction of distance' but to render it entirely meaningless. When the time taken to communicate over 10,000 miles is indistinguishable from the time to communicate over 1 mile, then 'time-space' convergence has taken place at a profound scale. Because all geographical relationships are based, implicitly or explicitly on the existence of the friction imposed by distance, then it follows that the denial of any such friction brings into question the very basis of geography that we take for granted.³⁵

Analogamente, l'utilizzo crescente delle ICT come strumento per accelerare la comunicazione e l'interazione sociale/commerciale è considerata anche una strategia per rivalorizzare la dimensione del tempo nella vita della gente. Il tempo tende a conferire una differente densità allo spazio, e sta trasformandosi nella dimensione cruciale di ciò che può essere considerato accessibile rispetto a ciò che non può, piuttosto di quanto avveniva fondando tale considerazione rispetto alla posizione geografica. Tale dinamica ha conferito al binomio spazio-tempo nella rete un vero e proprio valore economico, costruendo le modalità di fruizione delle risorse come limite prin-

da qualsiasi luogo a capacità elaborative in grado di soddisfare necessità anche molto complesse. Cfr. R. Saracco, «Ubiquitous Computing», in *Mondo digitale*, n. 3 (Settembre 2003), pp. 19-30, http://www.mondodigitale.net/Rivista/03_numero_tre/Saracco_p.19-30.pdf.

³³ Si rimanda in questo senso al concetto di *place-centered activities* presente in M. Dodge, R. Kitchin, *Mapping Cyberspace*, London, Routledge, 2001, p. 14.

³⁴ Cfr. M. Benedikt (a cura di), *Cyberspace. Primi passi nella realtà virtuale* (1991), a cura di G. Mauri, trad. it. di C. Lunardi, Padova, Muzzio, 1993, *passim*.

³⁵ A. Gillespie, H. Williams, «Telecommunications and the Reconstruction of Regional Comparative Advantages», in *Environment and Planning A*, Vol. 20, n. 10 (1988), pp. 1311-1321, qui p. 1317.

cipale di ogni tipo di scambio (commerciale, culturale, informativo, ecc.), e fondando la relazione tra interesse umano e limite di banda³⁶. Alcuni critici hanno denominato questo approccio come 'economia dell'attenzione', arrivando a formulare che la nostra società ormai si fonda più su un'economia della presenza che non della prossimità³⁷. Così ci si trova costretti più che dal problema della distanza, da quello di una nuova geografia del tempo, che regola l'accesso alla gente e alle risorse³⁸. In alcune casi si arriva a sostenere che non si delincono neppure più i confini tra la geografia e il tempo, a causa della modalità telematica di agire attraverso lo spazio e senza vincoli che questa dimensione imponeva rispetto al tempo.

La rivoluzione delle ICT che espropria la dimensione reale dello spazio e lo rende deformabile, a più densità, proprio per il fenomeno della sua contrazione nella dimensione del tempo, sta trasformando anche i modelli di commercio, e sta conducendo a una radicale ristrutturazione dell'organizzazione produttiva su scala territoriale. Tutto ciò avviene sempre in forza di relazioni che si sovrappongono e si sostituiscono ai *driver* di tempo e di scansione diacronica che hanno caratterizzato le dinamiche della società precedenti all'introduzione del World Wide Web.

14.5. SPACELESS VS. PLACENESS

Un'analisi preliminare mostra che le diverse componenti delle ICT, e soprattutto le reti, Internet e Intranet, stanno facilitando, globalizzando molteplici processi che avvenivano necessariamente con relazioni costruite sul luogo in cui accadevano. Ora, procedure quali l'automazione delle attività d'ufficio, il telelavoro, l'adozione di sistemi di amministrazione e assistenza remota hanno permesso di avviare una riorganizzazione radicale delle società e hanno favorito cambiamenti significativi nei modelli di occupazione, demarcando ulteriormente la prospettiva industriale da quella postindustriale.

³⁶ Cfr. M.H. Goldhaber, «Attention Shoppers!», in *Wired Magazine*, Vol. 5, n. 12 (December 1997), pp. 182-190 e J.W. Mitchell, «The New Economy of Presence», in *Environment and Planning B: Planning and Design*, 25th Anniversary Issue (October 1998), pp. 20-22.

³⁷ Cfr. Mitchell, «The New Economy of Presence» cit., p. 21.

³⁸ A.S. Harvey, P.A. Macnab, «Who's Up? Global Interpersonal Temporal Accessibility», in D. Janelle, D. Hodge (eds.), *Information, Place and Cyberspace: Issues in Accessibility*, Amsterdam, Elsevier, 2000, pp. 147-170.

Ci si ritrova così di fronte a una prospettiva entro cui l'effetto di trasformazione introdotto dalle tecnologie della comunicazione ha reso lo spazio geografico essenzialmente senza spazio (*spaceless*), in quanto la contingenza dello spazio come un determinato luogo delle pratiche materiali si decostruisce: non si può più parlare di una vera e propria ricognizione geografica su quelle che sono attività appartenenti a una rete di relazioni operative.

