

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 225 – settembre/dicembre 2018



Carocci editore

Direttore / Editor – Emidio Spinelli

Direttore Editoriale / Editorial Assistant – Giuseppe Giordano

Comitato Scientifico / Editorial Board – Domingo Fernández Agis, Guido Alliney, Andrea Bellantone, Thomas Benatouil, Enrico Berti, Rossella Bonito Oliva, Laura Boella, Mirella Capozzi, Beatrice Centi, Sébastien Charles, Pascal Engel, Maurice Finocchiaro, Elio Franzini, Maria Carla Galavotti, Silvia Gastaldi, Paul Hoyningen-Huene, Matthias Kaufmann, John C. Laursen, Peter Machamer, Giancarlo Magnano San Lio, Margarita Mauri, Thomas Nickles, Pietro Perconti, Elena Pulcini, Giuseppina Strummiello, Marian Wesoly, Jan Woleński, Gereon Wolters.

Redazione / Editorial Staff – Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio (Segretaria di Redazione/*Managing Editorial Assistant*), Salvatore Vasta, Francesco Verde.

Per l'invio dei contributi (il testo, corredato di un *abstract* in inglese – non più di 500 caratteri, spazi inclusi – e di 5 *keywords*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un file a parte va spedita una *cover sheet*, con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, e-mail; vanno seguite le norme redazionali disponibili on-line al seguente link: http://www.carocci.it/carocci_Indicazioni_redazionali_ottobre2013.pdf):

– *Direzione / Editor* – Emidio Spinelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, e-mail: emidio.spinelli@uniroma1.it

– *Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina, Polo Didattico “Annunziata”, Contrada Annunziata, 98168 Messina, e-mail: ggiordano@unime.it

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Editore: Carocci editore spa
Corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma
www.carocci.it

Abbonamento 2018: Italia € 40,00; Estero € 40,00 (più spese di spedizione).
Fascicolo singolo: € 17,50.

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore www.carocci.it, con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005;
– tramite assegno bancario (anche inter-nazionale) non trasferibile;
– con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN X, ABI 03400, CAB 03201 IBAN IT920103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Rivista di proprietà della Società Filosofica Italiana
Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana
Emidio Spinelli (*Presidente*), Clementina Cantillo e Carlo Tatasciore (*Vicepresidenti*), Rosa Loredana Cardullo, Francesco Coniglione, Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Carla Guetti, Stefano Maso, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Maurizio Villani – *Segretario-Tesoriere*: Francesca Gambetti.

Autorizzazione del tribunale di Milano, n. 395, 8 settembre 1984
Direttore Responsabile / Francesca Brezzi
Quadrimestrale

Pubblicato con il contributo del MIBACT

ISSN: 1129-5643
ISBN: 978-88-430-9212-3

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nel novembre 2018 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

... il monografico

Filosofie e linguaggi

Confronti interculturali su robotica e roboetica.
Passaggi a est della “letteratura disegnata”
di *Barbara Henry* 7

Sensibilità, immaginazione e linguaggio.
Processi di interiorizzazione e cultura digitale
di *Pietro Montani* 25

Identità narrativa ed esperienze non concettuali
di *Pietro Perconti* 43

Studi e interventi

Freud e gli altri
di *Francesco Saverio Trincia* 55

Didattica della filosofia

Scrittura filosofica a scuola: il dialogo socratico
di *Massimo Bracci* 77

La funzione della filosofia nell’educazione
e nella formazione dell’uomo
di *Mariagrazia Nazzaro* 83

Spazio recensioni

- E. Piergiacomi, *Storia delle antiche teologie atomiste*,
rec. di Federico Giulio Corsi 93
- J. Offray de La Mettrie, *L'arte di godere*,
rec. di Gaspare Polizzi 96
- G. La Rocca, *Soggettività e veridizione nell'ultimo Foucault*,
rec. di Domingo Fernández Agis 98
- M. Tedeschini, *Il conflitto estetico. Teoria del disgusto*,
rec. di Giorgia Vasari 101
- D. McLoughlin, *Agamben and Radical Politics*,
rec. di Carlo Crosato 104
- .. *In memoriam...*
- Filosofia, storia, politica.
L'itinerario di pensiero di Roberto Racinaro
di *Clementina Cantillo* 109

... il monografico
Filosofie e linguaggi

Confronti interculturali su robotica e roboetica. Passaggi a est della “letteratura disegnata”

di *Barbara Henry**

Abstract

The article focuses on a qualitative interpretation of the role of robotic plots in science fiction and in drawn literature, on one side, and on “real” science, on the other. Specific attention is given: *a)* to the meaning of a specific code of behaviour – law 0, invented by Isaac Asimov as an evolution of the three laws of Robotics; *b)* to the still unexplored correspondence between this code and the forms of the Japanese imaginary, steadily embedded in social patterns of ancient origins.

Keywords: drawn literature, robotic plots in science fiction, robotic code of behaviour, manga, intercultural hermeneutic.

1. Definizioni e assunzioni preliminari

Con il sintagma «letteratura disegnata» Hugo Pratt aveva definito il frutto della propria attività creativa condotta per tutta la vita con passione e coerenza senza mai rinunciare ad attingere a piene mani ai fumetti d'avventura, nonché alle “strisce” delle serie più popolari; l'esponente del fumetto italiano di rilevanza mondiale ha sempre respinto per sé la definizione di artista, rivendicando del pari la legittimità e bontà della compenetrazione fra cultura “alta” e cultura “bassa”, altrimenti detta, cultura di massa¹.

* “Sant’Anna School of Advanced Studies”; barbara.henry@sss.it.

¹ In Italia era stata coniata una analoga e non meno autorevole definizione di “fumetto” nei medesimi anni in cui Pratt descriveva il genere della propria attività creativa nei termini di «letteratura disegnata». «Questa rivista è dedicata per intero ai fumetti. Fumetti, s’intende, di buona qualità, ma senza pregiudizi intellettualistici [...]. L’unico criterio di scelta di questa “letteratura grafica” è il valore delle singole opere, del divertimento che ne può trarre il lettore, oggi, non quello di un interesse puramente documentario o archeologico»

Possiamo estendere ulteriormente la formulazione di Pratt ai *comics*, ai *manga*² (nelle molteplici e specifiche variazioni linguistiche e simboliche che di tale forma espressiva si riscontrano in estremo Oriente), agli *anime*³, nonché ad ogni esemplificazione di ciò che Rodolphe Töpfer chiamava la *congiunzione co-originaria fra scrittura e immagine* nella Prefazione al suo peculiare libro illustrato del 1833, *Histoire de monsieur Jabot* (Kunzle, 2007; Groensteen, Peeters, 1994). Parafrasando Töpfer, si può affermare che «i disegni senza testo sono oscuri; i testi senza un chiaro riferimento ai disegni sono un *non-sense*». Questa è la prima e più valida definizione del fumetto (e, a maggior ragione, della letteratura disegnata) che ci salva dalle infinite discussioni sullo *status* di quella che viene chiamata Nona Arte. Se il fumetto sia secondario o eccentrico rispetto alle altre Arti non è rilevante a questo livello dell'argomentazione. Tale assunzione ci consente di ritrovare tale *modus* peculiare di espressione creativa ovunque si manifesti, indipendentemente dal supporto materiale o immateriale su cui tale co-originiarietà si innesti (a stampa, in video, in forma digitale, analogica...).

La tesi centrale qui sostenuta afferma la centralità acquisita dai codici, dai generi, dai canoni della *pop culture* nella traduzione in termini contemporanei dei grandi quesiti del passato⁴. Il più fondamentale è forse: qual è,

(Gandini, 1965, p. 1). Si veda Remonato (2015, p. 1). “Fantascienza” è la traduzione a calco di *science fiction* proposta nei primi anni Sessanta del secolo scorso da Giorgio Monicelli, il fondatore della collana “Urania”, il pilastro editoriale e il luogo di diffusione privilegiato in traduzione italiana dei capolavori della letteratura fantascientifica mondiale.

² Almeno dal XVIII secolo in avanti, e con origini ancora precedenti, i *manga* hanno prosperato in Giappone come forma espressiva dei repertori simbolici del tempo, che venivano appunto narrati tramite “immagini stravaganti o satiriche” (questo è il significato del termine), disegnate su carta e secondo un’impaginazione particolare, ma non anche unica o incomparabile, rispetto ai fumetti occidentali. Giocattoli, *mobile kits*, *video games*, figurine, *action figures*, modellini robotici biomeccanici – oggetti carichi della simbolicità tipica della contemporaneità – sono esempi della continua ma sempre transeunte trasformazione dei protagonisti dei fumetti in altro da sé; queste incorporazioni retroagiscono sui *manga* e sui film d’animazione da cui traggono origine, decretandone il successo o la scomparsa. Nelle pagine seguenti, i titoli delle serie della “letteratura disegnata” saranno posti in corsivo, i nomi dei personaggi in tondo, con un’unica eccezione (i *Transformers*, distinti in *Primes/Autobots e Decepticons*). Si veda *infra*.

³ Si tratta di parola giapponese, di genere maschile, che definisce una produzione a cartoni animati: un *anime*, gli *anime*.

⁴ Il riferimento è a un importante evento di sette anni fa, nato a partire dalla Kultur-stiftung des Bundes in collaborazione con la Kampnagel Internationale Kulturfabrik e la Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft. Si tratta del congresso e della messa in scena, entro un contesto spaziale a più dimensioni, *Die Untoten – Life Science & Pulp Fiction*, Kampnagel, Hamburg, 12-14 maggio 2011. Dell’idea di fondo (*Gesamtkonzept*) da cui è tratta la citazione qui tradotta da chi scrive, sono stati responsabili: Karin Harrasser,

e dove è collocato, il confine fra vita e non-vita, fra umano e non-umano, fra natura e artificio? E soprattutto: a chi spetta il verdetto (se non il controllo) sul senso e sulla legittimità degli spostamenti e degli scarti verificantesi in tale zona liminale? Si tratta di due domande retoriche positive: chi le ha formulate nel 2011 ha dato per certo che i soggetti già in possesso della definizione su ciò che sia “vita”, ovvero, noi umani, siano anche i medesimi che prendono decisioni vincolanti sulla corrispondente nomenclatura essenziale. Quest’ultima è il dispositivo classificatorio in base a cui ci è possibile tracciare i confini fra i fenomeni rilevanti e del pari fra il lecito e l’illecito, fra il giusto e l’ingiusto, il buono e il cattivo, il decoroso e l’indecoroso, il familiare e il perturbante⁵.

2. La roboetica nella letteratura disegnata fantascientifica

Assumiamo una delle definizioni più condivise di roboetica, ossia quella che considera tale disciplina la forma di regolamentazione della relazione fra automi (macchine senzienti, calcolanti, interagenti) e esseri umani (progettisti/e, legislatori, cittadini/e comuni beneficiari dei *devices*). Se procediamo su questa via, possiamo sostenere che le trame fantascientifiche, con particolare evidenza se vengono trasposte nella letteratura disegnata, hanno il potenziale narrativo e visuale per rendere possibile ciò che è (per adesso, ancora) impossibile; pertanto, questi *intrecci narrativi* prefigurano, nelle più emozionanti forme di cui l’immaginario dispone, alcune delle questioni etiche più cruciali fra quelle che dovremo affrontare nel prossimo futuro. I crescenti sviluppi e le incredibili trasformazioni avvenuti, fra l’altro, nella robotica e nella bionica, ci costringeranno a rivedere la nostra visione di ciò che significhi essere

Oliver Müller, Georg Seeßlen, Markus Metz (*Kuratoren*), Alexander Klose (Kulturstiftung des Bundes).

⁵ Il fine che qui ci si prefigge è quello di chiarire le due definizioni canoniche di “perturbante” e di svelare quale fra le due sia la più confacente ai significati delle trame robotiche analizzate nelle pagine seguenti; piuttosto che al più noto testo di Freud (1940 s., pp. 227-68), in cui, appunto, la figura della bambola meccanica Olympia (tratta dal racconto di Hofmann, *Der Sandmann*) non è considerata essere la fonte del perturbante, è più opportuno riferirsi al saggio, anche cronologicamente precedente, di Jentsch (1906). In quelle pagine, Jentsch aveva definito “perturbante” il disorientamento/disagio/angoscia che proviamo di fronte ai movimenti inaspettati di esseri artificiali inanimati (bambole, statue, congegni a orologeria). Freud, per parte sua, definisce *Das Unheimliche* a partire dal suo contrario, che viene espresso in forma aggettivale: *heimlich* indica ciò che è familiare, domestico (adomesticato), amichevole, intimo, sicuro, ospitale, confortevole, privato. Il perturbante, al contrario, individua per Freud la classe di oggetti e situazioni che “soggettivamente” ci sgomentano o spaventano, in quanto ci rimandano a qualcosa di conosciuto e di familiare, a qualcosa che avevamo già incontrato nell’infanzia, ma che avevamo rimosso (*verdrängt*).

“umano”. Alcune fra le questioni più rilevanti possono venir formulate nel modo seguente:

- a) Essere “umano” equivale a possedere un *pedigree* biologico “puro” (in analogia con l’ideologia della *limpieza de sangre*)?
- b) In alternativa, “essere umano” non equivale piuttosto a possedere/ esercitare l’abilità di fare scelte e di rendere ragione di esse con argomenti ponderati e validati criticamente?
- c) Cosa costituisce la nuova frontiera dell’etica?
- d) Gli agenti artificiali e ibridi (intelligenze, automi, *cyborgs*...) ne fanno già parte, pur se nella forma di “esperimento mentale”?

Una coerente e convinta accettazione del postumanesimo, la visione teorica avente ad oggetto la condizione postumana⁶, ci induce a rispondere negativamente alla prima, e positivamente, alla seconda e alla terza domanda. Cosa resta dell’umano? Paradossalmente, il nucleo residuale dell’umano è ciò che *non siamo ancora stati*, dal punto di vista della perfezione morale, e secondo una riformulazione del terzo imperativo kantiano, che sarebbe da modificare come segue *ex parte Hominis*: «Agisci in modo da trattare le creature senzienti artificiali e ibride, intelligenti e interagenti entro l’orizzonte intramondano, da intendersi come condizione postumana, mai soltanto come mezzi ma anche come fini, almeno asintoticamente e in via di principio». *Ex parte Machinae*, l’imperativo postumano dovrebbe coincidere con la formulazione della legge o, già concepita da Isaac Asimov: «Un robot (una macchina senziente, calcolante, interagente) non può arrecar danno al genere umano né permettere che per omissione gli venga arrecato danno». Tale norma, universale e astratta, ha conseguenze spaesanti e innovatrici. Si può dire che soltanto la legge o della robotica consenta di dischiudere orizzonti interspecisti e postumani ancora in gran parte imprevedibili, perché bandisce *almeno in via di principio e sul piano morale* l’ascrizione negativa (strutturalmente razzista) della mostruosità e dell’abiezione a chi non possenga un *pedigree* biologico “puramente” ed esclusivamente umano.

Quesiti siffatti offrono una occasione preziosa per ripensare criticamente i codici di comportamento che riguardano i vecchi e i nuovi (possibili) titolari dei diritti all’interlocuzione; inoltre, riaprono la negoziazione sui luoghi, sia simbolici sia istituzionali, in cui tali diritti possano venir esercitati coerentemente rispetto a premesse assiologiche, qui dichiarate, che siano favorevoli al riconoscimento delle differenze. Sotto

⁶ È questa la compagine simbolico-materiale dagli inediti risvolti, con antecedenti seminali molto antichi, e identificata da alcune autrici in particolare con l’ambito interspecista e interculturale includente tutti gli enti organici e inorganici, naturali, ibridi e artificiali. Cfr. Ferrando (2016); Henry (2014a; 2016).

tale rispetto, queste pagine si inseriscono nella discussione circa la definizione, la legittimità teorica, nonché la sostenibilità della condizione postumana. Entro tale ambito i robot sono una fra le più interessanti fattispecie a motivo del “codice di comportamento” che è stato loro idealmente assegnato da un maestro della fantascienza quale Isaac Asimov; tale codice e la rispettiva matrice, l’incorporazione delle tre leggi della robotica nel cervello positronico, a cui si può qui soltanto rinviare, è già di casa (*heimlich*) nell’immaginario dei cittadini/e delle società globali, per quanto i gradi di familiarità mostrino differenze fra i due emisferi del pianeta e i rispettivi tessuti narrativi e simbolici⁷, pur con eccezioni da analizzare caso per caso e di cui non si può render conto in questa sede. Iniziamo da ciò che è noto, per contiguità spazio-temporale e affinità simbolica, prima di approssimarci a ciò che è, relativamente, più remoto.

3. Premonizioni, anticipazioni, contatti. Dalla *Scientia ficta* alla scienza

Dagli anni Trenta del secolo passato, la fantascienza, metaforicamente parlando, si è “accinta” ad anticipare la scienza con particolare evidenza nell’ambito qui indagato; l’infittirsi progressivo della loro relazione non esclude affatto che questo nesso rimanga comunque asimmetrico, pur se a fasi alterne. In altre parole, non si può dire di aver mai assistito a una predominanza di tipo normativo o egemonico della *scientia ficta* sulla scienza, semmai di aver potuto individuare una condizione di alternanza nella capacità premonitrice della prima rispetto alla seconda. Come esempio di una tale oscillazione nella relazione fra le due, si può dire che ai nostri giorni, la scienza abbia ripreso saldamente le redini dell’immaginario, aprendosi con la teoria delle stringhe (cfr. par. 5) non solo alla scoperta ma alla “colonizzazione” del multiverso, nozione fantascientifica che definisce un complesso di universi multipli; un esito futuribile, quello della scoperta e della conquista del multiverso, sì, ma pur sempre prevedibile secondo i canoni della spiegazione fisico-matematica.

⁷ L’intreccio narrativo asimoviano, divenuto parte della coscienza dell’io medio sociale, a livello globale, ci dice che: affinché le macchine antropomorfe non soltanto non ci danneggino in via di principio ma non possano mai farlo, si rende necessario l’impianto nei circuiti cerebrali robotici delle tre seguenti norme: *Prima legge*. Un robot non può recar danno a un essere umano e non può permettere che, a causa di un suo mancato intervento, un essere umano riceva danno. *Seconda legge*. Un robot deve obbedire agli ordini impartiti dagli esseri umani, purché essi non contravvengano alla Prima Legge. *Terza legge*. Un robot deve proteggere la propria esistenza, purché la sua autodifesa non contrasti con la Prima e/o la Seconda Legge.

Si ricordi come in alcune narrative robotiche, in questo caso occidentali, era stato previsto il passaggio dal robot industriale all'umanoide d'acciaio e addirittura all'androide/gynoide, l'automa non soltanto umanoide ma anche mimetico. In tale costellazione, la figurazione immaginaria che risulta *tuttora* più irriverente agli occhi dei seri studiosi/e di biofisica e di neurofisiologia è il cervello positronico, creato, letterariamente parlando, da Isaac Asimov. In particolare, ciò che irrita e “seduce” al contempo chi sia chiamato a progettare e a realizzare automi nella vita vera è il nesso causale idealmente istituito fra tale organo artificiale e il comportamento “indefettibile” degli automi stessi, che funzionerebbe attraverso l'installazione nella corteccia cerebrale robotica di un codice normativo finalizzato alla protezione degli umani. Questa *inventio*, per quanto al momento irrealizzabile nei fatti, risulta peraltro molto affascinante, e di grande impatto sull'immaginario globale contemporaneo, perché verosimile. Asimov ha infatti concepito un cervello non umano e non bio-sintetico⁸, ma pur sempre legato alla struttura e alle componenti dell'universo conosciuto: sarebbe infatti costituito da positroni, particelle di anti-materia effettivamente scoperte dagli scienziati/e reali. Secondo la trama fantascientifica in oggetto, in questo tipo di cervello, definito “asciutto” – giacché elettronico e non biologico, ed equivalente a una spugna di platino-iridio – è possibile appunto inscrivere, come se fosse un codice operativo, le tre leggi della robotica, la cui unica finalità è la tutela degli esseri umani da ogni genere di danno e pericolo (si rinvia alla nota 7).