Questo tipo di considerazione è ritenuta da alcuni studiosi come Kitchin una forma di esagerazione, in quanto le nuove possibilità introdotte dalle ICT rimettono in discussione le coordinate spaziali entro cui si era abituati a progettare la comunicazione e l'interazione, come nella tradizione moderna, ma non rendono tale logica completamente obsoleta³⁹: le relazioni geografiche astratte da questi nuovi processi di virtualizzazione continuano a costituire uno dei primi modelli d'organizzazione e costituzione dei rapporti sociali. Accade così che per ridurre i rapporti spazio-tempo, rendendo le relazioni e i collegamenti sociali *spaceless*, subentrano altre pratiche, forme e forze che resistono e continuano a proliferare contro questo spostamento di coordinate. In pratica si possono verificare pressioni di frammentazione spaziale (decentralizzazione) e di aggregazione (centralizzazione)⁴⁰, che agiscono su un numero di livelli sovrapponibili e confinanti tali da creare una tensione tra la produzione di un'omogeneità globalizzata e un'eterotopia localizzata⁴¹.

Effettivamente, un'interazione complessa fra le forze locali e globali esiste e, mentre alcuni luoghi usano e sviluppano la loro unicità territoriale, i processi della globalizzazione non dovrebbero essere visti come totalizzanti finché una prospettiva di spazializzazione locale non perda realmente di significato. A tal proposito Morley e Robins affermano:

If we have emphasised processes of delocalisation, associated especially with the development of new information and communications networks, this should not be seen as an absolute tendency. The particularly of place and culture can never be done away with, can never be transcended. Globalisation is, in fact, also associated with new dynamics of re-localisation. It is about the achievement of a new global-local nexus, about new and intricate relations between global space and local space. Globalisation is like a jigsaw

³⁹ Cfr. R. Kitchin, *Cyberspace: The World in the Wires*, Chichester, John Wiley and Sons, 1998, *passim*.

⁴⁰ Cfr. W. Griswold, *Cultures and Societies in a Changing World*, Thousand Oaks, Pine Forge Press, 1994, *passim*.

⁴¹ Si vedano nello specifico M. Dodge, R. Kitchin, *Mapping Cyberspace* cit., p. 15 e M. Foucault, *Eterotopia: luoghi e non-luoghi metropolitani*, a cura e trad. it. di S. Vaccaro, T. Villani e P. Tripodi, Milano, Mimesis, 1992, p. 8.

puzzle: it is a matter of inserting a multiplicity of localities into the overall picture of a new global system.⁴²

La gente, le loro abitazioni, i loro luoghi di produzione e di consumo, le loro attività di relazione e scambio sono resi parzialmente liberi dalle tecnologie dell'informazione, ma non si assiste a un'interruzione totale di una logica che fonda le sue radici tanto nel passato, quanto nel mondo reale in cui le persone si muovono e vivono; non si può arrivare totalmente all'idea di *spaceless* senza rischiare di voler cancellare le identità stesse delle persone. Secondo Castells⁴³ quella che si prospetta è una dimensione spaziale in due forme distinte: uno spazio emergente dei flussi, che sta cominciando a predominare, e il vecchio spazio dei luoghi. Lo spazio geografico sta venendo completato da uno spazio virtuale permettendo alla gente e alle organizzazioni di trovare modelli e percorsi per essere più flessibili rispetto alle geografie dello spazio reale.

Oltre alla dimensione di un mondo *spaceless*, in cui i rapporti di spazio-tempo sono irrilevanti, la rete e le nuove tecnologie stanno generando un mondo *placeless*, cioè un ambiente in cui la combinazione della globalizzazione culturale e della virtualizzazione sta trasformando la reale dimensione del mondo e le relazioni tra le persone e i luoghi in cui agiscono. Una prima considerazione di questa dinamica, ancora svincolata dai canali dei media tecnologici, ma rivelatrice di come si sarebbero prospettati i futuri passaggi della società contemporanea, è presente nel lavoro di Relph⁴⁴. Egli postula che «le persone sono i loro luoghi e i luoghi sono le loro persone»⁴⁵. Relph infatti sostiene che la gente sviluppa e ha bisogno di collegamenti a luoghi, seppur con relazioni e legami differenti e singolari.

Per altri autori, quali Rheingold, la virtualizzazione dello spazio sta promuovendo la creazione di luoghi geografici virtuali nella società occidentale, che portano a una destabilizzazione nel collegamento fra il luogo costruito e l'identità geografica di riferimento⁴⁶. Accade così che comunità nello spazio reale possano essere delegittimate e perdere la coesione culturale ed economica che avevano raggiunto nella dimensione virtuale della globalizzazione, nonché l'identità che le caratterizzava come luoghi reali rispetto alla transizione che le ha condotte ad essere *placeless*.

⁴² D. Morley, K. Robins, *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, London, Routledge, 1995, p. 116.

⁴³ Cfr. Castells, *The Rise of the Network Society* cit., p. 54.

⁴⁴ Cfr. E. Relph, *Place and Placelessness*, London, Pion, 1976.

⁴⁵ Ivi, p. 34, trad. personale.

⁴⁶ Cfr. H. Rheingold, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, New York, Addison-Wesley, 1993, *passim*.

14.6. LE RETI DELL'IDENTITÀ

Ciò che muta nel contesto delle variazioni di spazio non è solo la prospettiva della dimensione tra relazioni e legami di soggetti ed enti, ma la stessa identità che costituisce gli attori coinvolti. Per molti interlocutori che si sono occupati della rete e del cibernazio, l'adozione dell'idea di *Cyberspace* come mezzo di socializzazione (e come mezzo che destabilizza la natura/tecnologia) illustra che l'identità è in effetti instabile, multipla, distribuita, fluida e manipolabile. Da questo punto di vista, il ruolo degli scenari virtuali è da considerarsi fondamentale perché permette di esplorare gli stessi soggetti coinvolti, chi sono, e perché tale dispositivo sta cambiando la forma del loro in-essere.

Il primo carattere dell'identità che muta è quello della fisicità, che viene trasformato dalla natura stessa della rete in un *disembodiment* capace di tradurre ogni soggetto sulla base delle sue azioni e delle sue parole, e non per la sua apparenza o per il suo accento. La dimensione elettronica di una nuova modalità espressiva, rinvenibile quasi in una terza oralità, a sintesi di un modello orale e di uno testuale, permette così alla gente di costruire con maggior cura la propria immagine e, come suggerisce Sherry Turkle, di poterla ridefinire, cambiandola, alterandola, snaturandola, adottando ruoli che non vestirebbe solitamente⁴⁷.

L'identità dell'individuo diventa liquida, effimera e potenziata al tempo stesso, consentendo all'utente di diventare anche autore della propria vita virtuale. In secondo luogo, l'identità diventa multipla e decentrata, rappresentando funzioni differenti delle diverse personalità in gioco, svincolate dalla prospettiva di un mondo reale, e concepite sulla base di una pluralità di eventi, anche paralleli e contemporanei, in situazioni non correlate e non omogenee. Questo tipo di concettualizzazione sulla natura dell'identità in rete corrisponde efficacemente a teorie psicanalitiche e correnti postmoderniste sulla lettura del tema: una prospettiva di analisi sulla frammentazione, sul deferimento, sul decentramento, e sulla 'liquidità' dei legami che costituisce il presupposto dell'identità stessa.

Con lo sviluppo delle tecnologie e la crescita di aziende che sviluppano ICT sono andati moltiplicandosi ambienti e apparati per l'interazione, e l'occasione di utilizzare un certo numero di sistemi differenti ha portato a moltiplicare ulteriormente la frammentazione delle identità che si andavano costituendo in ogni ambiente. L'esito è l'assunzione di un ruolo quasi ibrido, misto, e combinato da parte di ogni soggetto.

⁴⁷ Cfr. S. Turkle, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di internet* (1995), a cura e trad. it. di B. Parrella, Milano, Apogeo, 1997, *passim*.

Risulta però utile considerare la rete, il ciberspazio, come il primo reale mezzo, nonché l'espedito più efficace, per esplorare (e navigare) all'interno delle identità. Questo perché la rete stessa non è il momento di disgregazione del soggetto sociale davanti allo schermo e alle protesi informative che questo offre, e riesce a fornire i mezzi per arrivare al nucleo complessivo degli apparati e degli attori che la costituiscono, facendo emergere due ulteriori prospettive di lettura: l'identità come spazio di connotazione, definizione e affermazione del sé e l'identità come forma credenziale che fornisca una dimensione di autorità, libertà e autonomia. Le due modalità connotative del concetto di identità sono limitrofe per orizzonti di emergenza sociale, ma differiscono nei canali che le possono costituire e far emergere. L'identità come spazio del sé è una forma che emerge nel momento in cui viene data interazione con altri utenti e con altre forme partecipative del sistema-rete, ed è connaturata al tipo di relazione che l'utente decide di costruire con il mondo virtuale degli oggetti telematici. Non è necessaria una disposizione che configuri una relazione diretta tra utenti per una definizione dell'identità del sé: è sufficiente inserirsi in sistemi asincronici, come blog, forum, mailing list e altre piattaforme che prevedano la sincronicità del dialogo e della presenza (*chat*, sistemi di videoconferenza e telefonia *voip*, ecc.) per costruire in modo automatico una forma identitaria che porti ogni utente a fissare i presupposti di relazione in un ambiente connettivo e collettivo.

Questo tipo d'identità è una traslazione del sistema di conoscenze, abitudini e determinazioni che derivano dall'identità reale di ogni soggetto, ed è ridefinita in base al tipo di connotazione, affermazione e bisogno che il soggetto stesso lega a ogni particolare tipo di esperienza online. Se una connotazione di questo genere non differisce in maniera radicale da alcuni processi di relazione e autoaffermazione del mondo reale, quello che si aggiunge e che catalizza i comportamenti dei singoli nello spazio della rete è il secondo tipo di identità, cioè come forma credenziale che garantisca libertà e autonomia anche nel mondo del web.