Se tutto quanto precede fosse rimasto allo stadio in cui i marchingegni fossero “scopertamente” niente altro che assemblaggi meccanici – sull'esempio di Robby il robot, apparso nello splendido film statunitense *Il pianeta proibito* del 1956 – non si sarebbero forse innescate da parte di molti cittadini/e delle società occidentali alcune reazioni avverse alla produzione e alla possibile diffusione in vari ambiti sociali (cura, servizi, assistenza) di automi umanoidi, tendenzialmente indistinguibili dagli esseri umani: gli androidi/gynoidi, appunto. Questi/e, come da classificazione fantascientifica e immaginaria, sono pur sempre entità esclusivamente

⁸ Il cervello bio-sintetico, a differenza di quello asimoviano, e sempre secondo le tassonomie dell'immaginario, è tipico di entità umanoidi provenienti da colture *in vitro*, che riproducono tutti i tessuti necessari a “confezionare” un organismo umano completo e potenziato. Nonostante la differenza segnalata nel presente testo, e sostenuta altrove da autorevoli esperti, P. K. Dick (1968) impiega il termine di *androide* anche nel caso dei *replicants* (termine in uso nel film *Blade Runner*, ispirato al romanzo). Per un grande interprete dell'immaginario robotico contemporaneo come Tagliasco sarebbe stata l'autoconsapevolezza del singolo ente senziente a costituire il criterio dirimente rispetto alle due tipologie: l'androide sa di essere un robot, il replicante crede di essere umano. Il dibattito su questo punto è tuttora aperto; cfr. Tagliasco (1999, pp. 207-8).

artificiali, essendo composte con l'ausilio delle sole tecnologie biomeccaniche, chimiche, elettroniche, informatiche, ed esibiscono sembianze e funzionalità umane senza alcun intervento sul DNA. Come da classificazione fantascientifica, non sono né ibridi fra esseri umani e macchine, né cloni dei primi. Piuttosto, si avrebbe a che fare con un automa mimetico e un cervello o positronico o elettronico, che esibirebbe analogie con un calcolatore molto evoluto; il cervello di entrambi i tipi sarebbe innestato appunto nel simulacro di foggia umana, che è composto da uno scheletro di silicone (o analogo materiale) su cui sono inserite componenti bio-sintetiche esteriori, quali occhi, capelli, pelle, carne.

Nonostante tutto, la demarcazione netta a livello ontologico e funzionale non risulta sufficiente a placare ansie e sentimenti perturbati in molti fra i “nati/e da donna” per vie naturali. La possibilità pur remota che in futuro si possa *non* distinguere un essere umano da un androide/gynoi-de crea inquietudine, alimentando lo stato emotivo tipico dell'incontro con il “perturbante”, particolarmente in alcuni degli Occidenti (Europa, Nord-America). Sulle relazioni di similitudine e di contrasto fra queste tessiture ci si soffermerà nei prossimi due brevi paragrafi, per reimpostare le questioni grazie all'ermeneutica dei contesti geograficamente connotati e delle relazioni di questi con l'immaginario globale.

4. Narrative robotiche e interpretazioni interculturali della condizione postumana: il caso del Giappone

La condizione postumana e la sua filosofia (*postumanesimo filosofico*) sembrano al momento le sole capaci di corrispondere, non senza difficoltà e contraddizioni, a una interlocuzione densa e articolata fra enti naturali, ibridi, e artificiali, una interazione che includa in prospettiva possibili e inedite diramazioni, sia simboliche, sia materiali, sia regolative. Il *postumano* è la *dimensione*, il *postumanesimo filosofico* la *concezione* in cui la legge o della “roboetica” potrebbe venir, rispettivamente, appresa tramite la messa in esercizio, e analizzata criticamente (si veda *supra*, nota 6); tale strada è già percorribile nel nostro presente, a partire da un lontano e autorevole passato. L'asserzione risulterebbe evidente, qualora realizzassimo nei fatti e non solo nelle dichiarazioni di intenti *perlomeno* il dialogo interculturale fra le diverse diramazioni della religiosità e della spiritualità *umane* già presenti, e da epoche antichissime, sul pianeta. Metaforicamente, «lo Spirito soffia dove vuole», e non teme di degradarsi nel plasmare le forme della vita, con le quali del resto *per la nostra stessa eredità monoteistica* (*ebraica, cristiana, islamica*) è pur sempre indistricabilmente intrecciata. Fra queste forme di vita, si annoverano quelle fiorite in specifiche aree orientali, connotate da modernizzazioni non omologhe

rispetto a quella che ha caratterizzato – pur con varianti sociali e istituzionali molto consistenti – l’emisfero occidentale del globo fra XVII e XX secolo. Nell’estremo Oriente in particolare, con differenziazioni che si riflettono nei termini della letteratura disegnata, già dominano da secoli mentalità e schemi di comportamento che sono molto vicini alla condizione postumana (si rinvia anche a Crisma, 2015; cfr. Ferrando, 2016, in particolare pp. 48-54).

A ben vedere, esiste in questo quadro una ancor più specifica *Lebenswelt*, congeniale alle argomentazioni della “roboetica”; si tratta di un vivente laboratorio economico, sociale e culturale, come ogni impresa umana non privo di ombre, dal punto di vista della parità di genere, nello specifico. Tuttavia è in tale ambiente che sono stati immaginati, e anche in parte realizzati, arditi esperimenti di interazione fra umani e “non nati/e da donna robotici”, e in forza di una tradizione sincretistica, olistica e animistica millenaria, di cui lo *shintō* è il cemento simbolico.

Indubbiamente, di robot antropomorfi sulla via della compiuta mimesi o almeno della simbiosi, si fa già ampio e consueto uso in Giappone, in uno degli Orienti più culturalmente favorevoli all’applicazione delle creature artificiali nelle dimensioni quotidiane, sanitarie e lavorative. Lo si riscontra nei laboratori, nelle case di produzione cinematografiche, nelle fabbriche, nelle dimore di anziani trasformate in case domotiche. Le radici di un tale atteggiamento sono profonde e intrecciate fra loro. Esiste, appunto, in Giappone, un contesto in cui l’“inedito” prolifera in virtù di un retaggio secolare, che a sua volta trova la propria ragion d’essere e il corrispettivo simbolico nella specifica e originalissima connotazione che la Nona Arte viene ad assumere in quel particolare *milieu*.

Non si dimentichi che il Giappone post-bellico si è risollevato gradualmente dalla condizione di annichilimento successivo a Hiroshima e Nagasaki grazie a forme di produzione a bassissimo costo e di buona qualità: i primi *tin toys*, i *giocattoli fantascientifici* di latta, via via più elaborati. In essi l’immaginario robotico è stato sia oggetto, sia fonte di ispirazione, sia strumento di ripresa e riscatto avente un effetto trascinate su gran parte dell’assetto produttivo. Non possiamo dimenticare le commesse dirette alle ditte giapponesi per la fabbricazione di gran parte del *merchandising* (l’utilizzo dell’immagine di un prodotto per crearne e venderne altri) dei film e delle serie provenienti dall’industria cinematografica statunitense degli anni Cinquanta e Sessanta. Un esempio per tutti: il famoso robot Robby. Il già citato personaggio dell’indimenticabile *Pianeta proibito* (1956) venne realizzato in Giappone dalla storica ditta Nomura, che è stata capace di passare dai vecchi giocattoli di latta ai robot di metallo, tratti dalle serie televisive di animazione (*Tetsuwan Atomu*, *Magma Taishi* e *Ohgon Bat*); inoltre, grazie al successo mondia-

le, Robby divenne un prototipo per altre imprese nipponiche di quegli anni⁹.

Questo va affermato per far notare che la volontà di interagire con l'Occidente, che ha contraddistinto pur forzatamente il Giappone a partire dal 1853, abbia avuto anche caratteri creativi; si tratta della stessa qualità che un decennio dopo la devastazione nucleare del 1945 permise agli artefici di automi ludici e scenici di superare i limiti imposti dal committente americano e di creare in proprio soluzioni originali; ciò avvenne grazie a una capillare differenziazione del mercato di partenza, quello del giocattolo, che del pari si estese includendo il collezionismo, la modellistica, il cinema, la televisione, l'editoria, la bio-meccanica, la microelettronica; in breve, si tratta dell'universo produttivo e commerciale dell'intrattenimento con il relativo, e massiccio, indotto.

Pertanto, qualora si riducesse questa variegata gamma di aspetti a mero epifenomeno folkloristico, a una moda localistica e idiosincratca in tempi di stili di vita globali, si farebbero due sbagli: da un lato, un grave errore di tipo ricognitivo, che oscura le permanenti relazioni dinamiche e ricorsive, non predeterminate negli esiti, esistenti fra dimensioni locali e dimensione globale; dall'altro, si arrecherebbe un torto, secondo il punto di vista dell'eguale rispetto per le *Lebenswelten* (volutamente indicate al plurale), alla specificità della concezione che il popolo giapponese ha sviluppato dai primordi della sua storia rispetto al rapporto fra materia animata e inanimata. Questa stessa visione, infatti, si è configurata come una variante dello *shintō*; i rappresentanti di tale retaggio simbolico classificano e giudicano in termini di sensatezza, pregnanza, pertinenza, bellezza, decoro le interazioni fra enti umani e non-umani (dalla materia inanimata all'automa) rispetto ai contesti di interlocuzione di volta in volta rilevanti. Tale atteggiamento, non antropocentrico, bensì sincretistico, interspecifico e osmotico, non necessariamente pacifico al proprio interno, ha echi non irrilevanti sugli scenari del *cultural capitalism* contemporaneo¹⁰. Tale

⁹ Poiché qui si fa ampio riferimento alla ricchissima produzione fumettistica, filmica, grafica, informatica e ingegneristica giapponese, è stato scelto per semplicità il metodo italiano/occidentale di citazione, che fa precedere il nome proprio al cognome degli autori nipponici menzionati.

¹⁰ La formula «capitalismo culturale» (Rifkin, 2000), peraltro né originale né recente, indica l'omologazione commercializzata delle forme di vita e delle esperienze vissute, la mercificazione e la diffusione planetaria sia degli stili di vita delle società ricche (nordamericane), sia delle *Lebensformen* locali che divengono, per un processo di *othering* analogo a quello tipico dell'orientalismo, esperienze ambitissime e quindi ad alto valore commerciale per «turisti utenti-culturali reali o virtuali»: sono questi i fruitori/consumatori, ancora più potenziati e agguerriti grazie agli scenari aperti dai *social network*, in grado di accedere al lusso dell'avventura o dell'ambiente incontaminato, del rito tribale autentico, del puro divertimento e dell'intrattenimento libero da scopi.

passaggio è avvenuto, non da ultimo, grazie a maestri del cinema d'animazione come Miyazaki, a fumettisti come Go Nagai e Yas (Yasuhiko Yoshikazu), a *mecha-designers*¹¹ quali Kunio Okawara, Kazutaka Miyatake, Ryoji Hirayama, nonché grazie a sceneggiatori di *anime* del calibro di Yoshiyuki Tomino¹². Permane dunque nei secoli, pur con adattamenti alle novità, una *Weltanschauung* sincretistica, di matrice *shintō*, contenente elementi taoisti e buddisti; questa visione tuttora innerva e rende comprensibile la soluzione fornita dal Giappone ai problemi dell'automazione dei processi sociali e lavorativi, dopo aver permesso la ripresa economica tramite il volano costituito dall'industria dell'intrattenimento, uno dei pilastri della cultura di evasione.

Oggi, l'aspirazione a veder presto gli androidi camminare per le strade insieme a noi umani, nell'ambito di una società più estesa di quella attuale, non è il sogno di un visionario, né quello di un estroso sceneggiatore di film d'animazione. Al contrario, è l'obiettivo strategico e la ragion d'essere "sociale" della FuRo, acronimo di Future Robotics Technology Center, costola del Chiba Institute of Technology, uno dei più prestigiosi centri di ricerca giapponesi in materia di robotica. Che la durezza e la serietà degli imperativi funzionali di uno dei modelli di capitalismo più pervasivi si ispirino a un'immagine dei *manga* e degli *anime* è sovente difficile da accettare per molti/e di noi, cittadini/e occidentali. Del pari, non si intendono nascondere i vincoli e le storture di questa forma produttiva specifica, ma mostrarne narrativamente i nessi e i corollari simbolici.

Come fonti nipponiche e asiatiche attestano, il passaggio dai robot non umanoidi a veri e propri androidi/gynoidi sarebbe stato segnato da un mito fondativo, da un eroe della letteratura disegnata nipponica. Si tratta di *Astro Boy*, il personaggio su carta e su pellicola nato nel 1952 dalla penna di Osamu Tezuka, *mangaka* e regista, chiamato comunemente in Giappone il "dio dei manga". In tale *plot*, "Atom dal pugno di ferro" (la traduzione di *Tetsuwan Atomu*) è un automa umanoide invincibile ed estroso, dalle fattezze di un bambino, che l'ingegnere suo creatore ha fog-

¹¹ I disegnatori/inventori delle componenti meccaniche, degli accessori, della motilità dei personaggi robotici.

¹² Gli ultimi cinque autori sono, tramite la Sunrise, i padri dei popolari robot animati e più "realistici" rispetto agli anni Sessanta e primi anni Settanta, quali Gundam, Zambot 3, Daitarn III (il robot-samurai con un volto umano e capace di ironia), nonché delle serie televisive, i film, gli *home videos* corrispondenti. Questi "oggetti" di intrattenimento immateriale e simbolico sono a loro volta connessi, come in tutti gli altri casi citati in questo testo, a massicce produzioni di *mobile kits*, pupazzi, modellini robotici componibili, *gadgets*, giochi e figurine. Ciò è stato realizzato da alcune famose imprese di giocattoli, modellistica e accessori, che hanno avuto alterne fortune negli ultimi decenni, quali Clover, Tanaka, Bandai/Poppy, Takakotu, Yamato Toys, tra le maggiori; si veda Signora (2010).

giato a immagine e somiglianza del figlio morto accidentalmente. Atom vive fra robot suoi amici una vita normale, accanto agli umani, fintanto che non debba compiere imprese memorabili per salvare la Terra da sempre nuove minacce.

In opposizione a questo punto di vista, secondo chi scrive, non sarebbe stato Atom ad avere segnato una svolta epocale nella auto-percezione dei giapponesi rispetto al loro rapporto plurisecolare con i *manga*, prima che con gli *anime*. Piuttosto, questo *saltus* sarebbe stato compiuto più tardi (negli anni Settanta) da altri personaggi robotici decisamente *non mimetici*, ma capaci nondimeno di interazioni articolate, dinamiche e aperte all'apprendimento, con i soggetti umani. Pur essendo state anticipate da Tetsujin 28 (Super Robot 28, da noi), che è stato *manga*, *anime*, robot componibile di successo¹³, sono da considerarsi realmente innovative rispetto all'evoluzione del nesso fra umano e non umano soltanto le macchine robotiche chiamate "baiometarobistu": le creature di Go Nagai, ovvero Ufo Robot Grendizer (Goldrake, in Italia), Mazinga Z, Jeeg, Getter. Queste ultime costituiscono le prime entità *propriamente* bio-metalliche che combattono in simbiosi temporanea con il pilota-sodale che li dirige al loro interno. *La cabina di comando abitata dal pilota* costituisce il nucleo bio-meccanico della gigantesca entità, che dunque non si limita più ad essere comandata a distanza. Per contrasto, nel confronto ideale fra codici espressivi orientali e occidentali della letteratura disegnata presi a grandi linee, si pensi a quanto elaborato dalla Casa Editrice Bonelli dagli anni Sessanta del secolo scorso in avanti. In questo ambito non soltanto si resta allo stadio delle creature metalliche tele-comandate, quello corrispondente all'evoluzione di Tetsujin 28, ma è riscontrabile il capovolgimento del segno assiologico e della coloritura emotiva dei personaggi. Nel 1962, Sergio Bonelli *alias* Nolitta crea la trama, di lunghissimo respiro

¹³ Nel *plot* di questo anime, che nasce da un precedente *manga* di Mitsuteru Yokoyama del 1958, i dottori Shikishima e Kanada, collaboratori del centro di ricerche militari giapponesi, sono impegnati da tempo nella realizzazione di imponenti robot particolarmente sofisticati, costruiti assemblando macchine belliche risalenti alla Seconda guerra mondiale, recuperate e suscettibili di venir riconvertite in strumenti di pace. Nessuno dei robot, però, era risultato all'altezza delle aspettative per un lungo lasso di tempo. Finché, con il ventottesimo esemplare realizzato, i due scienziati riescono a rimettere a punto la complessa macchina umanoide e gigantesca capace di obbedire indefettibilmente agli ordini impartiti in remoto. Nasce così Tetsujin 28, dalle forme tondeggianti e caratteristiche (Super Robot 28, da noi). Il robot viene affidato a Shotaro, un ragazzino particolarmente abile nel manovrare a distanza il colosso di ferro con il telecomando. I due sodali saranno impegnati nella lotta contro il perfido dottor Franken, che invia contro il pianeta Terra sempre nuovi ed enormi nemici meccatronici. La serie giunta in Italia non è la prima, bensì la seconda realizzata in Giappone e risale al 1980. La precedente, edita in bianco e nero, è della prima metà degli anni Sessanta.

e più volte ripresa nei decenni, che è incentrata sul robot Titan, il gigante d'acciaio, dominato totalmente e costretto al male dallo scienziato folle Hellinggen, colui che è destinato a diventare uno dei nemici storici di Zagor-Te-Nay¹⁴. Per la *scientia ficta* giapponese del medesimo periodo, Tetsujin 28 riproduce solo le sembianze, le dimensioni e la condizione di neutralità rispetto alle scelte morali tipiche del proprio omologo italiano, ma non certo anche la pericolosità¹⁵. Questa opposizione speculare può verificarsi nella sua radicalità in quanto variabile dipendente dal profilo morale del *master*, Hellinggen, che è di segno assiologico opposto rispetto al giovane Shotaro¹⁶.

Di tutt'altro tipo appare la relazione fra pilota e automa, qualora si consideri lo scarto trasformativo costituito dai mega-robot, denominati "baiometarobistu".

Il pilota dei *manga* e degli *anime*, a cui si allude, condivide le vicissitudini della macchina in una forma più profonda dell'empatia; una condizione, questa, che tuttavia non elide le distinzioni ontologiche, in quanto le due componenti, umana e artificiale, sono soltanto temporaneamente unite in un comune destino di gioia o di sofferenza. L'enorme struttura è

¹⁴ Sergio Bonelli alias Guido Nolitta è stato il creatore di Zagor-Te-Nay, lo "Spirito con la scure", uno dei personaggi più importanti, assieme a Tex Willer – di cui quest'anno ricorre il settantesimo anniversario della prima uscita – della Bonelli Editore, di cui Nolitta è stato fino alla morte, avvenuta nel settembre 2011, principio animatore e spirito guida, molto più che mero editore.

¹⁵ Analoga condizione, di essere servi muti come i golem della tradizione kabbalistica, la condividono altre creature robotiche bonelliane, non meno importanti perché tutte inserite nell'interculturale e parimenti infratestuale saga atlantidea/lemuriana, quella capace di realizzare almeno tematicamente il nesso simbolico (né *cross-over* né *team-up*) fra le serie di *Zagor* e *Martyn Mystere*, dagli anni Ottanta ai Novanta del secolo scorso; questo nesso è iconicamente identificabile con il gigantesco guardiano metallico delle leggendarie sette città di Cibola, che il mito tardo-moderno rielaborato graficamente da Ferri colloca nel Nuovo Messico; il mega-automa a cui ci si riferisce qui è, per necessità, di evidente foggia orientale in quanto originario della favolosa Lemuria (Mu), isola-continente del Pacifico, nemica acerrima dell'occidentale Atlantide, e corresponsabile con quest'ultima della devastazione del nostro pianeta, all'alba dei tempi. Si confronti *Zagor, Le sette città di Cibola* (Testo Boselli-Disegni Chiarolla, Copertina Ferri), 1/03/95, n. 356, ristampato nella *Collezione Storica a colori* con il titolo *La mesa del diablo*, 2014, n. 135, con *Martin Mystere, Il mostro d'acciaio* (Testo Castelli-Disegni Cassaro), 1/05/1984, n. 26, giugno 1991 (Grande Ristampa).