Questo secondo tipo di forma identitaria è legata fondamentalmente ai media che costruiscono la relazione tra il soggetto quale individuo reale e il modo virtuale del web. In questo caso si tratta di valutare situazioni in cui ogni soggetto si attende una retroazione (*feedback*) dal contesto virtuale a quello reale, come per transazioni economiche, acquisti, incontri, definizioni strutturali di un doppio che deve rispecchiare la realtà concreta. In questo caso il soggetto tende a rimettere in discussione ogni genere di 'doppio virtuale' preferendo la costruzione di un 'doppio virtuoso', cioè di un'identità che non muore o si congela ogni volta che si abbandona lo schermo, ma gode di garanzie, diritti e poteri al di là di ogni forma di virtualizzazione, e deve averne piena coscienza, e facoltà di gestione.

Sempre la Turkle delinea l'identità virtuale come il sé frammentato che emerge dal rapporto vissuto all'interno della rete⁴⁸. In pratica la sociologa americana fonda nel sistema-rete una sorta di non-luogo, una «eterotopia» per dirla con Foucault, in cui gli utenti sperimentano la pluralità degli aspetti delle loro coscienze, la dimensione decostruita del loro io più profondo, che si inserisce in una realtà virtuale le cui potenzialità possono portare a nuove esperienze e relazioni per entrare in rapporto con identità diverse e, soprattutto, con diversi aspetti della propria identità e personalità.

Questo stato di coscienza distribuita alla ricerca di altre coscienze⁴⁹ parte dal presupposto che l'evoluzione dell'*home computing*, sempre più orientato al potenziamento della comunicazione in rete, ha fatto sì che mutassero i rapporti con la stessa 'macchina elettronica': non si inviano più semplicemente dei comandi a un sistema, ma s'instaurano con essa dei dialoghi, si costruiscono simulazioni in specifici mondi, si creano ambienti di realtà virtuale. Cambiano le retoriche digitali in base a una nuova ecologia del testo che modella nel web la dialettica tra il soggetto identitario e il suo voler dire con gli strumenti che protesicamente ampliano ed estendono le sue possibilità. E ancora, il potere d'intrattenimento psicologico dei computer non è più limitato all'interazione individuo-macchina a livello singolo, dall'uno all'altra. Nasce la precisa coscienza del molteplice e dell'alterità della macchina, ovvero di una possibilità esplicita di non affermare la propria identità in rete per lasciarla fine a se stessa, chiusa e irraggiungibile, ma si prende coscienza che andrà a costruire un tessuto con il resto del sistema degli oggetti virtuali. L'identità, mediata da un gesto digitale semplice o complesso, troverà comunque uno spazio di autoaffermazione e di manifestazione pubblica: si diventa artisti in rete, o meglio, artefici di una propria determinazione mediata dagli strumenti e dalle pulsioni che ci muovono a voler presentare specifici aspetti del nostro sistema-uomo.

Oggi sono milioni le persone che interagiscono le une con le altre attraverso reti telematiche che offrono la possibilità di discutere, scambiare idee, provare sentimenti, assumere identità appositamente create o crearne nuove ogni volta. Il mondo virtuale dell'assenza di materialità si rivela così, come direbbe McLuhan, una potentissima protesi gettata verso una dimensione di realtà aumentata, che ibrida le coscienze dei suoi partecipanti estraniandoli dal sistema-mondo in cui vivono e li porta verso la costruzione di una personalità che quindi diventa multipla, composita, creativa, e orientata a nuove forme di costruzione della conoscenza. È proprio sotto il profilo di questa nuova determinazione di legami, e di costruzione di cono-

⁴⁸ Ivi, p. 45.

⁴⁹ *Ibidem*.

scenze connesse e multi-identitarie, che si va affermando anche l'esigenza di offrire strumenti idonei a potenziare e favorire i processi in atto. In una forma di costruttivismo sociale, in cui la tecnologia è considerata un vero e proprio costruito della società e da essa non può essere separata⁵⁰, non è possibile cercare di condurre un'analisi tesa a discriminare gli aspetti che si sono tradotti con il tempo in un percorso unico dell'uomo e dei mezzi che lo hanno trasformato determinandone i tratti caratteristici e le modalità di evoluzione tramite la stessa capacità di comunicare e produrre conoscenza cui è pervenuto.

Capire quindi il sostrato più essenziale degli spazi virtuali aperti dall'era della rete e delle relazioni del paradigma comunicativo di una nuova ecologia del testo è probabilmente la via sbagliata per comprendere un fenomeno così complesso. Forse l'unica possibilità per entrare in sintonia con un sistema di riferimenti così aleatori e modulari è provare ad abbandonarvisi, entrando in connessione con gli apparati e i dispositivi di gestazione del pensiero disponibili, lasciando che sia la libera conoscenza e la naturale esplorazione di questi nuovi spazi a farci intuire di cosa si costituisce questo particolare mondo che già ci appartiene.

BIBLIOGRAFIA

- J. Baudrillard, *Simulacri e impostura: bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti* (1981), a cura e trad. it. di P. Lalli, Bologna, Cappelli, 1980.
- Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale* (1999), a cura e trad. it. di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2002.
- M. Benedikt, (a cura di), *Cyberspace. Primi passi nella realtà virtuale* (1991), a cura di G. Mauri, trad. it. di C. Lunardi, Padova, Muzzio, 1993.
- O. Bimber, R. Raskar, *Spatial Augmented Reality: Merging Real and Virtual Worlds*, Wellesley, A.K. Peters, 2005, pp. 7-12.
- J.D. Bolter, R. Grusin, *Remediation: Understanding New Media*, Boston, MIT Press, 2000.
- F. Cairncross, *The Death of Distance: How the Communications Revolution Will Change Our Lives*, Boston, Harvard Business School Press, 1997.
- M. Cappuccio (a cura di), *Dentro la matrice. Filosofia, scienza e spiritualità in Matrix*, Milano, AlboVersorio, 2004.
- M. Castells, *The Rise of the Network Society* (1996), 2nd ed., Oxford - Malden, MA, Blackwell, 2000.

⁵⁰ Si rimanda allo studio condotto da Escobar sull'implicazione del concetto di natura, tecnica e società. Cfr. A. Escobar, «Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture», in *Current Anthropology*, Vol. 35, n. 3 (June 1994), pp. 211-231.

- M. Ciastellardi, *Le Architetture Liquide. Dalle reti del pensiero al pensiero in rete*, Milano, LED, 2009.
- P. D'Alessandro, *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica*, Milano, LED, 1994.
- P. D'Alessandro, *Critica della ragion telematica. Le reti del pensiero e il pensiero in rete*, Milano, LED, 2002.
- P. D'Alessandro, A. Potestio (a cura di), *Filosofia della tecnica*, Milano, LED, 2006.
- P. D'Alessandro, «La manipolazione tecnologica della realtà fenomenica», in P. D'Alessandro, A. Potestio (a cura di), *Filosofia della tecnica*, Milano, LED, 2006, pp. 162-166.
- M. Dodge, R. Kitchin, *Mapping Cyberspace*, London, Routledge, 2001.
- A. Escobar, «Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture», in *Current Anthropology*, Vol. 35, n. 3 (June 1994), pp. 211-231.
- M. Foucault, *Eterotopia: luoghi e non-luoghi metropolitani*, a cura e trad. it. di S. Vaccaro, T. Villani, P. Tripodi, Milano, Mimesis, 1992.
- A. Gillespie, H. Williams, «Telecommunications and the Reconstruction of Regional Comparative Advantage», in *Environment and Planning A*, Vol. 20, n. 10 (1988), pp. 1311-1321.
- M.H. Goldhaber, «Attention Shoppers!», in *Wired Magazine*, Vol. 5, n. 12 (December 1997), pp. 182-190.
- W. Griswold, *Cultures and Societies in a Changing World*, Thousand Oaks, Pine Forge Press, 1994.
- A.S. Harvey, P.A. Macnab, «Who's Up? Global Interpersonal Temporal Accessibility», in D. Janelle, D. Hodge (eds.), *Information, Place and Cyberspace: Issues in Accessibility*, Amsterdam, Elsevier, 2000, pp. 147-170.
- E.H. Havelock, «The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World», in *Oral Tradition*, Vol. 1, n. 1 (1986), pp. 134-150.
- D. Janelle, D. Hodge (eds.), *Information, Place and Cyberspace: Issues in Accessibility*, Amsterdam, Elsevier, 2000.
- D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato* (1991), a cura e trad. it. di B. Bassi, Bologna, Baskerville, 1993.
- D. de Kerckhove, *L'intelligenza connettiva. L'avvento della Web Society* (1997), Roma, Aurelio De Laurentiis Multimedia, 1999.
- D. de Kerckhove, *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica* (1995), a cura e trad. it. di M.T. Carbone, Ancona, Costa e Nolan, 2000.
- R. Kitchin, *Cyberspace: The World in the Wires*, Chichester, John Wiley and Sons, 1998.
- V. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (1980), a cura e trad. it. di A. Stragapede, Venezia, Marsilio, 1985.
- M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare* (1967), a cura e trad. it. di E. Capriolo, Milano, Il Saggiatore, 1967.
- J.W. Mitchell, «The New Economy of Presence», in *Environment and Planning B: Planning and Design*, 25th Anniversary Issue (October 1998), pp. 20-22.