¹⁶ Per le interconnessioni fra di esse, si rinvia a Henry (2014b). Come breve notazione sulla infratestualità ricorsiva della letteratura disegnata: Titan è uscito dalle chine di Gallieno Ferri, il "disegnatore di Zagor" per antonomasia; anch'egli è recentemente scomparso. Si può individuare una commovente citazione di Ferri, nel numero a colori 300 *Altri mondi* della serie *Nathan Never* (18 maggio 2016) ove, nelle vesti di un anziano scienziato in viaggio tra gli inframondi (una versione del multiverso), questo indimenticabile artista, ritradotto in chine e parole, si trova ad avere la scure di Zagor in mano; è la stessa scure che è stata posta sulla sua bara, durante il funerale nella vita reale, nella natale Recco.

un corpo gigantesco che riveste il proprio nucleo pensante e interagente, il pilota. Le entità artificiali in questione sono anche classificabili come robot-esoscheletrici. È pur vero che il *plot* descrive gli esoscheletri come costrutti già capaci di indipendenza e di svolgimento autonomo di fini iscritti nel loro codice di programmazione; tuttavia, queste entità artificiali possono compiere gesta incommensurabili grazie al contributo della componente umana, qualora il pilota entri nella cabina, collocata nella loro testa, o divenga parte integrante del loro “corpo”, sia in formazione a squadriglia sia in modalità di congiunzione multipla con ulteriori sodali (macchine, animali biomeccanici) al grido di “Gattai!”¹⁷. Il grido di battaglia è una parola che significa unione/combinazione. Inoltre, essa attiva il *ki*, la potenza del *senshi*, il guerriero, secondo l’immaginario nipponico, così come accade ogni volta che venga proclamato il nome dell’arma che si stia per brandire. Tale unione multipla è necessaria a combinare le diverse componenti meccatroniche per formare il Robot gigante protagonista (ad esempio il Com-Battler V o il Voltes V), più forte e più potente delle sue parti prese singolarmente. Ma, non essendo questa connessione né una simbiosi né una fusione cibernetica fra umano e macchinico, è un *legame etico*. Il sodalizio profondo che nasce fra commilitoni e fratelli/sorelle in armi, che difendono il Pianeta da mostri o minacce mortali, è la coloritura emotiva di siffatta relazione, che si evolve nel tempo e produce cambiamenti profondi nei/lle partecipanti all’interazione. Questi mutamenti sono di portata ben più ampia rispetto a meri scambi di informazioni e a ordini militari; possiedono risvolti psicologici e etico-sociali.

In queste trame, umani e mega-robot combattono fianco a fianco “con spargimento di sangue e di metallo fuso”, in conformità certo al più antico nucleo guerresco dell’immaginario nipponico, eppure in linea, almeno per l’aspetto della solidale eguaglianza fra esseri diversi, con quanto avviene nel caso dei *Transformers*, protagonisti della trama fortunatissima, dal 1985 a oggi. Questo intreccio narrativo ha dato vita a serie animate, a fumetti (americani), a film *live*, a modellini e a giocattoli telecomandati; è infatti un *plot* diffuso su scala globale e continuamente rinnovantesi, con una ricorsività di effetti fra livelli produttivi e simbolici, da un lato, locali e globali, dall’altro.

I personaggi di questa trama sono alieni, ovvero entità *non create da mano umana*, e riproducono i mega-automi bio-metallici unicamente nella propria foggia esteriore. In realtà, essi costituiscono una vera e propria specie intelligente, stellare, potente, tecnologicamente avanzatissima, e divisa al proprio interno, come la nostra, fra buoni e cattivi. Implicita-

¹⁷ Nel nostro ricordo uditivo di gioventù, probabilmente risuona «Alabarda spaziale!», il grido pronunciato da Duke Fleet/Actarus, il pilota di Ufo Robot Grendizer (Goldrake).

mente, vi è un superamento di fatto dell'ascrizione della moralità ai soli esseri umani, e l'apertura di credito verso esseri robotici "originari", non derivanti dalla creatività e dalla volontà umana, aventi i seguenti caratteri, almeno nella prima parte della saga, che include ben quattro pellicole.

I "buoni" (i *Primes*) si sono sacrificati per la Terra agli albori della storia, quando un loro fratello malvagio (Megatron il Caduto, antenato diabolico dei *Decepticons*) voleva assorbire l'energia del sole, necessaria alla propria specie, e distruggere la vita sul nostro pianeta¹⁸. I discendenti dei *Primes*, gli *Autobots*, sono sempre al nostro fianco, mimetizzandosi e assumendo le sembianze dei nostri strumenti tecnologici più avanzati e potenti (auto, aerei, elicotteri, autotreni), per vivere tra noi e sostenerci nella lotta contro il male, che ritorna, ineluttabilmente. Sono dunque mutaforma robotici, e del pari esseri razionali e morali: esempi paradigmatici di una applicazione a "mega" automi (non androidi/gnoidi, quindi) della legge o, secondo cui «un robot non può recare danno all'umanità o permettere per omissione che le sia recato danno». Alla luce di tale particolare lettura della legge o, le creature robotiche/*Transformers* della serie originale, ovvero Optimus Prime, Bumblebee, Jetfire, Strarscream fra gli altri, non appaiono più soltanto come esseri pensanti e liberi, ma addirittura come soggetti dotati di una capacità di osservanza della norma morale addirittura più elevata rispetto a quella posseduta dagli esseri umani. *Transformers RID – Robot in disguise* è il nome americano ed europeo di una delle serie animate giapponesi del nuovo millennio (iniziata nel 2000) e riecheggia il monito: «Sii ospitale con gli stranieri, potrebbero essere angeli sotto mentite spoglie» (*Angels in disguise*). Questa saga ricorda il nucleo e il tenore omiletico dell'angeologia occidentale, ritradotti dapprima nel "linguaggio" dell'immaginario sincretistico del Sol Levante, poi in quello del *thesaurus* globale, che retroagisce sul primo, sempre nella *forma grafica, animata, interattiva* (virtuale e ludica) della *scientia ficta*.

5. Brevi considerazioni prospettiche

Da quanto precede dovrebbe risultare che tra fantascienza (disegnata e non) e scienza esiste una relazione evidente, che non esclude, anzi fa emer-

¹⁸ Oltre ai *gadgets* – in origine (1984-85) una serie di robot trasformabili della Takara – alla serie *anime* del 1985, in cui si raccontava la guerra fra due razze di robot pensanti, *Autobots* e *Decepticons*, e alla serie di fumetti Marvel, si veda in particolare la prima quadrilogia *live* di produzione statunitense *Transformers*, nata da un fortunatissimo e precedente connubio fra la Hasbro statunitense e le giapponesi Takara e Toei Animation. Si rinvia in particolare al secondo film, *La Vendetta del Caduto* (*The Revenge of the Fallen*), 2009, in cui il malvagio Megatron, irriducibile nemico della Terra, viene sconfitto a durissimo prezzo da Optimus Prime (*alias* Convoy, in modalità veicolo), usbergo del pianeta, e dai suoi alleati umani e robotici.

gere con chiarezza le curvature materiali e contestuali, nonché le disparità in termini di potere strategico, di entrambi gli ambiti cognitivi e simbolici (S. Hawking, *Premessa* al libro del fisico e astronomo Krauss, 1995).

La fantascienza suggerisce idee alle diverse e situate comunità di scienziati/e, i quali possono proficuamente includerle nelle loro teorie, o stravolgerle a piacimento, mentre la scienza conia talvolta nozioni e individua fenomeni più strani di qualsiasi prodotto inventato dalla fantascienza. Pare a chi scrive che tale relazione sia al momento sfavorevole alla *scientia ficta*, e che non sia prossimo un bilanciamento di tale rapporto; infatti, la scienza “normale” possiede ai nostri giorni l’ultima parola sulle forme dell’immaginario, relegate, nella migliore delle ipotesi, al ruolo ancillare di abbellimento iconico/mitografico o di millantata trasposizione dei progetti bionici o meccatronici nel linguaggio dei finanziatori. Questi ultimi sono infatti più avvezzi agli *home videos* e ai *mobile kits* dei robot assemblabili, protagonisti degli *anime* o dei fumetti e *manga* di successo, che non agli algoritmi delle teorie scientifiche “accreditate”. Invece, se fosse seriamente realizzata, una traduzione aperta fra costrutti simbolici di diversa natura (immaginario fantascientifico e scienza) sarebbe fruttuosa non soltanto nella fase della ricerca dei finanziamenti ma anche in quella ideativa e progettuale. Nei progetti, attualmente, viene totalmente oscurato il portato simbolico e immaginifico delle lingue/culture di partenza, che sarebbe invece potenzialmente capace di scalzare l’egemonia scientifica anglofona che tuttora avvilisce la potenzialità di innovazione concettuale di altri bacini linguistici e di *pensiero* (paesi ispanofoni, Brasile, Cina, Corea, Giappone...); gli studiosi/e di questi contesti materiali e simbolici al contempo potrebbero profilarsi ben altrimenti in termini di vera ricerca, di frontiera e non omologata. A titolo di esempio, e con espliciti intenti provocatori, si consideri quanto segue.

La teoria degli universi multipli, già prevista teoricamente dal cosmologo Max Tegmark (2010), e non divergente rispetto ai fondamenti e alle implicazioni della teoria fisica delle stringhe¹⁹, sta auspicabilmente per trovare una originale e parallela conferma matematica da parte di cosmologi attivi in paesi ispanofoni. Tuttavia, neppure se un tale evento si verificasse, avrebbe un impatto risolutivo. Qualora ciò avvenisse, rimarrebbe probabilmente sottaciuta (perché fantasiosa o metafisica) una scomoda

¹⁹ Questa teoria è di grande rilievo per sostenere, sulla base di argomenti scientificamente accreditati, la fondatezza della concezione postumana, in analogia con quanto scrive Francesca Ferrando (2016, pp. 123-32); la teoria secondo cui la materia sub-atomica sia composta da minuscoli filamenti o anelli vibranti di energia, detti stringhe, è stata elaborata per vie autonome ma convergenti da vari fisici/e teorici, fra cui L. Randall, L. Susskind e in particolare Brian Greene, anch’egli conseguente sostenitore degli universi paralleli, e delle dimensioni “extra” e invisibili dello spazio del nostro medesimo universo.

circostanza: che l'origine della teoria "scientifica" è rinvenibile nelle mitografie sul multiverso, di cui i fumetti, i film d'evasione, i *video games*, la letteratura, le serie televisive narrano da mezzo secolo a oggi ritraducendo codici *filosofici* prima, *fantascientifici* poi, di gran lunga anteriori alla formalizzazione matematica. Ben altro sarebbe necessario al fine di ridurre l'attuale asimmetria sfavorevole alla *scientia ficta* in termini di potere simbolico e materiale.

Rispetto alle specifiche trame robotiche, non pare che al momento si possa essere più ottimisti/e. Non è lecito prevedere se vi sarà a breve termine una presa in considerazione, neppure nella forma dell'esperimento mentale, della legge o, nonché del suo impatto sui profili di costruzione e di programmazione degli automi del nostro prossimo futuro. Questa riflessione è invece già iniziata, fra l'altro, e per tornare nel dominio del familiare, nell'unico *plot* esclusivamente fantascientifico della casa Bonelli, quello che ruota intorno al personaggio di Nathan Never; considerando le vicende dell'omonimo agente della futuribile agenzia investigativa Alfa, il percorso riflessivo prende avvio immediatamente attraverso l'androide Co9, colui che appunto fin dal primo numero (*Agente speciale Alfa*, 1991) della ormai classica serie pone in questione l'eticità stessa delle tre leggi della robotica, in quanto esse negano ai robot una qualsivoglia capacità decisionale di base²⁰. La linea dell'argomentazione prosegue grazie all'amico artificiale dell'agente Never, che è il robot "vintage" C-3, Mac. Questo personaggio della serie rivendica con ironica responsabilità il fatto di essere obsoleto, e pertanto di godere del privilegio di non aver mai esperito l'istallazione nel proprio chip cerebrale delle tre leggi di Asimov. La sua libertà, e la responsabilità infinitamente maggiore, è fondata sulla legge o, non impiantata, ma appresa tramite la messa in esercizio. È pertanto logicamente e moralmente superiore rispetto alle tre leggi, presuppone che i soggetti posseggano almeno in potenza la capacità di esercitare il giudizio in forma esperienziale, entro una cornice normativa spessa e connotata. Una esperienza, questa, che si auspica si sviluppi a confronto con i mondi della vita e con le varie contingenze che sollecitano quesiti e interrogativi negli agenti, e ciò indipendentemente dallo *status* ontologico degli "aventi diritto" a sollevare i quesiti e a proporre risposte argomentate. Questo vale in via di principio per tutti gli esseri capaci di rendere ragione del loro operato, e di assumersene le conseguenze. Ciò a cui si ricorre con il "farsi in situazione" della legge o, è un sapere intriso di normatività ma anche di bisogni e pulsioni, che *non* è separato dalla dimensione pratica, ma che da essa richiede di venir innervata, motivata, sfidata. Quella auspicata è

²⁰ Il seguito diretto del n. 1 della serie *Nathan Never* (1° giugno 1991) è il numero 28, intitolato non casualmente *Io, robot* (1° settembre 1993).

una forma di sapienza contestuale, che alla dimensione pratica “risponda” con argomenti intersoggettivamente validi, aperti asintoticamente alla revisione, entro condizioni consistenti e gravose ma contingenti nella loro datità, e non predeterminate negli esiti. Affinare una siffatta sensibilità verso le potenzialità di autonormazione della contingenza, una sensibilità percettiva situata perché carattere interculturale e interspecista, è una indicazione imprescindibile fin da adesso. Tutto questo, per non ostacolare e semmai favorire la nascita di società più inclusive e ospitali delle attuali rispetto alle differenze presenti e alle differenze possibili, già ipotizzabili con un alto grado di attendibilità. Riflettere seriamente sulla fortuna di disporre oggi di tecnologie che saranno a breve arretrate – le nostre dotazioni attuali – è un modo per immaginarsi, *anche rimanendo in posizione minoritaria*, un futuro più aperto, a più opzioni, perché dotato di margini sfrangiati, irregolari, i/le cui abitanti siano dotati/e di una siffatta sensibilità percettiva situata nella contingenza.

Nota bibliografica

- CRISMA A. (a cura di) (2015), *Neye. Il Tao dell'armonia interiore*, Garzanti, Milano.
- DICK P. K. (1968), *Do Androids dream of electric sheep?*, Ballantine Books, New York.
- FERRANDO F. (2016), *Il Postumanesimo filosofico e le sue alterità*, ETS, Pisa.
- FREUD S. (1940 s.), *Das Unheimliche* [1919], in A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, vol. XII, Fischer, London-Frankfurt a.M., pp. 227-68.
- GANDINI G. (1965), *Editoriale*, in “Linus”, 1, p. 1.
- GROENSTEEN T., PEETERS B. (1994), *Töpfer. L'invention de la bande dessinée*, Hermann, Paris.
- HENRY B. (2014a), *Imaginaires of the global age. “Golem and others” in the post-human condition*, in “Politica & Società”, 2, pp. 221-46.
- EAD. (2014b), *Embodied imaginaries and robotic plots*, in F. Battaglia, W. Weidenfeld, *Roboethics in Film*, Pisa University Press, Pisa, pp. 33-47.
- EAD. (2016), *Postumano versus transumano. Contesti di interlocuzione e potenziamento umano*, in “La società degli individui”, 18/1, pp. 9-23.
- JENTSCH E. (1906), *Zur Psychologie des Unheimlichen*, in “Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift”, 8/22, pp. 195-8, e 8/23, pp. 203-5.
- KRAUSS L. M. (1995), *The physics of Star Trek*, Basic Books, New York 1995 (trad. it. *La fisica di Star Trek*, Longanesi, Milano 1996).
- KUNZLE D. (ed.) (2007), *Rodolphe Töpfer. The complete comic strips*, University Press of Mississippi, Jackson (MS).
- REMONATO G. (2015), *Corto Maltese fra fumetto e letteratura disegnata*, in “Belphégor. Littérature Populaire et Culture Médiatique”, 13/1, in <https://belphegor.revues.org/620?lang=fr>.
- RIFKIN J. (2000), *The age of access*, Penguin Putnam, Washington.

SIGNORA G. (2010), *Anime d'acciaio*, Kappa Edizioni, Bologna.

TAGLIASCO V. (1999), *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali*, Mondadori, Milano.

TEGMARK M. (2010), *Many worlds in context*, in S. Saunders, J. Barrett, A. Kent, D. Wallace, *Many worlds? Everett, Quantum Theory and reality*, Oxford University Press, Oxford, pp. 553-81.

Sensibilità, immaginazione e linguaggio. Processi di interiorizzazione e cultura digitale di *Pietro Montani**

Abstract

In his celebrated essay on *Orality and Literacy*, W. J. Ong argues that three centuries after the invention of the Greek alphabet – that is, the most advanced form of phonetic writing – the process of internalization of writing had yet to be completely achieved, as attested by Plato's famous condemnation of the practice. Quite correctly, Ong underlines the importance of internalization for our technological empowerment. However, he does not explain how the processes take place. Russian psychologist L. S. Vygotsky tackled this issue with still unsurpassed clarity. He refers to articulated language, which he conceives as a form of technological empowerment. On this basis, I shall try to outline a picture of the most significant and distinctive features of the internalization of the digital culture, focusing in particular on the necessarily creative elements which generally characterize every genuine form of technical empowerment.

Keywords: language, imagination, creativity, internalisation, techno-aesthetics.

1. L'interno e l'esterno

Nel suo classico studio su *Oralità e scrittura*, Walter J. Ong (2014) pone ripetutamente l'accento sui tempi lunghi cui debbono sottostare i processi di interiorizzazione delle grandi innovazioni tecnologiche, quelle destinate a modificare gli assetti strutturali delle culture umane, come accadde con la scrittura. Tra le altre cose, egli scrive che «solo nell'antica Grecia, verso l'epoca di Platone, più di tre secoli dopo l'introduzione dell'alfabeto, [...] la scrittura si diffuse finalmente tra la popolazione, venendo interiorizzata a tal punto da influire in modo esteso sui processi intellettivi» (ivi, p. 147)¹.

* Sapienza Università di Roma; pietro.montani@uniroma1.it.

Nel riferirsi a Platone, Ong fa sua la tesi di Eric Havelock (1963), secondo cui fu proprio una filosofia come quella platonica a mostrare quanto potesse essere profondo e potente, ma anche inavvertito, l'influsso della nuova tecnologia sui «processi intellettivi». Saremmo infatti autorizzati a supporre che «l'esclusione dei poeti dalla sua Repubblica rappresenti in realtà il rigetto, da parte di Platone, dell'antico pensiero orale, associativo e paratattico [...], in favore dell'analisi e della dissezione del mondo e del pensiero rese possibili dall'interiorizzazione dell'alfabeto nella psiche dell'uomo greco» (ivi, p. 71). L'esclusione dei poeti dalla *Repubblica*, dunque, dipenderebbe proprio dal fatto che Platone pensava già, per l'essenziale, all'interno del paradigma "chirografico", come lo chiama Ong. Ma il punto principale non sta in questa, pur notevole, rilettura di un passaggio problematico della *Repubblica* platonica (come è del pari problematico il fatto che il filosofo ci abbia tramandato il suo pensiero usando una tecnologia che aveva duramente condannato). Il punto è che l'immagine proposta da Ong – un Platone che scrive mentre il processo di interiorizzazione della scrittura non si è ancora del tutto compiuto nemmeno in lui stesso – richiama efficacemente l'attenzione sulla centralità della relazione esterno-interno che coinvolge, di regola, le grandi innovazioni tecniche. Le quali vengono inaugurate da un evento esternalizzato (in questo caso: l'incisione di tratti su una superficie che li conserva e li rende riproducibili), per poi migrare verso l'"interno" e produrvi effetti di riorganizzazione tanto determinanti quanto sostanzialmente irriflessi. Aggiungiamo un punto su cui si dovrà tornare ripetutamente: le tecnologie influenti come la scrittura non avrebbero mai potuto comparire se l'essere umano non fosse provvisto di una singolare tendenza a esternalizzare una gran quantità di funzioni che la sua dotazione biologica non gli consente di espletare in modo adattativamente adeguato, a cominciare dalle performance della sua *sensibilità* e della sua *immaginazione* le quali manifestano in modo molto marcato – o addirittura specie-specifico, come si vedrà – l'attitudine a estendersi in artefatti. Una questione molto importante da affrontare, pertanto, consiste nel chiedersi quali siano gli effetti di ritorno delle numerosissime performance esternalizzate imputabili, in generale, alla forma stessa dell'esperienza umana.

Le autentiche rivoluzioni tecniche, da questo punto di vista, si farebbero identificare proprio per l'innescò di un potente circuito di *feedback* tra l'evento esternalizzato che le implementa (nel caso della scrittura: affidare a un supporto esterno funzioni precedentemente svolte dalla memoria) e

¹ La traduzione italiana del titolo originale del libro di Ong neutralizza arbitrariamente il radicalismo della sua tesi, secondo la quale la scrittura avrebbe determinato una "tecnologizzazione del mondo".

le conseguenze che questo evento comincia a produrre sul piano interno. Conseguenze di riorganizzazione neuroplastica, come oggi si è ampiamente riscontrato su base sperimentale², e concomitanti ristrutturazioni degli *habitus* percettivi e delle condotte pratiche. Una “tecnologizzazione del mondo”, per dirla col sottotitolo del saggio di Ong, che agli effetti di generale riorganizzazione della prassi umana imputabili alla scrittura dedica pagine di grande incisività.

Ora, se si pensa che l’invenzione della scrittura è databile intorno al 3500 a.C. – dopo che per millenni gli esseri umani avevano utilizzato diverse forme di iscrizione mnemotecnica senza che mai qualcuno ne avesse immaginato la destinazione che oggi ci sembra la più ovvia e naturale³ –, e se si aggiunge che il primo alfabeto dotato di notazione dei suoni vocalici fu, appunto, quello greco, comparso tre secoli prima di Platone, ci si può fare un’idea dell’estensione temporale del processo di interiorizzazione di una tecnologia quale fu quella scritturale. Il concetto di “interiorizzazione” (*internalization*), soprattutto quando viene designato dalla parola italiana assai vaga che qui usiamo per necessità, è tutt’altro che semplice da definire senza ambiguità. E, occorre dirlo, Ong su questo punto, non ci aiuta affatto. Ci tornerò dettagliatamente tra poco, chiedendo aiuto ad altri autori. Per il momento mi interessa far notare quanto siano state intempestive le diagnosi sommarie che ci siamo autorizzati a emettere circa l’influenza esercitata dalle nuove tecnologie digitali sui comportamenti e sulle strategie cognitive di chi ne fa uso – i giovanissimi in particolare – senza aver prima fatto chiarezza sulla possibilità che il digitale avesse anche solo cominciato a diventare l’oggetto di un processo di interiorizzazione.

Prima di entrare nel merito, vorrei avanzare una proposta di periodizzazione che può tornarci utile, benché il suo carattere sia del tutto congetturale e sprovvisto di supporti sperimentali o rilevamenti statistici. Mi sembra ragionevole supporre, dunque, che gli utenti delle tecnologie digitali appartenenti a un segmento generazionale piuttosto ampio (diciamo: i nati dagli anni Trenta agli anni Ottanta del secolo scorso) siano stati, e siano tuttora, dei *semplici fruitori* di queste risorse: divenuti più o meno esperti, i “*digital immigrants*” – secondo la definizione introdotta da Marc Prensky (2001) – sono rimasti, e rimangono, sostanzialmente estranei alla possibilità di farsi coinvolgere in forme significative di interiorizzazione

² Effetti di marcata riorganizzazione neuroplastica successivi all’acquisizione di competenze quali la lettura e la scrittura da parte di soggetti che ne erano privi sono stati di recente documentati da un’équipe del Max Planck Institute for Human Cognitive and Brain Sciences (cfr. <http://advances.sciencemag.org/content/3/5/e1602612>).

³ Sulla sostanziale eterogeneità della scrittura fonetica rispetto alle iscrizioni con funzione mnemotecnica si veda la lucida ricostruzione di Antinucci (2011); cfr. anche Ihde (2018).

del digitale. Utenti (ad esempio: scriventi) “tecnicamente assistiti”, potremmo dire, adottando una distinzione perspicua tra il *farsi assistere* da una tecnologia e il cominciare a *dipenderne*⁴. Per questo genere di “semplici fruitori” è stato relativamente facile prendere le giuste distanze dal digitale e assumere nei suoi confronti i più diversi atteggiamenti critici. Quanto alle prime generazioni che, a cavallo tra i due millenni, si sono trovate *già immerse* in ambienti ben caratterizzati dalla presenza dei nuovi dispositivi tecnologici – quelle che abbiamo troppo frettolosamente etichettato come “*digital natives*” – si è trattato di generazioni di fruitori già del tutto esposti a una “dipendenza tecnica”, ma nel senso tendenzialmente negativo della parola: utenti che hanno raggiunto rapidamente competenze molto elevate nel rispondere alle sollecitazioni dei programmi senza che a ciò si accompagnasse (e proverò ora a spiegarne il motivo) non solo un’adeguata assunzione critica, ma nemmeno un effettivo inizio dei processi di interiorizzazione dai quali, soltanto, ci si possono aspettare forme più o meno soddisfacenti di autocontrollo e di responsabilizzazione.

La situazione diventerà più chiara se consideriamo la terza tappa della periodizzazione. Solo le ultime generazioni, infatti, e intendo quelle nate in un ambiente tecnologico sempre più marcatamente caratterizzato dalle routine *produttive* – e non solo *ricettive* – che si sono progressivamente imposte dopo la svolta del cosiddetto web 2.0, solo i bambini attualmente in età prescolare o ai primi anni di scuola, insomma, si stanno accreditando per essere considerati come gli autentici “nativi digitali”: una generazione che sta davvero cominciando a *fare esperienza* delle nuove tecnologie aprendosi a processi di interiorizzazione che potrebbero essere già in atto. Il fondamento teorico di questa ipotesi – molto semplice e intuitivo, se guardiamo all’esempio della scrittura – ci mette a disposizione un primo elemento discriminante, sul quale tornerò ancora: i processi di interiorizzazione sono implementati solo da un uso *attivo, flessibile e produttivo* di una tecnologia. Parlerei, in questo caso, di una forma di *dipendenza tecnica* che sta assumendo la natura di un vero e proprio *empowerment*⁵, cioè di un modo di acquisire una competenza che non solo non contrasta con la possibilità di performance creative, ma addirittura, come vorrei mostrare, *le postula come una condizione necessaria della sua interiorizzazione*. Nel caso degli autentici *empowerments*, in altri termini, noi ci troviamo nell’ambito della condizione standard della dipendenza tecnica. La stessa che ha riguardato la scrittura, quando è sorta, ma che, più radicalmente,

⁴ La distinzione, supportata da accertamenti paleoantropologici, è stata introdotta nel notevole articolo di Bruner, Fedato, Spinapolice (2016).

⁵ Ho discusso dettagliatamente il concetto di *empowerment* tecnico in Montani (2017) a cui mi permetto di rinviare.

si può attribuire anche al linguaggio articolato, con almeno due vantaggi di rilievo.

Il primo vantaggio è che se poniamo attenzione al nostro rapporto con il linguaggio riusciremo a spiegarci in modo immediato e senza bisogno di ulteriori accertamenti la connessione, già richiamata, tra dipendenza tecnica e creatività che sulle prime sembrerebbe un paradosso. Non c'è il minimo dubbio, infatti, che noi umani dipendiamo dal linguaggio (di cui peraltro non potremmo nemmeno garantire alcuna forma effettiva di dominio o di controllo: basti solo richiamare, su questo, la lezione di Freud e di Derrida). Ma non c'è nemmeno il minimo dubbio che il linguaggio possa essere una potente risorsa creativa, forse la più efficace di cui l'essere umano sia riuscito a dotarsi⁶.

Il secondo vantaggio consiste nel fatto che noi possediamo almeno un modello teorico affidabile dei processi di interiorizzazione del linguaggio articolato – quello messo a punto da Lev S. Vygotskij (2002) negli anni Trenta del secolo scorso – e che possiamo pertanto utilizzarlo, con gli opportuni aggiustamenti, per orientarci meglio nel territorio dell'*empowerment* digitale.

2. Il linguaggio articolato come *empowerment* tecnico

Per chiarire in che senso il linguaggio verbale articolato sia da considerare come il risultato di un *empowerment* tecnico bisogna porre l'accento sul fenomeno dell'*articolazione fonica raffinata*, che si rese disponibile grazie al concorso di numerosi eventi evolutivi casuali, talvolta riconducibili al fenomeno dell'*exaptation*. Si tratta di eventi che comportarono: l'acquisizione della stazione eretta (con la conseguente liberazione delle mani da compiti di locomozione), lo spostamento del foro occipitale, l'abbassamento della laringe, la presenza di un apparato uditivo straordinariamente adatto alla ricezione di una gamma acustica molto differenziata. A quanto pare solo in *homo sapiens*, tra i diversi ominini, questi requisiti somatici si trovarono tutti soddisfatti⁷. Si tratta, naturalmente, di requisiti da assume-

⁶ Non posso farlo in questa sede, ma la tesi che ho appena presentato potrebbe essere utilmente messa in relazione con la concezione heideggeriana del linguaggio e in particolare con l'assiduo lavoro di *Erleuterung* sulla poesia di Hölderlin (e penso, naturalmente, ai frammenti in cui si dice del linguaggio che esso è «la più innocente di tutte le occupazioni» e, insieme, «il più pericoloso dei beni»). È inoltre evidente come l'argomento di una “dipendenza tecnica” potrebbe entrare in risonanza, liberandola da ogni enfasi mistica, con l'idea di un “affidarsi” alla tecnica contenuta in parole chiave del pensiero heideggeriano quali *Verlässlichkeit*, *Gelassenheit*, *Verwindung* ecc.

⁷ Per un'eccellente ricapitolazione del problema cfr. Cox (2018). L'autore è un ingegnere acustico, ma la sua ricostruzione è molto accurata e assai ben documentata anche per

re tra le *condizioni necessarie*, ma non anche sufficienti, per la comparsa di una tecnologia come quella che sto sommariamente ricostruendo. Per la produzione di un protolinguaggio non meramente espressivo-emotivo ma anche denotativo (e tra le due funzioni c'è un salto)⁸, doveva verificarsi almeno un altro evento di pari importanza, anche se di diversa natura: non casuale ma frutto di un'invenzione creativa. Mi riferisco all'assunzione dell'articolazione fonica raffinata quale interfaccia tra mondo dell'esperienza pratica e strutture cognitive. Un'interfaccia incomparabilmente più duttile e potente di tutte quelle accessibili sia alla comunicazione gestuale e motoria (pensiamo alla trasmissione dei protocolli di apprendimento delle tecniche elementari, come scheggiare una selce o costruire un utensile appena più complesso), sia alla comunicazione figurata (pensiamo alle pitture rupestri). Più duttile e potente, dunque, dell'insieme delle prassi adattative prelinguistiche che possiamo mettere in carico all'immaginazione – avendo cura di sottolineare il carattere *interattivo e multimodale* di questa facoltà, vale a dire la sua attitudine a interagire col mondo ambiente coordinando una complessa “*embodied cognition*”. Tutte prassi – sia ben chiaro – che cominciarono a costituirsi come il *correlato necessario* dell'articolazione fonica raffinata.

Homo sapiens dunque, e solo lui, si ritrovò coinvolto in una spettacolare manovra performativa che lo condusse a riconoscere in una tecnica articolatoria raffinata niente meno che l'organo esternalizzato di qualcosa come una possibile semantica – una segmentazione “oggettivante” del mondo-ambiente e delle attività che vi hanno luogo. Bisogna cogliere in questa connessione il modello prototipico dell'innescio di un circolo virtuoso tra la prassi tecnica di *homo sapiens* (nel senso, già chiarito, della tendenza all'esternalizzazione) e le sue strutture cognitive: entrambe, evidentemente, dotate dell'attitudine ad agire sul mondo dell'esperienza pratica proiettandovi schemi di ordina-

quanto riguarda le numerose competenze specialistiche richieste per affrontare adeguatamente la questione. Cfr. anche Pennisi (2014, 2018).

⁸ In quel che segue esaminerò esclusivamente la funzione denotativa (o cognitiva) del linguaggio, assumendo che in essa emerga il tratto distintivo essenziale della semiosi umana. Le eventuali criticità del modello consapevolmente molto limitativo che ne presenterò vanno pertanto riferite solo a questo specifico profilo epistemologico. Sul carattere discriminante della funzione cognitiva del linguaggio cfr. Tattersall (2004), di cui, come sarà evidente, condivido la tesi discontinuista. Come risulterà chiaro, la funzione denotativa garantita dal linguaggio articolato va ad innestarsi – né essa potrebbe sorgere se così non fosse – su una base già molto evoluta e differenziata di *embodied cognition*, operativa e percettivo-motoria, che qui proporrò di accreditare all'immaginazione. Per un'opportuna valutazione cognitiva del lavoro dell'immaginazione si veda Turner (2014). Sulla *Embodied Cognition* cfr. Gallagher (2005), Malafouris (2013), Parisi (2018). Un significativo riscontro neuroscientifico è offerto dalla teoria della *Embodied Simulation*, per le cui implicazioni linguistiche si rinvia a Cuccio, Gallese (2018).

mento e riconoscendovi *affordances*, opportunità adattative, regolarità e, col tempo, vere e proprie leggi empiriche. Una sempre più ampia e affidabile comprensione delle prestazioni semantiche imputabili all'articolazione fonica – cioè al fatto che la fonazione potesse comportarsi come un sistema significativo molto efficace in quanto molto differenziato – dovette far compiere a quest'attitudine all'ordinamento (che in altre occasioni ho assimilato allo "schematismo dell'immaginazione" di cui parla Kant)⁹ una crescita prodigiosa, innescando un impetuoso processo di *feedback* reciproci. Un processo che le evidenze paleoantropologiche non ci consentono di attribuire ad altri ominini, anche straordinariamente prossimi al *sapiens* come fu Neanderthal¹⁰. Bisogna ribadire che, a meno di voler considerare il linguaggio articolato come il prodotto di una misteriosa "facoltà naturale", un processo di questo tipo poteva prodursi solo a condizione che un'immaginazione interattiva già capace di riconoscere e introdurre articolazioni¹¹ nel mondo reale processandolo su diversi piani (non solo ottico, ma anche aptico e motorio), si trovasse a coordinarsi virtuosamente con una prestazione vocale che, per quanto completamente eterogenea per natura (ci tornerò tra un attimo), si dimostrasse tuttavia capace di fornire a quelle *affordances* materiali il supporto di un sistema di "articuli" fonici discreti, ripetibili e condivisibili¹².

⁹ Cfr. Kant (1999; 2004); Montani (2017; 2018b). Come ho accennato sopra, bisogna supporre che prima della comparsa del linguaggio l'intero apparato cognitivo e performativo di *homo sapiens* e dei suoi consimili sia stato gestito dall'immaginazione quale fu pensata da Kant, cioè come un'attiva istanza di unificazione del molteplice – alla lettera: una *Ein-Bildungs-Kraft* – che, benché strutturalmente e funzionalmente diversa dall'intelletto, è tuttavia in grado di impegnare nel suo lavoro anche una componente genuinamente sintetica nel cui destino evolutivo possiamo cogliere, *ex post*, la capacità di garantire, e di nutrire, la funzione denotativa del linguaggio (cioè, per dirla con Kant, il fatto che i concetti abbiano una *Bedeutung*, un radicamento costante e sistematico nel mondo dell'esperienza empirica). Su questo punto restano fondamentali gli studi innovativi di E. Garroni, di cui si veda, almeno, *Immagine, linguaggio, figura* (Garroni, 2005). Che la filosofia critica kantiana si possa vantaggiosamente mettere in rapporto con un approccio naturalizzato alla questione del linguaggio è uno dei lasciti più preziosi della lezione di Garroni (e si veda su questo punto Virno, 2009).

¹⁰ Non è da escludere che all'insorgenza di un protolinguaggio denotativo sia da connettere anche il passaggio dalla condizione "tecnicamente assistita" a quella "tecnicamente dipendente" che ho sottolineato sopra. Ciò sarebbe in particolare attestato dall'impennata rilevabile nella differenziazione produttiva degli artefatti, sulla quale richiamò l'attenzione Leroi-Gourhan (1964) e, più in generale, nelle trasformazioni delle forme di vita di *homo sapiens* databili intorno ai 50.000 anni fa. Cfr. anche Garroni (1979; 2009).

¹¹ *Spaziature* discriminanti, si potrebbe anche dire, usando il vocabolario della grammatologia derridiana. La quale, dunque, se il parallelo è adeguato, sarebbe stata troppo severa nella sua critica al fonocentrismo di Saussure, di cui non avrebbe valorizzato la natura *tecnica* su cui sto richiamando l'attenzione. Cfr. Derrida (2012); Saussure (2009).

¹² Sotto questo profilo il linguaggio articolato sarebbe il risultato della più potente *exaptation* intervenuta nell'evoluzione di *homo sapiens*. Su questo punto si veda l'accurata e

Il quadro che ho appena abbozzato può essere supportato da alcuni importanti accertamenti oggettivi¹³, benché la sua natura debba restare quella di un frame congetturale. Qui, come ho già detto, mi interessa discuterlo sotto il profilo dei processi di interiorizzazione, cioè osservando in particolare il vettore esterno-interno nel gioco di *feedback* di cui ho appena parlato. È su questo punto che si può lasciare la parola a Vygotskij.

In *Pensiero e linguaggio* (Vygotskij, 2002)¹⁴ in particolare, l'eterogeneità, genetica e funzionale, dell'articolazione discorsiva e dell'attività cognitiva viene presentata come un'assunzione epistemologica determinante. L'attività cognitiva (il lavoro di schematizzazione multimodale svolto dall'immaginazione) e l'articolazione fonica raffinata sono due fenomeni *del tutto eterogenei* sia dal punto di vista genetico (filogeneticamente e ontogeneticamente l'immaginazione ha la precedenza) sia dal punto di vista strutturale (prescindendo dal fatto che in entrambi i casi sono in gioco processi di segmentazione, non c'è nessuna somiglianza *sostanziale* tra l'articolazione fonetica raffinata di cui l'essere umano è dotato e le forme cognitive gestite dalla sua immaginazione)¹⁵. Accade, tuttavia, che esse configurino un'area di intersezione – l'evento performativo altamente creativo su cui mi sono soffermato più sopra – nella quale si producono decisivi *processi di integrazione*. La più evidente di queste integrazioni è costituita dal fenomeno del *significato* (cioè dalla semantica in senso denotativo), che è al tempo stesso un fenomeno cognitivo da mettere in carico allo schematismo dell'immaginazione e un fenomeno verbale.

lucida ricognizione di Ferretti (2010), che richiama in particolare l'attenzione sulla compatibilità tra un'interpretazione quale quella appena indicata (che tuttavia non coincide con la sua) e la tesi (da lui difesa) secondo cui l'emergenza del linguaggio va collocata nell'ambito dei fenomeni di adattamento biologico. Qui si deve aggiungere che la compatibilità tra *exaptation* e adattamento biologico si rafforza in modo significativo se prendiamo in carico l'attitudine, evidentemente biologica, all'esternalizzazione sulla quale ho posto l'accento all'inizio di questo articolo riferendola in primo luogo alla sensibilità umana.

¹³ Ho tentato di farlo in Montani (2018a) riferendomi a Leroi-Gourhan (1964), per quanto attiene al versante paleoantropologico, e a Saussure (2009), per quanto attiene al versante linguistico.

¹⁴ Non entro nel merito della traduzione del titolo del libro di Vygotskij (*Myšlenie i reč*), limitandomi a far notare che la parola russa “*myšlenie*” non significa tanto il “pensiero” in generale quanto l'esercizio puntuale di un'attività cognitiva; analogamente la parola “*reč*” non designa il linguaggio inteso come “facoltà linguistica” ma il discorso in atto. Cfr., su questo punto, le importanti delucidazioni fornite dal curatore dell'edizione italiana, Luciano Mecacci, di cui si veda anche Mecacci (2017).

¹⁵ Va fatta valere, su questo punto, la tesi basilare dell'“arbitrarietà” esposta con insuperata lucidità da Saussure (2009), su cui resta essenziale il limpido commento del curatore dell'edizione italiana Tullio De Mauro.

Ora, questo processo di integrazione non si produce d'un colpo ma attraverso importanti trasformazioni. Se abbandoniamo il *frame* tutto congetturale dell'origine del linguaggio e ci spostiamo sul piano dell'apprendimento, ben controllabile sotto il profilo sperimentale, si vedrà con chiarezza che il linguaggio ha uno statuto in primo luogo *pragmatico e sociale* (da bambini noi parliamo un linguaggio che abbiamo ricevuto *da* altri e lo usiamo *per* gli altri), e che solo in una seconda fase esso diventa originalmente cognitivo e autopoietico (è il *nostro* linguaggio e ci caratterizza per quel che siamo). Questa seconda fase, secondo Vygotskij, è inaugurata dal cosiddetto *discorso egocentrico*: il monologo che il bambino intrattiene con sé stesso. Si tratta di una fase così decisiva perché in questo particolare uso del linguaggio avviene una vasta *sperimentazione* dei significati linguistici effettuata in stretto rapporto con un'attività operativa: il bambino infatti discorre con sé stesso *soprattutto giocando*, manipolando oggetti e strumenti, esplorando la soluzione di problemi tecnici e operativi in modo tale che la parola gli faccia da guida e da sostegno. Insomma: il linguaggio qui si salda e si intreccia con l'ambito delle attività che oggi si usa riferire a una "mente estesa", a un'attività cognitiva che non è tutta racchiusa nella scatola cranica (cfr. Clark, 2003). Non che questa saldatura non si fosse già prodotta in precedenza: il punto importante è che l'evento monologico così fortemente valorizzato da Vygotskij (ma non solo da lui, ovviamente: basti pensare a Piaget)¹⁶ coincide con una *nuova* esperienza del linguaggio. Un'ulteriore fase di apprendimento, si potrebbe dire, la cui funzione non consiste più tanto nell'imparare a usare uno strumento ricevuto da altri, quanto piuttosto nello smontarlo e nel ricostruirlo in proprio.