- D. Morley, K. Robins, *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, London, Routledge, 1995.
- T.H. Nelson, *Literary Macines Edition 87.1*, South Bend, IN, The Distributors, 1987.
- J.W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* (1982), a cura e trad. it. di R. Loretelli, Bologna, Il Mulino, 1986.
- E. Relph, *Place and Placelessness*, London, Pion, 1976.
- H. Rheingold, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, New York, Addison-Wesley, 1993.
- R. Saracco, «Ubiquitous Computing», in *Mondo digitale*, n. 3 (Settembre 2003), pp. 19-30.
- C. Scolari, *Hacer clic: hacia una sociosemiótica de las interacciones digitales*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.
- C. Sini, «I dati dell'esperienza e il mito del mondo esterno», in M. Cappuccio (a cura di), *Dento la matrice. Filosofia, scienza e spiritualità in Matrix*, Milano, AlboVersorio, 2004, pp. 249-256.
- S. Turkle, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di internet* (1995), a cura e trad. it. di B. Parrella, Milano, Apogeo, 1997.
- D. Weinberger, *Arcipelago web* (2002), a cura e trad. it. di R. Guaraldo, Milano, Sperling & Kupfer, 2002.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 19 Maggio 2013 alle ore 23:59.

<http://www.oilproject.org/lezione/charles-sanders-peirce-differenze-tra-il-foglio-mondo-e-la-mappa-del-territorio-2800.html>.

http://www.mondodigitale.net/Rivista/03_numero_tre/Saracco_p.19-30.pdf.

GLI AUTORI

MATTEO ANDREOZZI – Iscritto al XXVI ciclo del Dottorato di ricerca in Filosofia presso la Scuola Humanæ Litteræ dell'Università degli Studi di Milano con un progetto di ricerca sul valore intrinseco all'interno della bioetica ambientale, sotto la supervisione della Prof.ssa Laura Boella. Autore del libro *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete* (Milano, LED, 2011), curatore del libro *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive* (Milano, LED, 2012) e autore di svariati saggi e articoli filosofici, ha di recente condotto un periodo di ricerca di sei mesi presso il Rachel Carson Center della Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera (Germania).

MARIALUISA BALDI – Insegna Storia della filosofia all'Università degli Studi di Milano. Specialista di Storia della filosofia moderna, codirige con Guido Canziani il Progetto internazionale per l'edizione e lo studio delle opere di Girolamo Cardano. Tra le sue pubblicazioni, *David Hume nel Settecento italiano: filosofia ed economia* (Firenze, La Nuova Italia, 1983); *Verisimile non vero. Filosofia e politica in Andrew Michael Ramsay* (Milano, Franco Angeli 2002), tradotto in francese: *Philosophie et politique chez Andrew Michael Ramsay* (Paris, Champion, 2008).

MATTEO BONAZZI – Dottore di ricerca in Filosofia, assegnista presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca, insegna all'Istituto freudiano di Milano. Oltre a vari saggi, è autore di: *Il Libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida* (Milano, Mimesis, 2004); *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan* (Pisa, ETS, 2009); *El lugar político del inconsciente contemporáneo* (Buenos Aires, Grama, 2012); *Lacan e le politiche dell'inconscio. Clinica dell'immaginario contemporaneo* (Milano, Mimesis, 2012), e, insieme a F. Carmagnola, di *Il fantasma della libertà. Inconscio e politica al tempo di Berlusconi*, (Milano, Mimesis, 2011).

MATTEO CIASTELLARDI – Ricercatore presso l'Internet Interdisciplinary Institute (IN3) diretto da Manuel Castells all'Universitat Oberta de Catalunya (Barcellona, Spagna). Dopo una laurea in filosofia teoretica ha conseguito il Ph.D. in Design della comunicazione presso il Politecnico di Milano. Già McLuhan fellow all'Università di Toronto (2007), lavora attualmente nel Digital Culture Research Program dell'IN3 diretto da Derrick de Kerckhove. Nel 2011 ha rilanciato l'*International Journal of McLuhan Studies*, di cui oggi è direttore editoriale. Autore di diversi contributi sul tema della costruzione connettiva della conoscenza in rete, presso LED ha già pubblicato *Le Architetture Liquide* (Milano, LED, 2009).

DERRICK DE KERCKHOVE – Professore ordinario presso il Dipartimento di Francese, Università di Toronto, e presso la Facoltà di Sociologia dell'Università di Napoli Federico II, è stato direttore del McLuhan Program in Culture and Technology dell'Università di Toronto per oltre 25 anni. Insignito della Papamarkou Chair presso la Biblioteca del Congresso di Washington (2004-2008), negli ultimi anni, in qualità di direttore del Programma di Ricerca in Cultura Digitale dell'IN3 di Barcellona (Universitat Oberta de Catalunya), ha orientato la propria ricerca soprattutto verso i temi dell'inconscio digitale, della mente in rete, oltre che sugli studi su Marshall McLuhan. Tra le ultime pubblicazioni si ricordano *The Augmented Mind* (Milano, Digitpub, 2011) e *Écrit/écran* (Paris, L'Harmattan, 2012).