Si può constatare, però, che intorno ai sette anni il discorso egocentrico scompare. Che cosa sarebbe successo? La tesi innovativa di Vygotskij è che in realtà non si tratta di una scomparsa ma di una *interiorizzazione*. A scomparire, cioè, è solo la forma fonica del discorso egocentrico, non la sua funzione di intrecciarsi con l'attività cognitiva e con le pratiche strumentali. Questo intreccio anzi *si rafforza* in quanto il discorso egocentrico è ora diventato un "discorso interno" che sarà utilizzato costantemente dal parlante come il *laboratorio creativo permanente* della sua competenza semantica.

Possiamo fare a questo punto un piccolo passo oltre Vygotskij per notare che l'interiorizzazione del discorso egocentrico non si limita, evidentemente, all'assunzione di contenuti, condotte e protocolli operativi

¹⁶ Com'è noto ci fu una polemica, su questo punto, tra Vygotskij e Piaget, il quale poté riconoscere le ragioni dell'avversario solo molti anni dopo la morte prematura del primo, avvenuta a soli 37 anni, nel 1934. Rimando, su questo, all'accurata ricostruzione effettuata da Mecacci (2017).

trasmessi socialmente – questo il bambino lo ha già fatto per l'essenziale – ma dà luogo, necessariamente, a una *riorganizzazione creativa* dei rapporti tra pensiero e parola. Più precisamente, il discorso interno sembra conferire alle significazioni del discorso esterno una condizione di *plasticità* che le rende disponibili a valorizzare *altre* pertinenze semantiche oltre a quelle istituzionalizzate. Si tratta insomma di un interminabile processo di *appropriazione-rielaborazione* che ha evidenti conseguenze sulla formazione della personalità del parlante e della sua capacità di giudicare.

Vale la pena aggiungere che il grande cineasta Sergej M. Ėjzenštejn, che fu amico di Vygotskij e concepì insieme a lui un programma di ricerca interdisciplinare per lo studio della creatività (cfr. Ivanov, 1980)¹⁷, colse perfettamente lo statuto esemplarmente “poietico” dei processi di interiorizzazione del linguaggio arrivando a scrivere, in un testo importante del 1935 e successivamente in un monumentale trattato di estetica intitolato *Il metodo*, che «le regole della costruzione del discorso interno sono esattamente le stesse che stanno alla base di tutta la varietà di regole conformemente alle quali vengono costruite la forma e la composizione delle opere d'arte» (Ėjzenštejn, 2002, p. 144). Una tesi estetica radicale, come si vede, che invita a riconoscere nei processi di interiorizzazione del principale *empowerment* tecnico dell'essere umano un tratto creativo talmente coesenziale da supporre di potervi cogliere l'elemento generativo dell'arte e dei suoi principali processi costruttivi. Da questo notevole punto di vista, l'arte viene tematizzata per la sua capacità di esibire e perlustrare l'area di intersezione nella quale l'integrazione tra le strutture cognitive amministrare dall'immaginazione e la concettualità (cioè la capacità di generalizzare anche in assenza di stimolo diretto) propria del linguaggio può essere colta allo stato nascente. Va osservato, infine, ma ci tornerò nelle battute conclusive, che la complessità dell'interazione tra immagine e linguaggio caratteristica del montaggio cinematografico indusse Ėjzenštejn ad attribuire al cinema un sicuro primato rispetto alle altre forme d'arte.

In conclusione: il movimento di interiorizzazione di una tecnica influente richiede tempi lunghi e postula in via di principio interventi molto attivi da parte di chi vi si trova coinvolto. È solo a queste condizioni *originalmente flessibili e costruttive*, del resto, che una tecnica può diventare una guida efficace per l'azione, convertendosi in un genuino *empowerment*.

3. Il digitale come forma estesa di scrittura

Bisogna osservare a questo punto che gli *empowerments* tecnici davvero determinanti nella storia dell'umanità sono stati pochi. E tutti connessi

¹⁷ Del gruppo fecero anche parte Aleksandr R. Lurija e Nikolaj Ja. Marr.

con il rapporto tra immaginazione e linguaggio, vale a dire con il più potente motore della creatività tipicamente umana. Per convincersi che la connessione tra *empowerment* tecnico e creatività sia stata *determinante* basterà osservare che se *homo sapiens* non fosse stato capace di creatività tecnica (ben prima della comparsa del linguaggio, naturalmente) si sarebbe immancabilmente estinto¹⁸. Quanto essa sia stata *potente* nella sua versione di *empowerment* propriamente linguistico si vede invece dal fatto che solo *homo sapiens*, nel variegato “cespuglio” degli ominini, sia riuscito a sopravvivere. Ciò significa che con il concetto di “creatività” si dovrà intendere, innanzitutto, l’esercizio di una risorsa adattativa di fondamentale importanza. Ebbene, oltre a quello su cui mi sono soffermato per comprenderne meglio il movimento di interiorizzazione, gli *empowerments* tecnici che hanno modificato in modo profondo e durevole la storia dell’umanità hanno riguardato la scrittura – e in via subordinata la stampa a caratteri mobili – e con ogni probabilità, oggi, le tecnologie digitali avanzate, delle quali siamo autorizzati a pensare che riguardino una versione “estesa” del dispositivo scritturale stesso. Più precisamente, come si vedrà, una versione che riorganizza il rapporto tra immaginazione e linguaggio dotandolo di un quoziente di esternalizzazione sconosciuto, fin qui, alle culture umane.

Voglio dire, con questo, che per le generazioni che sono entrate in contatto con il digitale *dopo* la svolta del web 2.0 il commercio con queste tecnologie presenta tutte le condizioni per cominciare a comportarsi come un vero e proprio *empowerment* da cui è lecito aspettarsi che possa attraversare la fase di interiorizzazione, così decisiva nel modello evolutivo proposto da Vygotskij a proposito del linguaggio. Ci si deve dunque chiedere più dettagliatamente, a questo punto, a quale riorganizzazione del rapporto tra immaginazione e linguaggio potrebbero dover porre mano gli apprendisti, presenti e futuri, di questa forma “estesa” di scrittura: un quesito di evidente rilevanza storica, questo, a proposito del quale tuttavia bisogna ammettere che le nostre idee sono ancora molto confuse. Solo da pochissimo tempo, tra l’altro, la pedagogia sperimentale se ne sta occupando¹⁹, senza che tuttavia si possa sostenere che ci abbia consegnato dati significativi o evidenze sufficientemente affidabili. In prima approssimazione, tuttavia, sembra possibile distinguere almeno tre profili generali di pertinenza che proverò, in conclusione, a discutere adottando un approccio tecno-estetico. Vale a dire assicurando un’attenzione particolare a quanto ho accennato, all’inizio, a proposito del requisito, tipico della sensibilità (*aisthesis*) uma-

¹⁸ Ho discusso in modo disteso questo punto in Montani (2017).

¹⁹ Penso, ad esempio, ai lavori di Resnick (2017).

na, di prolungarsi con grande rapidità e facilità negli artefatti tecnici naturalizzandoli²⁰.

Va notato, innanzitutto, che i processi di cui stiamo parlando si svolgono all'interno di uno *spazio* caratterizzato dalla presenza di un *medium ambientale* che viene percepito, già da un bambino molto piccolo, come una parte esternalizzata del sé collocata all'interno di un *ambiente mediale*. A differenza di un libro illustrato o di uno schermo televisivo, infatti, uno Smartphone è parte di un ambiente ma è anche, all'occorrenza, un congegno per posizionarsi in quell'ambiente e per ispezionarlo, ad esempio in modalità fotografica. Ciò significa che lo spazio tecno-estetico istruito dai media digitali *mette in gioco* (in tutti i sensi dell'espressione) una versione molto esplicita di quella *reversibilità* tra percipiente e percepito che un filosofo come Maurice Merleau-Ponty (2003) vedeva iscritta nella specifica sensibilità del corpo umano e uno psicologo come Donald Winnicott (2005) negli oggetti transizionali che popolano il mondo dei bambini. Una variante più direttamente performativa, se vogliamo, del dispositivo dello specchio descritto da Jacques Lacan (2002).

Se è vero, come ha mostrato Marshall McLuhan (2011), che l'effetto di attiva spazializzazione imputabile alla stampa a caratteri mobili ha radicalizzato la percezione linearizzata del mondo, già introdotta dall'invenzione della scrittura, dall'*empowerment* digitale possiamo dunque aspettarci che esso valorizzi la figura principale della reversibilità – cioè il chiasma – come un autentico principio ricettivo e costruttivo, investito da un elevato quoziente di *embodiement* tecno-estetico. Da questo punto di vista, il fenomeno della “condivisione” – un termine oggi talmente inflazionato da aver infine perduto ogni significato – andrebbe meglio compreso sullo sfondo di un'esperienza spaziale nella quale condividere significa corrispondere al gioco della reversibilità impegnandovi un forte e immediato investimento corporale. Il fatto che questa esperienza tecno-estetica della reciprocità dia luogo a utilizzazioni del web aberranti e irresponsabili – come la tendenziale cancellazione dei confini del privato e dell'intimità dei rapporti interpersonali – denuncia solo la sua condizione irriflessa, avvertendoci che il processo di interiorizzazione è ancora ai primi, incerti passi, drammaticamente lontani dall'assunzione di forme di autocontrollo e responsabilizzazione.

Ma è indispensabile che a proposito di queste emergenze spaziali ci si metta nella condizione di coglierne e valorizzarne gli aspetti affermativi:

²⁰ Per il concetto di tecno-estetica cfr. Simondon (2014). Ho esaminato questo punto in Montani (2014; 2018a). È evidente, come ho già accennato all'inizio, che sia gli *empowerments* tecnici che la loro interiorizzazione possono emergere e affermarsi solo su un fondamento tecno-estetico.

reciprocità e condivisione sono infatti condizioni strutturali dello spazio politico, il che significa che i processi di interiorizzazione di cui parliamo potrebbero caratterizzarsi per un più marcato *embodiment* di questa forma della spazialità, conducendo a un incremento significativo del coinvolgimento empatico con le immagini audiovisive che dello spazio della *polis* sono ormai parte integrante. Soprattutto quando si sia in grado di utilizzarle direttamente secondo diverse modalità di riuso, rimontaggio, riorganizzazione. Non dovrebbe essere difficile cogliere qui, almeno a livello virtuale, *l'altra faccia*, quella affermativa, della tendenza all'anestetizzazione per molti versi indubbiamente associata all'uso compulsivo della rete vissuta come nicchia ecologica²¹.

La caratteristica tecno-estetica e transizionale dell'*empowerment* digitale ne fa emergere un'altra. Il gioco di *feedback* tra elementi esternalizzati e processi di interiorizzazione, di cui ho già parlato, evidenzia nell'*empowerment* digitale una rilevante sproporzione: la quantità e l'eterogeneità delle procedure esternalizzate, infatti, sembra destinata a crescere in modo asimmetrico rispetto a ciò che può essere gestito internamente. Per restare agli indici più vistosi di questo gap, basterà rilevare – con Vilém Flusser (2009) che lo vide con molto anticipo – come nel digitale i polpastrelli valgano almeno quanto gli occhi e come la perlustrazione delle innumerevoli connessioni offerte dai materiali archiviati in rete mobiliti un lavoro ipertestuale molto complesso cui sarebbe illusorio voler annettere qualche somiglianza con i processi attenzionali ai quali ci hanno addestrato la scrittura e la stampa. E tuttavia: la costitutiva interrelazione tra l'elemento ottico e quello aptico-motorio nell'esperienza della visione, cioè la multimodalità dell'immaginazione, si configura nel digitale come una prassi direttamente percettibile e, per così dire, specificamente “attenzionabile” (cfr. Citton, 2017; 2018). Si tratta, in altri termini, di una modalità d'azione cui si deve ascrivere un elevato potenziale di consapevolezza critica, per il fatto stesso che essa coinvolge una prestazione strutturalmente differenziata e discriminante: un lavoro che nella sua prima fase (la perlustrazione ipertestuale) si svolge *tra* i diversi media (visivi, acustici, scritture ecc.), presentandosi come l'oggetto di un'esperienza che prevede un investimento interattivo molto marcato. Ora, l'interiorizzazione di un lavoro così multiforme configurerebbe un compito immane e forse ineseguibile se le *attuali* condizioni dell'*empowerment* digitale non consentissero di accedere molto rapidamente a un *feedback* esterno consistente nella produzione diretta di scritture multimediali (o piuttosto intermediali, come vedremo subito). Si tratta di testi per il momento molto imperfetti e semplificati, e tuttavia ben attestati

²¹ Ho affrontato questo tema in Montani (2007); cfr. anche Casetti (2018).

in rete come una pratica autodidattica capillare e diffusa che specifica meglio la differenza qualitativa profonda intervenuta dopo la svolta del web 2.0 su cui ho richiamato l'attenzione all'inizio. Proprio come accade per l'apprendimento di una scrittura, le risorse messe a disposizione dalle tecnologie digitali consentono la sperimentazione di una vera e propria produzione testuale che presenta una somiglianza non estrinseca con le *procedure artistiche* di cui parlava Èjzenštejn, sulla scorta di Vygotskij, riferendole all'area d'azione del discorso interno. Ciò significa che al processo di interiorizzazione dell'*empowerment* digitale sembra possibile accreditare un elevato quoziente di costruttività già su un piano strettamente procedurale: il *feedback* esterno-interno, in altri termini, può essere implementato solo a condizione che questo si conformi alle procedure costruttive dell'arte con riferimento prioritario al requisito della loro *plasticità*, nel senso che nell'arte è la sperimentazione di nuove regole a imporsi come tratto distintivo. Intendo dire che il portato dell'interiorizzazione qui potrebbe configurarsi piuttosto come un incremento della *flessibilità* delle relazioni tra le diverse componenti semiotiche messe in gioco che non come una loro modellizzazione rigida.

Il punto che ho appena toccato si può meglio determinare affrontando più direttamente la questione se l'*empowerment* digitale stia profilando un *nuovo* rapporto nel gioco delle parti interno alla relazione che, tra tutte, definisce più efficacemente la creatività dell'essere umano: la relazione tra immagine e linguaggio. Ebbene, sembra emergere qui una proprietà molto notevole implicata dall'*empowerment* digitale, e cioè, come ho suggerito sopra, il suo carattere *inter-mediale*, più che "multi-mediale" (cfr. Montani, 2010). In altri termini, il soggetto canonico di questo processo – un bambino in età prescolare – si trova a lavorare prevalentemente *tra* diversi media (tutti ri-mediati dal suo Device portatile), benché alcuni di essi, come le parole scritte, non gli siano ancora pienamente familiari. Egli dunque si sta aprendo una strada in uno *spazio ricco di relazioni eterogenee* tutte convergenti sulla nuova alleanza che sembra profilarsi tra il lavoro dell'immaginazione (filogeneticamente e ontogeneticamente più antico, e dunque anche più efficace) e quello del linguaggio. Questo significa che quando quel piccolo avrà appreso a leggere e a scrivere e, successivamente, avrà interiorizzato queste due competenze, le rispettive funzioni si dimostreranno intrecciabili in modo più plastico con l'universo polimorfo dell'immagine, profilando un quadro semiotico nel quale ci si può aspettare che la lettura e la scrittura possano introdurre criteri di ordinamento e di riorganizzazione aperti a *nuove regole di combinazione*, oltre alla linearità sequenziale tipica della stampa a caratteri mobili. Questa sinergia è ben attestata in molte forme già istituzionalizzate in rete (si pensi per esempio ai "tuto-

rial”), ma è lecito supporre che possa presentarsi come la chiave di volta dell’intero processo di interiorizzazione dell’*empowerment* digitale²².

Nei tre punti che ho appena discusso un elemento salta agli occhi: se la prassi dei nativi digitali di ultima generazione darà luogo, com’è verosimile, a processi di *empowerment* ciò potrà accadere solo attraverso un supplemento di creatività rispetto a quanto aveva messo in evidenza Vygotskij a proposito del linguaggio. Questo significa che prima di fare diagnosi intempestive su che cosa ci riserverebbe il digitale, dobbiamo capire che molto o moltissimo dipenderà da come si svilupperanno concretamente i suoi processi di interiorizzazione e dalle strategie pedagogiche che sapremo studiare e mettere in atto. Un compito, quest’ultimo, ad evidenza non più rinviabile.

Nota bibliografica

- ANTINUCCI F. (2011), *Parola e immagine. Storia di due tecnologie*, Laterza, Roma-Bari.
- BRUNER E., FEDATO A., SPINAPOLICE E. (2016), *Digito ergo sum: cervello, corpo, ambiente*, in “Micromega”, 2106.6, pp. 27-49.
- CASSETTI F. (2018), *Mediascapes. Un decalogo*, in D. Cecchi, M. Feyles, P. Montani (a cura di), *Ambienti mediali*, Meltemi, Milano, pp. 111-38.
- CITTON Y. (2017), *The Ecology of Attention*, Polity Press, Cambridge.
- ID. (2018), *Automatic Endo-Attention, Creative Exo-Attention: The Egocidal and Ecocidal Logic of Neoliberal Capitalism* (in corso di pubblicazione).
- CLARK A. (2003), *Natural-Born Cyborg*, Oxford University Press, Oxford.
- COX T. (2018), *Now You’re Talking. The Story of Human Conversation from the Neandertals to Artificial Intelligence*, The Bodley Head, London.
- CUCCIO V., GALLESE V. (2018), *A Peircean Account of concepts: Grounding Abstraction in Phylogeny Through a Comparative Neuroscientific Perspective*, Phil. Trans. R. Soc., B 373: 20170128, <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2017.0128>.
- DERRIDA J. (2012), *Della grammatologia*, trad. it. Jaca Book, Milano.
- ĚJZENŠTEJN S. M. (2002), *Metod*, Muzej Kino, Ějzenštejn-Centr, Moskva (trad. it. in corso di pubblicazione, a cura di A. Cervini nel IX volume delle *Opere scelte*, a cura di P. Montani, Marsilio, Venezia).
- FERRETTI F. (2010), *Alle origini del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- FLUSSER V. (2009), *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*, trad. it. Fazi, Roma.

²² Si vedano, su questo punto, i notevoli argomenti teorici discussi da Antinucci (2011), che si sofferma in particolare sulla sinergia, resa possibile dalle tecnologie digitali, tra i processi di apprendimento di tipo percettivo-motorio e quelli di tipo simbolico-ricostruttivo. Antinucci pensa in particolare all’uso didattico degli ambienti simulati (come i *videogames* più progrediti), ma la mia idea è che il fenomeno complessivo dell’apprendimento in ambiente digitale possa avere un’estensione non diversa da quella dell’alfabetizzazione in senso stretto.

- GALLAGHER S. (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- GARRONI E. (1979), *Ricognizione della semiotica*, Officina, Roma.
- ID. (2005), *Immagine, linguaggio, figura*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2009), *Creatività*, Quodlibet, Macerata.
- HAVELOCK E. (1963), *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. Laterza, Bari.
- IHDE D. (2018), *Quarantamila anni di iscrizioni*, in D. Cecchi, M. Feyles, P. Montani (a cura di), *Ambienti mediali*, Meltemi, Milano, pp. 57-68.
- IVANOV V. V. (1980), *Doctor Faustus. "Il problema fondamentale" nella teoria dell'arte di S. M. Ėjzenštejn*, in D. S. Avalle (a cura di), *La cultura nella tradizione russa del XIX e XX secolo, Strumenti critici*, 14.2-3, pp. 42-3, 445-86.
- KANT I. (1999), *Critica della facoltà di giudizio*, trad. it. Einaudi, Torino.
- ID. (2004), *Critica della ragione pura*, trad. it. Bompiani, Milano.
- LACAN J. (2002), *Scritti*, trad. it. Einaudi, Torino.
- LEROI-GOURHAN A. (1964), *Il gesto e la parola*, 2 voll., trad. it. Einaudi, Torino.
- MALAFOURIS L. (2013), *How Things Shape the Mind. A Material Engagement Theory*, The MIT Press, Cambridge.
- MCLUHAN M. (2011), *La galassia Gutenberg*, trad. it. Armando, Roma.
- MECACCI L. (2017), *Lev Vygotskij. Sviluppo, educazione e patologia della mente*, Giunti, Firenze.
- MERLEAU-PONTY M. (2003), *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. Bompiani, Milano.
- MONTANI P. (2007), *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Carocci, Roma.
- ID. (2010), *L'immaginazione intermediale*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2014), *Tecnologie della sensibilità*, Raffaello Cortina, Milano.
- ID. (2017), *Tre forme di creatività. Tecnica, arte, politica*, Cronopio, Napoli.
- ID. (2018a), *Interactivity, Montage and Technologies of Sensitivity*, in C. Baldacci, M. Bertozzi (eds.), *Montages. Assembling as a Form and Symptom in Contemporary Arts*, Mimesis International, Milano-Udine, pp. 59-66.
- ID. (2018b), *Imagination, Performativity, Technics. A (Post)kantian Approach* (in corso di pubblicazione).
- ONG W. J. (2014), *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it. il Mulino, Bologna.
- PARISI F. (2018), *Temporality and Metaplasticity. Facing Extension and Incorporation through Material Engagementtheory, Phenomenology and the Cognitive Sciences*, forthcoming.
- PENNISI A. (2014), *L'errore di Platone*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2018), *I vincoli bio-evoluzionistici dell'immaginazione interattiva*, in D. Cecchi, M. Feyles, P. Montani (a cura di), *Ambienti mediali*, Meltemi, Milano, pp. 69-87.
- PRENSKY M. (2001), *Digital Natives, Digital Immigrants*, trad. it., <http://www.laricerca.loescher.it/istruzione/688-la-mente-nuova-dei-nativi-digitali-2.html>.
- RESNICK M. (2017), *Lifelong Kindergarten: Cultivating Creativity Through Projects, Passion, Peers, and Play*, The MIT Press, Cambridge.
- SAUSSURE F. DE (2009), *Corso di linguistica generale*, trad. it. Laterza, Roma-Bari.

- SIMONDON G. (2014), *Sulla tecno-estetica*, trad. it. Mimesis, Milano-Udine.
- TATTERSALL I. (2004), *Il cammino dell'uomo. Perché siamo diversi dagli altri animali*, trad. it. Garzanti, Milano.
- TURNER M. (2014), *The Origin of Ideas. Blending, Creativity and the Human Spark*, Oxford University Press, Oxford.
- VIRNO P. (2009), *Prefazione*, in Garroni, 2009.
- VYGOTSKIJ L. S. (2002), *Pensiero e linguaggio*, trad. it. Laterza, Roma-Bari.
- WINNICOTT D. (2005), *Gioco e realtà*, trad. it. Armando, Roma.

Identità narrativa ed esperienze non concettuali

di *Pietro Perconti**

Abstract

In this paper it will be argued that personal identity does not consist entirely in narrative practices, whether of a social or introspective kind. Although narratives are very popular in many fields of investigation, their role in characterizing the sort of personal identity human beings are endowed with is highly overestimated. The paper will take into consideration the alternative perspective of Galen Strawson, which is based on the role of episodes, instead of stories. I will argue for a more radical alternative, grounded in the role of non-conceptual experiences.

Keywords: personal identity, narratives, episodes, non-conceptual experience.

1. Ubiquità delle narrazioni

Una delle idee più popolari nella cultura novecentesca è la tesi secondo cui l'identità umana avrebbe una forma essenzialmente narrativa. In quanto segue si cercherà, invece, di mostrare che le narrazioni sono soltanto una parte dell'identità umana e che una componente altrettanto importante è costituita dalle esperienze non concettuali. Secondo la prospettiva oggi più diffusa, le storie sarebbero una componente essenziale dell'identità personale di ciascun individuo. I singoli, i gruppi, i ceti sociali, così come ogni forma simbolica, sarebbero fatti di storie, racconti e narrazioni. Sarebbe la materia di cui sono composti i racconti a costituire, quindi, l'identità personale e sociale di ciascuno. La storia di un dato individuo sarebbe la base della selezione, tra tutte le cose che gli accadono, di quelle che sono pertinenti, ossia che si prestano a essere parte del racconto in

* Università degli Studi di Messina; pietro.perconti@unime.it.

questione. Del resto, cosa è un accadimento per una persona? Possono essere annoverati come accadimenti le cose più varie. Può trattarsi del fatto che qualcun altro sta rivolgendoci la parola, oppure che stiamo cercando di andare all'aeroporto, o che siamo fidanzati da cinque anni con qualcuno o, ancora, che stiamo digerendo il panino mangiato un'ora fa. Ciascuna di queste cose conta come un accadimento personale allo stesso titolo? Come si fa a decidere? La prospettiva delle narrazioni personali promette di sciogliere l'imbarazzo. Saranno, infatti, considerati come accadimenti personali di un certo individuo soltanto quelli che contribuiscono alla sua storia, che vi giocano un ruolo confermandola, contraddicendola o comunque orientandola in qualche direzione. Tutto il resto non conta come fatto personale e viene tralasciato, come se non riguardasse davvero quell'individuo. In un certo senso, per esempio, è "accaduto" che qualcuno mi guardasse storto due anni fa mentre bevevo un caffè al bar, ma chissà perché, se era poi vero, e in ogni caso la circostanza non ha avuto alcun effetto su quello che mi è successo in seguito e perciò è come se non fosse mai davvero "accaduta". Spesso, infatti, un episodio di questo tipo viene presto dimenticato e non sopravvive nemmeno nella memoria di altre persone o in iscrizioni pubbliche.

Seguendo questo modo di ragionare, si può addirittura pensare che le storie *precedano* i loro personaggi e gli accadimenti relativi. La narrazione, così, può essere vista come un "dato", come un elemento dell'arredo del mondo e non come una costruzione umana. Qualcosa, cioè, che somigli più a un massiccio montuoso che a una novella o a una favola. In questa prospettiva, sono le storie a esistere davvero e gli individui a esserci soltanto ed eventualmente come suoi personaggi o comparse. Se non sei un personaggio di una storia, non riesci a trovare uno spazio nel mondo; non ti si vede, per così dire. È come quando si mette a fuoco una scena con una fotocamera: a seconda del fuoco che scegliamo, certi oggetti sono visibili nella scena e certi altri no. Il "fuoco", nell'analogia, è la storia e farne parte è questione di essere convenienti per il suo funzionamento ottico. Il ruolo e l'utilità che rivestiamo in una storia, inclusa la nostra stessa autobiografia, è la misura di quanto riusciamo a esserci nel mondo.

Secondo Roland Barthes (1977, p. 45), che ha sostenuto una idea di questo tipo, «la narrazione [...] è semplicemente lì, come la vita stessa», è un pezzo costitutivo del mondo, che informa – certo – «il mito, la leggenda, la fiaba, il racconto, la novella, l'epica, la storia, la tragedia, il dramma, la commedia», ma che si trova allo stesso modo «nelle notizie, nella conversazione, in tutti i luoghi e in tutte le società». Detto altrimenti, le narrazioni sono dappertutto. In primo luogo sono dentro di noi e costituiscono la natura stessa di ciò che siamo. Secondo Daniel Dennett (1991, pp. 426-7) l'identità di un individuo consiste proprio in un «centro di gravità narra-

tiva» su cui misurare, sulla base del valore della coerenza, tutto ciò che gli succede. Mike Gazzaniga ha sviluppato una nozione analoga – ma di derivazione neuroscientifica – supponendo che nell'emisfero sinistro del cervello ci sia una struttura cerebrale, che chiama “interprete”, dedicata proprio al tentativo di conferire un senso unitario al caleidoscopio delle sensazioni e degli accadimenti che ciascun individuo sperimenta nella sua vita (Gazzaniga, 1998). Certo, l'idea che le persone non siano che centri di gravità narrativa, governati da apposite strutture cerebrali incaricate di fornire alla nostra coscienza quella sensazione unitaria che ci è così tanto familiare, confligge radicalmente con l'idea tradizionale di un soggetto, per così dire, robusto, capace di controllo razionale e dotato di una essenza che si supponeva più solida del “mero” funzionamento psicologico di un certo insieme di funzioni cognitive.

Una identità personale di questo genere, benché abbia alcuni padri nobili nella modernità, tra cui senz'altro David Hume, è nel complesso in contrasto con il modello dominante nella modernità di una filosofia basata su un soggetto “robusto” e che va oltre il suo funzionamento psichico. Il “soggetto” tradizionalmente inteso è stato così soppiantato dal genere di considerazioni che abbiamo visto in Dennett e Gazzaniga, ma che sono ormai dominanti nel panorama della scienza della mente contemporanea (cfr., per esempio, Metzinger, 2009; Parfit, 1984). Eppure i cultori della fine della modernità non avrebbero di che bearsi. Quando Jean-François Lyotard scriveva *La condizione post-moderna* e caratterizzava la “post-modernità” proprio come lo scetticismo riguardo delle “meta-narrazioni”, ossia l'insieme di tutte le pratiche sociali e i discorsi pubblici che la scienza moderna ha prodotto per legittimare il proprio ruolo *sociale* (Lyotard, 1979), non poteva forse sospettare che le storie, gettate fuori dalla porta della post-modernità, sarebbero rientrate dalla finestra finendo per dilagare nel campo dell'identità *personale*. Tramontate, almeno nelle intenzioni, le ideologie e grandi narrazioni tipiche della modernità – come l'emancipazione del soggetto razionale e libero, l'*homo economicus* o l'ampiamento dei diritti civili –, un altro genere di narrazione, questa volta *personale*, ha soppiantato quelle *collettive*, che erano il bersaglio polemico dei sostenitori della post-modernità.

Con premesse di questo tipo, la tesi delle narrazioni è diventata via via ubiquitaria anche in un senso disciplinare, esercitando la sua influenza ben oltre il campo elettivo della filosofia. Nell'analisi politica, per esempio, ha avuto un successo notevole. Partendo dai suoi stessi studi di linguistica cognitiva che enfatizzano il ruolo delle cornici (*frames*) metaforiche nella formazione e nella competenza semantiche, George Lakoff ha sostenuto che il dibattito politico e la formazione delle credenze nell'opinione pubblica sono condizionati significativamente dal ruolo giocato dalle cor-

nici narrative, più che dalle argomentazioni usate al loro interno (Lakoff, Johnson, 1980; Lakoff, 2008). Detto con altre parole, non conta tanto cosa sostiene il rappresentante politico di una certa parte in un dato dibattito pubblico, né con quanta arguzia sia egli in grado di congegnare i propri argomenti. Ciò che conta davvero è a quale dibattito si prende parte, che forma esso ha e quali sono i termini socialmente fissati della discussione. È la forma che ha la cornice del dibattito, infatti, che determina un reale vantaggio per una o l'altra delle fazioni in campo. L'*agenda setting* e la capacità di imporre i *frames* giusti sono ciò che conta davvero nell'agone politico e culturale. Detto altrimenti, il successo politico è questione di saper imporre la narrazione più conveniente in un dato contesto.

I *media studies* sono un altro campo elettivo per la tesi dell'ubiquità delle narrazioni. Uno spot pubblicitario, un messaggio sul telefonino, il logo di un'azienda o una conversazione su un *social network*: sono tutti esempi di storie "mediali", ciascuna con la propria specificità, che viene loro dal mezzo su cui sono realizzate, anche se comunque condividono la struttura logica di tutte le narrazioni. Anche la psicoterapia ha adottato il modello delle *narratives* per affrontare in modo nuovo le sfide cliniche con cui si confronta. D'altronde, se l'identità personale di ciascuno è una storia, sarà stata proprio quella storia a guastarsi, quando si sperimenta una qualche forma di disagio psicologico; e dovrà essere di nuovo quella storia a dover essere riparata per guadagnare di nuovo l'equilibrio perduto. Nella pratica psicoterapeutica è molto diffusa la considerazione, spesso implicita, che l'identità umana abbia una forma essenzialmente narrativa e che una persona matura debba essere un individuo in grado di esercitare il pieno controllo sulla propria mente e sul comportamento (White, 2007; Dickerson, 2016). La psicoterapia narrativa, d'altronde, è basata su una sorta di pedagogia fondata sulle storie. Secondo la prospettiva di Dan Hutto, i bambini sarebbero naturalmente predisposti a categorizzare il mondo in modo narrativo:

Chiamo tutto ciò Ipotesi della Pratica Narrativa (IPN). Alla sua base c'è l'idea che gli incontri diretti con storie su persone che agiscono razionalmente – quelle storie offerte ai bambini dai loro genitori nei contesti interattivi – è la strada normale attraverso cui i bambini prendono confidenza con (1) la struttura di base della psicologia del senso comune e (2) le possibilità, governate da norme, di praticarla concretamente, imparando come e quando usarla (Hutto, 2008, p. 11).

La natura ci predispone alle storie e l'educazione non farebbe altro che sviluppare tale tendenza in modo ordinato e produttivo (Goodson, Gill, 2011). In una visione di questo tipo, tuttavia, si rischia di manifestare implicitamente una preferenza ingiustificata nei riguardi di un particolare tipo di personalità. Perché, dopo tutto, dovrebbe essere preferibile essere

dei tipi in grado di controllare pienamente il proprio comportamento? Perché “perdere il controllo” sarebbe un disvalore o comunque qualcosa di disfunzionale? E perché dovrebbe essere auspicabile essere allo stesso tempo l’autore e il protagonista principale della propria autobiografia? Su quali basi dovremmo adottare un trattamento psicoterapeutico che assuma tali tesi come desiderabili, senza ulteriori giustificazioni?

Così, dall’analisi politica agli studi sulla comunicazione mediale, fino alla psicoterapia narrativa, le storie e la loro manutenzione si sono imposte dappertutto come il segno di una considerazione scientifica informata e perfino un po’ alla moda.

2. Il travestimento dell’idealismo linguistico

Qual è l’origine di questo modo di ragionare che, come abbiamo visto, oggi è così popolare? Dove si trova la base dell’idea secondo cui l’identità personale di ciascuno consiste in una narrazione e che, per questo, le narrazioni sono il modello di tutto ciò che è umano, dalla politica all’arte, dalle terapie psicologiche ai *social media*? Se, infatti, con le narrazioni non si tratta tanto di una tesi relativa ad un certo ambito di investigazione, ma di una sorta di atteggiamento culturale di portata generale, allora esso deve avere qualcosa di profondo che lo anima al suo interno e che ne alimenta l’espansione. Credo che il miglior candidato per questo ruolo sia l’atteggiamento dell’idealismo linguistico in filosofia. Anzi, sono convinto che l’ubiquità delle narrazioni della cultura contemporanea non sia che un travestimento dell’idealismo linguistico. Quest’ultimo è innanzi tutto una prospettiva linguistica sviluppatasi in modo particolare nel corso dell’Ottocento in Germania. Ma è anche, come d’altronde succede spesso per i principali movimenti filosofici, un atteggiamento generale nei riguardi del ruolo che il linguaggio svolge nel pensiero e nella vita sociale. In questo senso si può essere un sostenitore dell’idealismo linguistico anche se non si vive in Germania nell’Ottocento o se non si è un seguace di Hegel, Humboldt o Fichte. Tale atteggiamento, infatti, va ben oltre l’idealismo linguistico propriamente detto e si riscontra in figure novecentesche molto diverse tra di loro, come Ludwig Wittgenstein e Ferdinand de Saussure (Perconti, 2016). Per delineare cosa contraddistingue l’idealismo linguistico in senso largo, si tratta in primo luogo di enfatizzare il ruolo costitutivo svolto dal linguaggio nell’articolazione di ogni fenomeno cognitivo e di simbolizzazione umana, fino a credere che sia la natura stessa di ciascuno di quei fenomeni ad essere fatta di linguaggio e a dipendere dalle sue regole.

Non c’è dubbio che tutto ciò abbia rappresentato una delle più importanti “scoperte scientifiche” del Novecento nel campo delle scienze umane e che sia alla base, per esempio, della teoria della computazione e

dello sviluppo dell'informatica e dell'intelligenza artificiale. Se i pionieri dell'avventura della computazione non fossero stati animati dall'idea che la struttura logica del linguaggio, seppur depurata dalle storture delle lingue naturali usate ogni giorno, è la forma logica del pensiero, non avrebbero neanche potuto immaginare di poterla replicare meccanicamente in un dispositivo artificiale "pensante". È l'idea stessa di "algoritmo", pertanto, ad essere tributaria della convinzione che le lingue storico-naturali celino al loro interno una forma logica astratta, che è la stessa forma che il pensiero *deve* avere, quando funziona secondo le aspettative. Avere scoperto la struttura logico-linguistica che soggiace a fenomeni molto diversi tra di loro, come le relazioni di parentela o la comunicazione pubblicitaria, ha consentito inoltre di rendere rigorosi parecchi campi di ricerca fino a quel momento sfortunatamente piuttosto fragili, assicurando loro anche la possibilità di esercitare una influenza significativa nello sviluppo tecnologico dell'ultimo secolo e nella dinamica del mutamento sociale.

Il modo in cui l'idealismo linguistico riesce a travestirsi nella tesi dell'ubiquità delle narrazioni dipende dal fatto che le lingue, in effetti, sono essenzialmente dispositivi congegnati per raccontare qualcosa. Svolgono, naturalmente, i compiti più diversi, molti dei quali sono semplicemente espressivi. Ma sono allo stesso tempo fortemente condizionati dalla struttura logica della predicazione, che sta alla base delle descrizioni e, in definitiva, della capacità di raccontare come va il mondo. Le lingue, pertanto, sono dispositivi essenzialmente narrativi proprio grazie alla loro struttura logica massivamente predicativa. È la loro forma logica che le conduce inesorabilmente verso le narrazioni. D'altra parte, le storie sono artefatti linguistici anche per un altro motivo. I fatti, come aveva suggerito già Wilhelm von Humboldt all'inizio dell'Ottocento, presi isolatamente non sono che uno scheletro di una storia (Humboldt, 1903-1936). Le conferiscono una solidità diversa dalle favole, certo, ma è tutto quello che sta intorno agli scheletri che rende quell'ammasso di ossa una certa persona e non un'altra. Tutto ciò che "rimpolpa" gli scheletri fino a dar loro una forma umana, per rimanere alla metafora humboldtiana, non è che il modo in cui i fatti vengono connessi tra di loro. E tale modo non può che essere linguistico, dal momento che dipende dalla struttura linguistica del racconto, dall'uso dei connettivi logici e dalla costruzione di testi complessi sulla base di frasi semplici, a loro volta costruite sulla base di parole isolate (lo scheletro o i fatti, nella metafora humboldtiana).

3. Oltre le storie

A furia di usare il linguaggio come modello per comprendere ogni cosa, tuttavia, alla fine le cose rischiano di sembrarci più linguistiche di quanto

siano in realtà. In effetti, benché la tesi dell'ubiquità delle narrazioni sia oggi particolarmente popolare, non mancano dei critici. Secondo costoro le storie costituirebbero in realtà soltanto una porzione della nostra identità personale. Galen Strawson è il principale scettico riguardo le narrazioni sulla scena filosofica di oggi. Secondo il suo punto di vista, la tesi della ubiquità delle narrazioni dipende dalla congiunzione di due tesi: la “tesi della narratività psicologica” e la “tesi della narratività etica”.

C'è un ampio consenso che gli esseri umani tipicamente considerino o vivano o facciano esperienza delle loro vite come una narrazione o una storia di un qualche tipo, o almeno come una collezione di storie. Chiamo questa visione “tesi della Narratività psicologica”, usando la parola “Narratività” con la lettera maiuscola per denotare una proprietà o una prospettiva specificamente psicologica. La tesi della Narratività psicologica è essenzialmente una tesi empirica e descrittiva sul modo in cui gli esseri umani ordinariamente fanno esperienza delle loro vite. Siamo fatti così e questa sarebbe la nostra natura. La tesi della Narratività psicologica è spesso accoppiata con una tesi normativa, che chiamo tesi della Narratività etica. Quest'ultima afferma che fare esperienza o concepire la vita di qualcuno in modo narrativo è una cosa buona; una prospettiva riccamente narrativa è essenziale per una vita ben vissuta e per lo sviluppo di una personalità vera e piena (Strawson, 2004, p. 428; cfr. anche Strawson, 2017, p. 31).