CARMINE DI MARTINO – Insegna Gnoseologia presso l'Università degli Studi di Milano. I suoi interessi si sono rivolti alla fenomenologia husserliana, all'ermeneutica heideggeriana e ai loro sviluppi in area francese, con particolare riferimento ai problemi del linguaggio, della scrittura e della genesi del senso, presi di mira anche nei loro risvolti pragmatico-antropologici. È autore di *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida* (Pisa, ETS, 2009) e curatore di *Attualità della fenomenologia* (Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012).

IGINO DOMANIN – Saggista e scrittore, vive e lavora a Milano. Ha studiato a Milano e Parigi. Ha conseguito il D.E.A. in Scienze sociali e il Dottorato in Antropologia filosofica. È stato assegnista di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi di Milano. Tra i suoi saggi *Testo e ripetizione* (Milano, LED, 2000), la curatela (con Paolo D'Alessandro) di *Filosofia dell'ipertesto* (Milano, Apogeo, 2005), *Apologia della barbarie* (Milano, Bompiani, 2007). È in procinto di apparire il saggio *Grandhotel Abisso* (Milano, Bompiani, 2013). Ha scritto anche due romanzi: *Spiaggia libera Marcello* (Milano, Rizzoli, 2008) e *La legge di questa atmosfera* (Milano, Il Saggiatore, 2013).

ROSSELLA FABBRICHESI – Insegna Ermeneutica filosofica all'Università degli Studi di Milano. I suoi interessi si sono inizialmente rivolti all'opera di Peirce, per poi centrarsi sull'incontro tra temi genealogico-ermeneutici e pragmatismo. Il suo ultimo lavoro è *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario* (Milano, Mimesis, 2012). È membro della Peirce Society, dell'Associazione Pragma e del Centro interuniversitario sul pragmatismo. Dirige varie collane editoriali e fa parte dei comitati scientifici di riviste italiane e internazionali.

MIRIAM FRANCHELLA – Docente di Logica presso la Facoltà di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Milano. Ha svolto ricerche nel campo della filosofia della matematica (in particolare sull'intuizionismo e sul platonismo matematico) e della logica (in particolare sui rapporti fra logica e società). Oltre a numerosi articoli, ha pubblicato i seguenti volumi: *L.E.J. Brouwer pensatore eterodosso* (Milano, Guerini e Associati, 1994), *Il principio del terzo escluso: genesi e critica di una legge logica* (Milano, Edizioni dell'Arco, 1995), *Come l'amor platonico. Kantismo e platonismo nella filosofia della matematica del XX secolo* (Milano, LED, 2001), *Con gli occhi negli occhi di Brouwer* (Monza, Polimetrica, 2008), *A rigor di logica* (Milano, LED, 2009), *Con permesso: forma, norma e libertà* (Milano, LED, 2012).

DAMIANA LUZZI – Si occupa di *Information and Communication Technology* (ICT) applicata al patrimonio culturale e alle discipline umanistiche. Coordina progetti nazionali e internazionali, conduce ricerche nell'ambito dell'organizzazione della conoscenza, in particolare ontologie e *Semantic Web*. Attualmente svolge la sua attività presso la Fondazione Rinascimento Digitale di Firenze ed è docente al Master in Informatica del testo ed edizione elettronica dell'Università di Siena.

MADDALENA MAZZOCUT-MIS – Docente di Estetica e di Estetica dello spettacolo presso l'Università degli Studi di Milano. Tra le sue monografie più recenti, si ricordano: *Il gonzo sublime. Dal patetico al kitsch* (Milano, Mimesis, 2005, traduzione francese: Paris, 2010); *Estetica. Temi e problemi* (Firenze, Le Monnier, 2006); *Il senso del limite. Il dolore, l'eccesso, l'osceno* (Milano, Mondadori, 2009, traduzione francese: Paris, 2012, traduzione inglese: Newcastle upon Tyne, 2012); *Corpo e voce della passione. L'estetica attoriale di Jean-Baptiste Du Bos* (Milano, LED, 2011); *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte* (Milano, Guerini e Associati, 1992 e nuova edizione 2013).

MASSIMO PARODI – Professore associato di Storia della filosofia medievale presso l'Università degli Studi di Milano. Si è occupato in particolare della tradizione filosofica agostiniana e della filosofia tardomedievale. È coauto-

re, con Mariateresa Fumagalli, di *Storia della filosofia medievale* (Roma - Bari, Laterza, 1989) e, oltre a numerosi articoli su riviste, ha pubblicato presso l'editore Lubrina di Bergamo *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta* (1988) e *Il paradigma filosofico agostiniano* (2006). Fa parte della direzione di *Doctor Virtualis*, rivista su carta (Unicopli) e on-line, dedicata al pensiero medievale, ed è direttore di *Informatica Umanistica*, rivista su carta (LED) e on-line.

ANDREA POTESIO – Assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Bergamo, è professore a contratto di Pedagogia dell'azione umana nell'età evolutiva e adulta presso l'Università degli Studi di Brescia e responsabile di redazione della rivista on line *Formazione, lavoro, persona* (<http://www.cqiarivista.eu>). Si occupa di filosofia dell'educazione e di metodologia della ricerca pedagogica. Ha pubblicato su questi temi *Bisogno di cura, desiderio di educazione*, con F. Togni (Brescia, La Scuola, 2011).

CLAUDIO ROZZONI – Ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca in Estetica e teoria delle arti presso l'Università degli Studi di Palermo. Dopo essere stato borsista post-doc «F.lli Confalonieri» presso l'Università degli Studi di Milano e assegnista di ricerca presso la stessa università, svolge attualmente attività di ricerca all'Istituto di Filosofia del Linguaggio (IFL) dell'Università Nuova di Lisbona. Fra le sue ultime pubblicazioni si segnalano *Per un'estetica del teatro. Un percorso critico* (Milano, Mimesis, 2012) e la curatela di un'antologia critica dei *Salons* di Diderot (M. Mazzocut-Mis et al., *Entrare nell'opera. I «Salons» di Diderot. Selezione antologica e analisi critica*, Firenze, Le Monnier, 2012).

PAOLO SPINICCI – Si è laureato con Giovanni Piana nel 1982 e insegna Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Milano. Le sue ricerche si inquadrano in una prospettiva fenomenologica, che tende a riconnettere l'interesse per una filosofia dell'esperienza alla tematica wittgensteiniana dei giochi linguistici. In questi ultimi anni si è in particolar modo soffermato sul concetto di immagine. Dirige, insieme a Giovanni Piana, Elio Franzini e Carlo Serra, il sito *Spazio filosofico*.

DANIELE TONAZZO – Dottore di ricerca in Filosofia, collabora con la cattedra di Estetica dell'Università Milano-Bicocca ed è membro del gruppo di ricerca sull'immaginario contemporaneo *Orbis Tertius*. Lavora come educatore presso una comunità terapeutica e insegna presso l'Istituto freudiano di Milano. Ha pubblicato alcuni articoli dedicati all'intreccio tra psicoanalisi lacaniana e filosofia, tra cui: *Fraasi interrotte e parole imposte. Linguaggio ed evento da Schreber a Joyce*, in *L'inconscio dopo Lacan* (Milano, LED, 2012) e *Populismo*, in *L'immaginario leghista* (Macerata, Quodlibet, 2012).


LABORATORIO TEORETICO


Collana diretta da Paolo D'Alessandro

- P. D'Alessandro • *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica*
P. D'Alessandro • *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti del pensiero*
Internet e la filosofia. Con CD Rom: Laboratorio teoretico multimediale • A cura di P. D'Alessandro
I. Domanin • *Testo e ripetizione. Il concetto teorico come effetto della pratica di scrittura*
Filosofia della tecnica • A cura di P. D'Alessandro e A. Potestio
Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione • A cura di P. D'Alessandro
e A. Potestio
M. Ciastellardi • *Le architetture liquide. Dalle reti del pensiero al pensiero in rete*
M. Andreozzi • *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*
L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia • A cura
di D. Cosenza e P. D'Alessandro
Ecologia del testo, esperienza del pensiero. Studi in omaggio a Paolo D'Alessandro • A cura
di M. Andreozzi e M. Ciastellardi

Altri titoli dal catalogo LED:

- Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive* • A cura di M. Andreozzi
E. Gritti • *Proclo. Dialettica, anima, esegesi*
N. Ambrosetti • *L'eredità arabo-islamica nelle scienze e nelle arti del calcolo dell'Europa medievale*
M. Franchella • *A rigor di logica*
Forma dat esse rei. Studi su razionalità e ontologia • A cura di P. Valore
S. Chiodo • *Visione o costruzione. Nelson Goodman e la filosofia analitica contemporanea*
G. Mancuso • *Il giovane Scheler (1899-1906)*
M. Maraviglia • *La penultima guerra. Il concetto di katéchon nella dottrina dell'ordine politico*
di Carl Schmitt
P. Conte • *Mito e tradizione. Johann Jakob Bachofen tra estetica e filosofia della storia*
M. Giargia • *Disuguaglianza e virtù. Rousseau e il repubblicanesimo inglese*
Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni • A cura di P. Donatelli e E. Lecaldano
C. Bagnoli • *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*
I luoghi del sublime moderno. Percorso antologico-critico • A cura di P. Giordanetti
e M. Mazzocut-Mis • e-book
E. Ruffaldi - M. Trombino • *L'Officina del pensiero. Insegnare e apprendere filosofia.*
Manuale-laboratorio didattico per le scuole superiori e per le scuole di specializzazione universitaria
Con CD rom • 2 voll. • *Capire la filosofia. Con CD rom 'Agorà'* (pacchetto per gli
studenti) • *Filosofia in aula* (testo per gli insegnanti)

Leitmotiv n.s.  e-journal • www.ledonline.it/leitmotiv

Informatica Umanistica  e-journal • www.ledonline.it/informatica-umanistica

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti è disponibile il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.