Accettare la versione etica e quella psicologica della tesi della narratività è qualcosa che richiede ragioni differenti e che produce impegni teorici distinti (Perconti, 2013). Ma, in generale, si tratta di apprezzare l'idea che un conto è ritenere che la nostra vita interiore abbia una natura essenzialmente narrativa e un altro conto è ritenere che coltivare questa caratteristica psicologica sia un valore. In questo modo si finisce per ritenere preferibili gli stili di vita che enfatizzano la nostra natura narrativa e per scoraggiare quelli, per così dire, più “episodici”. Così, per esempio, si incoraggiano i ragazzini a tenere un diario, ma non nello stile del *Finnegans Wake* di James Joyce. Una vita dispersa, di cui non si riesce a tenere il filo, sembra meno degna di una che realizza una storia, che sembra andare da qualche parte. Eppure, secondo Strawson, ci sono persone che non sperimentano le loro vite in modo narrativo e, cionondimeno, sono virtuose. È un tipo di personalità che si potrebbe chiamare episodico, per distinguerlo da quello narrativo e diacronico. Gli individui che hanno una personalità episodica non cercano di strutturare il proprio flusso temporale in modo da assicurarsi che sia proprio lo stesso individuo a prendervi parte (Strawson, 2007).

4. Le esperienze non concettuali

Difendere la possibilità che ci sia uno stile di personalità che non è basato sulle narrazioni, e che anzi è marcatamente episodico, e che cio-

nondimeno può essere moralmente virtuoso, è senz'altro un modo di contrastare la tesi della ubiquità delle narrazioni. Ma, forse, non lo è in modo abbastanza radicale. Il problema con gli episodi è che, in fondo, per definizione non sono che pezzi di una storia. Sono i suoi elementi costitutivi, come le perline di una collana. Isolatamente non lasciano intravedere alcuna direzione nel racconto, ma composti come tessere in un mosaico, acquisiscono un senso complessivo e sono in grado di rappresentare compiutamente una scena in divenire. È dubbio se un episodio debba essere inteso come l'elemento minimo dotato di senso in una storia (una sorta di morfema narratologico) oppure se sia un elemento ancora più elementare, come una semplice tessera colorata in un mosaico, priva di un senso inerente. In ogni caso, tuttavia, un episodio è tale perché si presta ad essere parte di una storia. Magari si tratta di qualcosa che non è accaduto proprio in funzione di una certa storia, ma è comunque un episodio solo se è in grado di entrarvi come un suo elemento costituente. Difendere l'idea che anche uno stile di vita episodico può essere virtuoso è quindi un modo di sostenere che anche i costituenti delle storie possono avere lo stesso valore che siamo pronti ad accordare alla storia nel suo complesso.

La caratteristica logica che fa di un episodio un costituente delle narrazioni è il fatto che esso è sempre qualcosa che è suscettibile di essere descritto. Come le storie, appunto; soltanto in modo puntuale e più semplice. Una caratteristica essenziale dei concetti, che essi mutuano dal linguaggio, è – di nuovo – che sono descrivibili. Il concetto di “lampada”, per esempio, sarà più o meno perspicuamente catturato dalla sua descrizione linguistica, qualcosa di simile al lemma corrispondente in un dizionario. C'è, però, una modalità di fare esperienza della propria vita che sembra più radicalmente distante dalla narratività di quanto lo siano gli episodi. Si tratta delle esperienze non concettuali. Le esperienze non concettuali sono contraddistinte proprio dal fatto che, pur essendo univocamente riconoscibili, non lo sono grazie a una descrizione o a un nome, ma grazie a una diversa capacità di individuazione. Si consideri, per esempio, la nostra comune capacità di discriminare i colori di una certa gamma cromatica. Il rosso, così, può essere “rubino”, “pompeiano” oppure di tipo “bordeaux”. Tale capacità di discriminazione viene senz'altro amplificata dall'educazione e dalla cultura. Così, un imbianchino o un sarto saranno probabilmente in grado di individuare più colori della gente comune, grazie sia alla maggiore esperienza visiva in quest'ambito sia a un vocabolario cromatico più ampio della media. Per quanto tale capacità possa essere amplificata dall'educazione, tuttavia, essa sarà comunque più grande della abilità descrittiva corrispondente. Saremo sempre in grado, infatti, di individuare una *nuance* di rosso in

più rispetto a tutte quelle per cui disponiamo di una descrizione. E, benché anche tale *nuance* possa essere successivamente catturata da una nuova descrizione, sarà sempre possibile espandere ulteriormente la nostra capacità discriminativa oltre le descrizioni e il vocabolario disponibile in un dato momento alludendo a un nuovo tono cromatico, magari semplicemente un po' più saturo di quello per cui avevamo appena trovato un nome.

L'ambito delle esperienze non concettuali è, quindi, molto più ampio di quello della descrittività linguistica e concettuale e costituisce la maggior parte delle esperienze umane. Due porzioni centrali della vita mentale, come le percezioni e la regolazione della vita emotiva, sono infatti caratterizzate dal fatto di generare normalmente esperienze di questo tipo. Non si tratta, come potrebbe suggerire una immagine ormai superata della vita cognitiva umana, di capacità *inferiori* o più semplici rispetto a quelle *superiori*, che avrebbero a che fare invece con l'articolazione linguistica e concettuale, e perciò con le sfere del giudizio e della presa di decisione. Si tratta, più semplicemente, di modalità di esperienze altrettanto ecologiche e caratteristiche della vita umana rispetto a quelle più comunemente enfatizzate. Nella loro articolazione il lato non concettuale è talmente pervasivo che normalmente non ci si bada per niente. A volte tale aspetto è esperito in modo consapevole, mentre in altre circostanze avviene sotto la soglia della consapevolezza. In ogni caso, il ruolo funzionale che tali stati mentali svolgono è assicurato anche senza il ricorso ad alcuna descrizione o concetto.

Le esperienze non concettuali contribuiscono all'identità personale di ciascun individuo allo stesso titolo delle altre. Quello che siamo lo dobbiamo sia alla capacità di connettere una parte delle cose che ci accadono in un reticolo narrativo sia al fatto che facciamo un mucchio di esperienze che non elicitano alcuna descrizione, né hanno bisogno di concetti, eppure caratterizzano profondamente la nostra vita. Le storie non sono ubiquè. Sono un aspetto importante delle esperienze umane, favoriscono la comunicazione, che altrimenti è più macchinosa quando non può far leva su concetti e descrizioni, ma non esauriscono ciò che siamo. Accanto alle storie svolge il suo ruolo in modo ugualmente decisivo anche la modalità non concettuale di esperire il mondo. Basterebbe accorgersi di questo fatto e trattenersi dal considerare le esperienze non concettuali come qualcosa di imperfetto o che attende ancora di acquisire il suo senso una volta inserito nella dinamica concettuale e descrittiva. Questa semplice accortezza permetterebbe di guardare alle storie come a una fonte significativa della vita personale e collettiva, ma di non perdersi una porzione altrettanto rilevante del modo umano di stare al mondo.

Nota bibliografica

- BARTHES R. (1966), *Introduction à l'analyse structurale des récits*, in "Communications", 8; rip. in *L'analyse structurale du récit* (ed. it. *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, in *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano 1977).
- DENNETT D. C. (1991), *Consciousness Explained*, Little, Brown & Company, Boston (trad. it. *Coscienza. Che cosa è*, Laterza, Roma-Bari 2009).
- DICKERSON V. (2016), *Poststructural and Narrative Thinking in Family Therapy*, Springer, New York-Berlin.
- GAZZANIGA M. (1998), *The Mind's Past*, University of California Press, Berkeley (trad. it. *La mente inventata. Le basi biologiche dell'identità e della coscienza*, Guerini e Associati, Milano 1999).
- GOODSON I. F., GILL S. R. (2011), *Narrative Pedagogy. Life History and Learning*, Peter Lang, New York.
- HUMBOLDT W. VON (1903-1936), *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* (1821), in A. Leitzmann, B. Gebhardt, W. Richter (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, B. Behr, Berlin, vol. iv, pp. 35-76 (trad. it. *Sul compito dello storico*, in *Stato, società, storia*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 193-210).
- HUTTO D. (2008), *Folk Psychological Narratives. The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- LAKOFF G. (2008), *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*, Penguin, New York.
- LAKOFF G., JOHNSON M. (1980), *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998).
- LYOTARD J.-F. (1979), *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris (trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1998).
- METZINGER T. (2009), *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York (trad. it. *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, Raffaello Cortina, Milano 2010).
- PARFIT D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Ragioni e persone*, il Saggiatore, Milano 1989).
- PERCONTI P. (2013), *I limiti delle storie su se stessi*, in F. Desideri, P. F. Pieri (a cura di), *Prima e terza persona. Forme dell'identità e declinazioni del conoscere* (numero speciale di "Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia", n. 13), pp. 45-56.
- ID. (2016), *Idealismo linguistico*, in F. Cimatti, F. Piazza (a cura di), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Carocci, Roma, pp. 183-200.
- STRAWSON G. (2004), *Against Narrativity*, in "Ratio" (new series), 17.4, pp. 428-52. (rip. in G. Strawson, *Real Materialism and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 2008).
- ID. (2007), *Episodic Ethics*, in D. Hutto (ed.), *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 85-115.
- ID. (2017), *The Subject of Experience*, Oxford University Press, Oxford.
- WHITE M. (2007), *Maps of Narrative Practice*, Norton & Co., New York.

Studi e interventi

Freud e gli altri

di *Francesco Saverio Trincia**

*In ricordo di Stefano Trincia,
amato fratello*

Abstract

The present contribution focuses on the notion of the other or the others – other people – which Freud directly associates with the sense of the «legitimacy» of the unconscious falling within the psychological horizon of each person, on the basis of a certainly obvious yet nonetheless essential argument.

Keywords: Sigmund Freud, other, others, unconscious.

I. Al lettore, che, forse stupito di quella che appare anche a me in prima impressione come una non poco misteriosa semplificazione presente nel titolo, sento di dovere una risposta capace di anticipare il nucleo essenziale di quel che intendo sostenere. Torna al centro della mia attenzione, come conseguenza non voluta dell'intreccio nei miei studi dell'interesse per la fenomenologia e per la psicoanalisi, la questione del rapporto tra la filosofia e la psicoanalisi stessa, che non considero conclusa, che desidero anzi mantenere aperta lungo il filo dei non pochi lavori dove essa è stata affrontata¹, e che ora mi appare declinabile in un modo ulteriore, e particolarmente chiaro. Se volessi servirmi di un passaggio del 1966 (solo un veloce passaggio che indica però un orientamento di pensiero) di Jacques Lacan che in questo contesto mi è utile, direi che il risultato

* Sapienza Università di Roma; fstrincia@hotmail.com.

¹ Cfr. in primo luogo il mio *Freud e la filosofia* (Trincia, 2010). Ma il tema è presente anche in altri saggi, dato che è forse il mio principale stimolo alla riflessione.

del presente lavoro è che vada respinta la sua tesi della equivalenza del linguaggio e della terminologia della psicoanalisi con i recenti problemi della filosofia «nei quali la psicoanalisi spesso ha solo da riprendere ciò che è suo»². Il concetto, o il tema su cui l'inattendibilità della tesi di Lacan può essere testato, e la tesi letteralmente rovesciata nella convinzione della impossibile *restitutio* alla psicoanalisi di ciò che sarebbe originariamente suo, ma surrettiziamente appropriato dalla filosofia che dovrebbe restituirlo alla sua fonte, è quello dell'*altro* o degli *altri*, o dell'*alterità* di ciò che non appartiene alla mia persona, che configura uno spazio umano e psichico, non riduttivamente oggettuale, diverso dal mio – per ognuno diverso dal suo proprio, e coincidente con l'attestazione immediata della propria coscienza. Tornerò più avanti sulla questione dell'oggettualità dell'altro, non facile da circoscrivere e da definire. Si tratta di quella nozione dell'altro o degli altri, delle altre persone, da cui, come è noto, Freud fa dipendere direttamente, come da una argomentazione indiscutibilmente ovvia ma altrettanto essenziale, il senso della «legittimità» dell'inconscio appartenente all'orizzonte psichico di ogni persona. La questione della legittimità dell'«ipotesi» dell'inconscio viene affrontata da Freud dopo quella della sua «necessità» nel saggio *L'inconscio*, contenuto nella *Metapsicologia*³. Mi accingo a commentarlo per provare la mia tesi secondo cui nulla di filosoficamente rilevante è contenuto nella nozione freudiana dell'altro o degli altri, né può esserne ricavato, tanto meno assumendo che la tradizione filosofica abbia utilizzato, o possa ancora utilizzare, questo testo o comunque quel che Freud pensa e dice per definire l'alterità degli altri e delineare una “filosofia dell'altro”. Il richiamo all'alterità serve a Freud al solo scopo che gli interessa: la “giustificazione” dell'inconscio, cui il riferimento all'esistenza (ovvia, empirica, naturale) degli altri, delle altre persone, forniti di una coscienza come la mia e come quella di ognuno cui pervengo a partire da me lungo la via analogica della «illazione» o della «identificazione», è del tutto funzionale. Senza che mai, voglio dire, altro e altri, altre persone, assurgano in Freud a livello di una qualche problematicità filosofica, meritevole di approfondimento. L'altro, l'altra persona con la sua coscienza sono presenti nell'argomentare di Freud *per* l'inconscio e dunque il titolo *Freud e gli altri* che può sollecitare il fastidio sospettoso di chi non ne comprende la semplicità, e la voluta, immediata ingenuità, esige che si escluda ogni interesse per tutto ciò che non coincide con

² Citato in esergo al primo numero de “L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi”, 1 (2016).

³ Cfr. Freud (1978, pp. 50-4), dalle quali più avanti citerò senza ulteriori e specifici rinvii in nota.

l'immediatezza ingenua, naturalistica, empirica, dell'espressione e con la sua assoluta non filosofica ovvietà.

Se ci si mette dal punto di vista di Freud, gli «altri» siamo noi, anzi è ciascuno di noi nella sua differenza analogica da Freud stesso ed è quindi ciascuno di noi che, *come Freud*, constata il darsi intorno a sé di una umana alterità che ai suoi occhi non merita e non esige alcuna interrogazione o penetrazione concettuale di tipo filosofico, come se si dovesse rispondere alla domanda «Chi è, e che cosa è, un altro?». Nulla vede Freud, nell'altro, di quella «sensibilità sovrasensibile» che il Marx dei *Grundrisse* vedeva negli oggetti divenuti merci, termini dello scambio. Nulla di ciò che ai suoi occhi di indagatore critico filosofico-economico del mondo del capitale faceva “vedere” a Marx il ballo e le capriole di un tavolino. Qui entrava infatti in gioco la filosofia hegeliana che, come più tardi la fenomenologia di Husserl, ha indagato i misteri dell'altro, degli altri, dell'alterità e ha impiegato nell'indagine la filosofia (dialettica o invece fenomenologica, nei due casi) per “giustificare” o per dedurre non l'inconscio, che a Freud appariva *l'oggetto* di una possibile semplice «percezione», come la realtà esterna kantiana, ma appunto l'alterità dell'altra persona o del «qualcosa» logico, il suo essere un «alter-ego» o invece il logico-dialettico *das Andere*, l'altro rispetto al «qualcosa». Tale alterità appariva a Freud non problematica, essendo in sé del tutto ovvia e lontana da ubbie metafisiche. Gli «altri», ripetiamolo, sono per Freud semplicemente gli altri diversi da me, ma anche, attraverso il percorso analogico che vedremo meglio, come me: persone psichiche. Si dovrebbe forse essere più radicali nella difesa di quella che ci appare, grazie al commento delle pagine della *Metapsicologia* dedicate all'inconscio, la forma tipicamente freudiana, e dunque non comparabile con altre forme, anche temporalmente successive, della determinazione concettuale elementare dell'inconscio stesso. Incontriamo e riconosciamo ne *L'inconscio* quello che chiamerei “il materialismo dell'inconscio”, sviluppato lungo un percorso molto semplice che muove della immediatezza della nozione degli altri, delle altre persone diverse da noi, cui si può per via analogica attribuire una coscienza come la nostra, di noi che parliamo e agiamo in prima persona – sebbene tale coscienza di altri, di ogni altra persona non sia autoevidente come la propria di ciascuno – e si conclude nella conferma che gli altri sono semplicemente gli altri rispetto a noi, a nostra volta altri rispetto a loro, senza che alcuna indagine propriamente filosofica ulteriore debba essere chiamata in campo per “giustificare” una realtà e il suo concetto, che non ne hanno alcun bisogno. È sulla base di questa premessa materialistica, empirica e comunque a-filosofica che la nozione di un altro *in noi*, che sta appunto nella nostra psiche come una sorta di altra persona affiancante la prima che ciascuno di noi ovviamente è, che l'inconscio freudiano assume la caratteristica di

una presenza personale non coincidente con la nostra persona, una presenza tanto rilevante da rendere legittima l'ipotesi che la psiche stessa che la ospita ne sia pienamente pervasa e sia dunque una *psiche in sé inconscia*. In questo senso l'inconscio freudiano è come una "cosa" personale che occupa la psiche in termini che non saprei definire altrimenti che materialistici – sebbene poi nessuna prova di ciò che esso contiene e fa ed è possa essere fornita, che sia capace di scavalcare la dimensione psichica, rendendo così evidente che il "materialismo dell'inconscio" enfatizza e non svaluta la trama integralmente psichica dell'inconscio stesso. Se ne vogliamo parlare come di una "cosa" legittimata nella sua presenza psichica in ciascuno di noi grazie al riferimento all'esistenza materiale degli altri da noi, analogicamente dedotta, e poi riconosciuta nel suo "innesto" nella psiche di ciascuno, mia anzitutto, un innesto distruttivo dell'assolutezza della coscienza personale, dovremo dire che l'inconscio si presenta come una *cosa, o una cosalità psichica*.

Si può procedere nell'indagine della questione anche per un'altra via, prendendo le mosse dal modo in cui nella fenomenologia husserliana è stato affrontato il fenomeno dell'«alter-ego». Ho già accennato alla possibilità, che mi accingo a elaborare nella forma del confronto istituibile tra l'altro freudiano da un lato e l'altro nella sua varia declinazione filosofica, che possa essere presa come termine di confronto anche la filosofia hegeliana, filosofia dialettica ossia in tutti i sensi filosofia del destino logico dell'alterità e dell'alterazione che rompe, a partire dal rapporto tra "qualcosa" ed "altro", la fissa e univoca determinazione di ogni concetto. Nella scelta di una filosofia quanto mai lontana dall'idealismo dialettico hegeliano, come quella di Husserl, e in particolare delle lezioni sul tempo, delle lezioni sulla sintesi passiva e infine della quinta delle *Meditazioni cartesiane*, gioca tuttavia un ruolo decisivo l'appartenenza allo stesso tempo storico del pensiero o della scienza di Freud e della fenomenologia husserliana, la comune derivazione da fonti brentariane, oltre all'esplicito riferimento (critico e anzi distruttivo della pensabilità fenomenologica dell'inconscio freudiano), presente anche in noti, brevi ma alquanto significativi passaggi husserliani. Non tra Hegel e Freud, come pure ha fatto André Green (1966), ma tra Husserl e Freud un confronto sull'alterità può, anzi potrebbe, riservare qualche sorpresa in termini di sollecitazione a pensare sull'alterità personale collocandosi *tra* i due autori. Dico «potrebbe» perché è mia convinzione (che radicalizza tesi già ampiamente sostenute altrove)⁴ che una elaborazione fenomenologica dell'«alter-ego» sarebbe semplicemente distruttiva dell'altro o degli altri freudiani chiamati in causa nel saggio sull'inconscio del 1915, perché il presupposto, anzi la precondizione

⁴ Cfr. Trincia (2008), su cui in questa sede non torno.

antinaturalistica della fenomenologia mette in crisi ogni tentativo di pensare quello che ho chiamato il “materialismo dell’inconscio” freudiano facendo perdere, a vantaggio della fenomenologia, la verità non fenomenologica, ma psicologico-psicoanalitica di una nozione dell’inconscio (e, prima, dell’altro) che *non* attendono e anzi implicitamente respingono la possibilità di divenire gli oggetti dello sguardo costituente della coscienza. Laddove in Freud il procedimento analogico o l’illazione ci conducono a supporre che vi siano altri (non tutti gli altri oggetti non umani, ma alcuni altri, gli altri che sono esseri umani) i quali posseggono la coscienza come ciascuno di noi, e ciò a dispetto dell’ambiguità del procedimento analogico e del suo senso (perché, ci si può chiedere, interviene il nesso analogico se non perché esso non lega se non ciò che si sa già legato analogicamente?), in Husserl invece l’alter-ego è un fenomeno nascosto che richiede una complessa decodifica “per sottrazione” del *proprio* e, soprattutto, non si riconduce, anche nella sua componente corporea, al darsi immediatamente ovvio degli altri da noi, un darsi che non richiede alcuna operazione di *riduzione* fenomenologica, anzi la esclude in via di principio. Basta anche solo un accenno alla complessa trama del libro sulla “promessa” del tempo (e dell’altro), a cui ho dedicato una sorta di recensione-ripetizione (cfr. de Warren, 2017, su cui si veda Trincia, 2018), per comprendere che la determinazione concettuale dell’altro in Freud esige che ci si tenga lontani da quelle che sono le pur affascinanti tentazioni fenomenologiche, che, detto senza perifrasi, conducono in tutt’altra direzione e fanno “perdere”, con l’alterità freudiana, l’inconscio materialistico dell’inventore della psicoanalisi, ossia l’inconscio *tout court*. Che infatti Husserl disconosce.

Non mi interessa in questa sede ripercorrere la via che conduce Nicolas de Warren nel libro citato a scoprire nell’«alter-ego» husserliano il fenomeno di una assenza, di una non presenza e di una non presentificazione, del tutto parallelo in termini di coscienza del tempo a quello che connota la ritenzione temporale, ossia il fenomeno di qualcosa che, nella forma dell’altro personale fornito di un corpo con cui le mie mani entrano in contatto esibendo tuttavia la distanza di una carezza che non afferra, e la catturabilità che alla carezza sfugge, come accade all’altro del «volto» di Emmanuel Lévinas, non potrebbe mai trovare *in me* il riempimento assegnatogli dalla mia propria intenzionalità. La mia intenzionalità non incontra l’altro, non vi trova il proprio riempimento. L’«alter-ego» è un fenomeno che accade *per me ma non in me*, in quanto gli riconosco una intenzionalità che è sua e che, in quanto tale, può essere appaiata alla mia restando non mia. Nell’alter-ego husserliano agisce un *non* di presenza, una assenza, abbiamo detto, che lo affianca al tempo, anzi ne svela la natura temporalmente strutturata, facendone un elemento essenziale del modello husserliano che vede la promessa del tempo (e dell’incatturabi-

le altro) come una sorta di futurologia fenomenologica che esibisce «un tendere perpetuo per diventare me stesso» (de Warren, 2017, p. 258) e che si serve della irraggiungibilità dell'altro per consolidare il valore dell'intuizione vuota per il prodursi dell'«incessante rinnovo dell'“ora”» (*ibid.*). Nessuno potrebbe negare naturalmente, anche a volersi contentare di un riassunto meno che stringato della misteriosa natura dell'«alter-ego» husserliano, il grande valore di tale analisi fenomenologica, ruotante sulla necessità di risposta alla domanda: che cosa è l'altro personale, al di fuori dell'inquestionato darsi di un essere personale diverso da me, ma al tempo stesso come me? Filosofare sull'alterità significa essenzialmente seguire la fenomenologia husserliana dell'altro per fornire una risposta a tale domanda. Ma il punto che qui ci interessa è che Sigmund Freud non solo non fa questo quando introduce il riferimento all'altra persona per identificare e definire il ruolo dell'alterazione (e del vero e proprio ridimensionamento radicale) della psiche cosciente, nella quale un altro si trova appunto a soggiornare come una “seconda” persona, altra da me, ma in me: non solo non segue una via in cui possano trovarsi tracce di filosoficità fenomenologica, ma argomenta assai diversamente, lasciando all'altro, e in piena consapevolezza, proprio la sua radicale, in certo senso ovvia, inquestionabilità.

Volgiamoci dunque all'analisi delle pagine dell'*Inconscio* nella *Metapsicologia* (cfr. *supra*, n. 3). Cercheremo di darne una lettura analitica, critica, non pregiudizialmente disponibile nei confronti delle tesi di Freud, insomma una lettura non “di sorvolo” benevolo. Veniamo tuttavia all'essenziale, a quello che Freud considera il passaggio attraverso cui ritiene di poter dimostrare che «la postulazione dell'inconscio è anche pienamente *legittima*», oltre a essere, come si dice all'inizio dell'*Inconscio*, in primo luogo «*necessaria*» (perché i dati della coscienza sono molto lacunosi: nei sani non meno che nei malati si verificano spesso atti psichici che possono essere spiegati solo presupponendo altri atti che non sono invece testimoniati dalla coscienza). In questa prima “prova” dell'esistenza dell'inconscio che lo vede come una realtà psichica da cui non si può prescindere, e per questo appunto «*necessaria*» a fornire una determinazione coerente del modo di funzionare e del modo di presentarsi della vita psichica individuale, il riferimento all'alterità entra grazie alla convinzione che «altri» atti non testimoniati dalla coscienza debbano essere presupposti come ammissibili nel novero degli atti psichici, oltre quelli che la coscienza ci testimonia essere presenti. V'è un «altro» psichico collocato oltre il confine presidiato della coscienza, dunque v'è un «altro» che è *oltre* la coscienza. Procedendo per la via della deduzione empirica diremo infatti che è la «nostra più personale esperienza quotidiana» che ci mostra l'emergere nella vita psichica di «idee improvvise» e di «risultati intellettuali» dei

quali ci rimangono oscuri rispettivamente l'origine e la elaborazione cognitiva. Si affaccia qui, all'inizio del saggio, il riferimento freudiano alla quotidianità dell'esperienza che facciamo, quale base prima della ricerca delle prove dell'inconscio, un riferimento che viene tenuto fermo anche più avanti quando si passa, nelle pagine che di più ci interessa analizzare, alla domanda concernente la «legittimità» dell'inconscio. In questo secondo caso, si continua a prendere le mosse dalla esperienza immediata per mostrare la necessità di trascenderla senza confutarla o denegarla, ma la radicalità del passaggio che conduce a stabilire la legittimità dell'inconscio si fa maggiore e più netta perché nel secondo passaggio di prova si chiede di dare conto razionale (attraverso un procedimento che accentua il distacco controllato dalla esperienza quotidiana) di un evento o fenomeno psichico come l'inconscio cui non basta, per essere ammesso, la necessità che lo introduce a dare coerenza al disordine e alla «lacerazione» altrimenti inevitabile della vita psichica: non basta, perché ora, nel secondo passo concernente la legittimità, si vuole ottenere la certezza che la connotazione delle necessità sia corroborata da una sorta di affrontata e risolta *quaestio juris*, ossia da una sorta di normatività scientifico-concettuale che fornisca le basi “di diritto” che la necessità dell'inconscio di per sé ancora non possiede. Devo ammettere *necessariamente* l'inconscio, se voglio ottenere una definizione pienamente coerente e completa, senza lacune, della vita psichica. Ma la necessità deve allora reggersi sulla base della costruzione di una legalità della vita psichica, di una per quanto informale e non poco elementare teoria fondata essa stessa sull'osservazione, che stabilisce che l'inconscio è necessario e legittimo, ma anche che è necessario *perché* è legittimo. Le due prove dell'«esistenza» (ossia, si noti bene, del darsi nella *realtà psichica* esistente, non, o non solo, nell'ordinamento concettuale di una dottrina) dell'inconscio si distinguono e si integrano reciprocamente: ma la seconda, che offre la «legittimità» all'inconscio, dà contemporaneamente gambe e testa, base e risultato certo alla prima, che non potrebbe aversi senza il passaggio alla seconda. È appena il caso di aggiungere – ma si tratta di un punto molto rilevante – che quel che Freud mette in gioco nel passaggio dalla necessità alla legittimità dell'inconscio, ossia dalla prima alla seconda prova dell'inconscio è niente altro che il tema o la nozione o la funzione concettuale assegnata all'altro o agli altri nella determinazione della «necessità legittima» dell'inconscio. Quest'ultima ai suoi occhi non può restare relegata alla pur importante ammissione del darsi di «altri» atti non testimoniati dalla coscienza nella vita psichica, dato che di questo «altro» che vede complicarsi e alterarsi la vita psichica bisogna affermare, dimostrandolo, il «diritto» concettuale di esserci, passando attraverso la funzione analogica che assegna a tutte le persone una coscienza, per poi esigere che si ammetta che l'inconscio sia la versione rigorosa

della tesi della presenza non di una “seconda coscienza” ma di un altro dalla coscienza nella psiche mia e di ciascuno. Ne abbiamo fatto cenno e vi torneremo brevemente.

Se osserviamo gli atti psichici coscienti, osserviamo altresì che «tutti questi atti coscienti restano slegati e incomprensibili se ci ostiniamo a pretendere che ogni atto psichico che compare in noi debba essere sperimentato dalla coscienza; mentre si organizzano in una connessione ostensibile se li interpoliamo con gli atti inconsci di cui abbiamo ammesso l'esistenza». Qualora cerchiamo, per questo motivo, un aumento del «significato» e della «connessione» degli atti psichici, siamo pienamente legittimati ad «andare al di là dell'esperienza immediata», che, come si è detto, resta la base della osservazione da cui ricaviamo la necessità dell'inconscio, ma richiede di essere trascesa senza essere in alcun modo messa in discussione, nel caso in cui vogliamo superare la condizione di incomprensibilità della vita psichica connessa alla insostenibile pretesa che lo psichico sia *comunque* sperimentato dalla coscienza. Il tema dell'andare oltre l'esperienza immediata, che accentua la sua rilevanza nel passaggio alla seconda prova, si affaccia dunque già nella prova della «necessità» dell'inconscio e prepara il percorso successivo. L'equiparazione dello psichico con il cosciente non può essere né una petizione di principio che vieta ogni sua discutibilità, né una mera convenzione: abbiamo di fronte una situazione che ci spinge in una certa direzione che per così dire complica, arricchisce e corregge l'immediatezza della osservazione empirica, ma in questo modo ne conferma il ruolo centrale. Tale situazione, sappiamo, genera incomprensione e sconnesione argomentativa se ci ostiniamo a equiparare psichico e cosciente. L'esperienza della vita psichica che ricostruiamo deve fornirci un sapere ordinato coerente e comprensibile: oltre la sua immediatezza che *appare*, ma anche è, insuperabile, l'inconscio deve essere necessariamente ammesso, purché ci si faccia forti della convinzione della *insostenibilità* dell'equivalenza tra psichico e cosciente, affinché l'obiettivo di una esperienza coerente dello psichico sia raggiunto. Capiamo in fondo – è questo che Freud vuole dire – che tale equivalenza non appartiene all'esperienza, se questa vuol dare conto di se stessa e non accogliere acriticamente disordine e incomprensione conoscitiva, limitandosi nei confini della propria immediatezza. È agevole vedere che l'urgenza di una seconda prova dell'esistenza reale dell'inconscio si fa tanto più chiara quanto più finora ci si è mantenuti a livello della sua ammissione come condizione insostituibile della comprensione della vita psichica, ma non si è ancora andati oltre il livello dell'argomentazione necessitata e quindi passiva. Si deve ora assurgere al grado in cui una dimostrata regolarità «di legge», di «diritto concettuale», rende l'inconscio un elemento positivamente assumibile nell'argomentazione stessa.

Accade come se Freud indicasse, senza servirsi dei tecnicismi astratti del procedimento filosofico, la via che dalla esperienza immediata dello psichico conduce, attraverso la confutazione empirica della sua equivalenza con il cosciente, verso una esperienza fondata, ossia propriamente *basata*, sul senso della necessità e della legittimità, portatrici dell'esigenza di ammettere la realtà esistente dell'inconscio. È difficile dire se Freud chiamerebbe «scienza» il procedimento metapsicologico cui sta accostandosi con le sue prove dell'inconscio, ma è certo che non farebbe questione di nomi a fronte della esibita cogenza che vi conduce e che sola conta. La formalizzazione metodologica di qualcosa come una scienza dello psichico che ammetta l'inconscio resta del tutto esterna all'interesse della sua ricerca psicologica. Resta esterna perché la preoccupazione formalizzante è tipicamente filosofica e non gli appartiene. È per questo motivo che, prima di passare alla prova della «legittimità» dell'inconscio, si lascia andare a una considerazione sulla «inopportunità» dell'equiparazione tra lo psichico e il cosciente, che di nuovo sembra riportarlo sul piano delle «convenienze» empiriche e che non apparirebbe di diritto a un argomentare scientifico. L'esperienza e la sua interna coerenza rispetto alla questione della esistenza reale dell'inconscio costituisce la linea di riferimento a cui si tiene fermo e a cui costantemente ritorna, oscillando verso un *oltre* che viene costantemente sottoposto a controllo perché l'esperienza stessa (resa ordinata e corretta) non subisca lesioni. Scrive perciò che l'equiparazione convenzionale dello psichico con il cosciente è «inopportuna» perché «lacerata le continuità psichiche, ci irretisce nelle insolubili difficoltà del parallelismo psicofisico, è soggetta all'obiezione di sopravvalutare la funzione della coscienza senza alcuna ragione plausibile, e ci costringe ad abbandonare prematuramente il terreno della ricerca psicologica senza essere in grado di portarci un risarcimento a partire da altri ambiti di indagine».

È così che giungiamo alla seconda prova della realtà esistente dell'inconscio, quella per cui la sua *postulazione* «è anche pienamente *legittima*». Se ben si osserva quel che si è visto fin qui, non si può sfuggire all'impressione che uno dei termini che Freud ha più spesso usato per respingerne l'equiparazione con lo psichico, la coscienza, sembra richiedere una chiarificazione (che cosa è la coscienza che non si parifica con lo psichico?), chiarificazione che, invece, puntualmente, non ha luogo, perché Freud la considera un dato ovvio, immediatamente trasparente e insuscettibile di alcuna problematizzazione in una chiave o in uno stile filosofico. Direi che questo sia l'atteggiamento di base della seconda prova della esistenza psichica dell'inconscio. Della coscienza non si discute perché essa funge da strumento immediatamente dato della autoidentificazione irriflessa di ciascuno di noi. Ma è poi dalla domanda che chiede se come e perché anche

gli «altri» esseri umani abbiano una coscienza, per concludersi con la tesi che scardina la centralità psicologica della coscienza in ciascuno, collocando nel suo spazio psichico qualcosa che, non essendo una seconda coscienza, è una non-coscienza, ossia un inconscio: è da questa domanda, la quale presuppone l'esperienza immediata della coscienza di ciascuno e in ciascuno, cui si aggiungono eventi psichici non collegati con la coscienza stessa, che prende le mosse, essenzialmente lungo il sentiero dell'analogia e non senza qualche difficoltà (basta, ci chiediamo, per sostenere l'argomentazione di Freud il riferimento all'analogia e all'illazione?), il percorso che conduce alla vera legittimazione dell'inconscio. Ho già fatto un accenno a quella che mi pare una sorta di insufficienza freudiana nell'uso dell'analogia che connette individui reciprocamente altri in quanto forniti di coscienza, e che secondo Freud consente di "aprire" all'inconscio lo spazio della coscienza, *come se* l'inconscio fosse la coscienza di un altro, o più in generale fosse una alterità in noi, che marginalizza l'ovvietà della coscienza dei singoli che pure deve restare presupposta. Vi torno perché mi pare che questo sia il punto critico (la legittimità del *come se*) della seconda prova della realtà dell'inconscio. E mi pare, inoltre, che esattamente in questo rilievo possa trovare il suo diritto di parola un qualche argomentare filosofico, che vede, forse, quel che l'immediatezza empirica e ultraempirica dell'atteggiamento freudiano lascia nascosto.

Vediamo come Freud insista sul tema che gli sta a cuore: la ricerca della legittimità dell'inconscio non ci allontana da quella che comunemente viene considerata la correttezza del nostro "abituale modo di pensare", ritenuto in generale non fallace. La ricerca della legittimità dell'inconscio ci mantiene (almeno in apparenza e almeno all'inizio) sul terreno del nostro quotidiano pensare che non si solleva, poiché non ne ha bisogno, a livello di una ulteriorità tendenzialmente filosofica rispetto al nostro ovvio quotidiano uso del pensiero. La ricerca della legittimità esclude l'intervento della filosoficità, è questo che sembra voler ribadire Freud. La tesi di fondo è infatti che ciascuno di noi viene a sapere dalla coscienza quali siano i propri «personali stati d'animo», immediatamente presenti in un luogo della vita psichica "a portata di mano", che sfugge a ogni entificazione metafisica. È del tutto ovvio ed evidente che accanto a noi vivono altre persone, alle quali si attribuisce una coscienza analoga alla nostra sulla base della visibilità dei loro comportamenti «osservabili»: osservabili perché analoghi ai nostri, ma anche, viceversa, analoghi ai nostri e quindi rilevabili nella loro immediatezza. L'analogia tra noi e gli altri è assicurata dal dato empirico (elaborato ma non trasceso da una *categoria* della analogia in sé non empirica noi-altri) che gli altri *sono come noi*, quindi sono forniti di una coscienza. Non per caso Freud ritiene di precisare la situazione che descrive, dicendo che non dobbiamo troppo riflettere (di

nuovo: non dobbiamo far intervenire il distanziamento filosofico ultra-empirico) per riconoscere agli altri la nostra condizione di persone con coscienza: si tratta di una analogia che diventa «identificazione» e che riassume tutta la nostra capacità di «comprensione» degli altri. Si noti, tuttavia, che subito interviene uno slittamento ulteriore: l'analogia diventa identificazione tra persone diverse identicamente fornite di una loro coscienza. Questo è ciò che Freud "vede" e registra. Ma poi osserva anche che non tutti i viventi diversi dalle persone possono possedere una coscienza come la possiede l'uomo, se sono, come sono, non persone ma animali e piante. E, soprattutto, constata, restituendo vigore alla analogia ora divenuta «illazione», che anche per gli esseri umani a noi più prossimi in quanto uomini, «la convinzione che essi abbiano una coscienza si fonda su una illazione, e non può possedere la certezza immediata della nostra coscienza personale»⁵.

Siamo di fronte a un punto rilevante. L'osservazione del comportamento altrui da cui si deduce l'analogia e poi l'identificazione tra tutti i viventi a cui un tempo veniva ascritta una coscienza, viene corretta ora, e senza che una qualche ragione esplicita venga offerta della svolta verso l'«illazione» che anche le altre persone possiedano una coscienza, in una direzione che mette al centro il rapporto tra *persone* reciprocamente altre. Freud comprende – questa la ragione che l'interprete deve cogliere – che una distanza tra le persone deve essere ristabilita oltre l'analogia e l'identificazione la cui validità argomentativa non basta più, essendo basata su una osservazione che la progressiva differenziazione tra persone ed esseri viventi animali e vegetali rende assai debole. Perché si possa ipotizzare una «inferenza» finalizzata a far ritenere «legittimamente» che nella forma dell'inconscio la coscienza degli altri, di un altro, di un qualsiasi altro, possa essere innestata e "colta" nella propria, è necessario separare l'immediata certezza della scienza personale di ciascuno da ciò che può essere solo inferito come «illazione» circa la presenza della coscienza in ciascuno degli altri. I quali, tornano a essere altri, non legati, non avvicinati né soltanto da analogia né soltanto da identificazione rispetto alla persona di ciascuno e anzitutto alla mia persona. Il motivo del passaggio alla «illazione» che gli altri abbiano una coscienza comunque sfornita della certezza che può dare a me la mia personale coscienza, è che Freud intende illustrare, per introdurre l'inconscio come elemento rinvenibile nella mia vita psichica, distinto dalla coscienza, a essa opposto e comunque più rilevante della coscienza grazie ai fenomeni della mia vita psichica che consente di «legittimare», il darsi di una distanza che solo l'illazione della esistenza della coscienza altrui può superare. L'alterità dell'altra persona «proprie-

⁵ Freud (1978, pp. 52-3), cui in questo caso rinvio per la rilevanza del passaggio.

taria», per illazione, senza alcuna certezza immediata, di una coscienza, deve possedere ed esibire una alterità forte, se l'alterità deve ora servire a riferire alla propria persona – con un procedimento di cui Freud sottolinea l'innaturalità, ossia l'eterogeneità rispetto all'immediatezza dell'osservabile – l'illazione che ora gli permette di avanzare la convinzione che anche le altre persone posseggano almeno virtualmente una coscienza. Ora si comprende bene il senso complessivo dell'operazione freudiana, colto nel suo centro: analogia e identificazione (di cui ora vediamo bene la funzione: esse sono marchingegni concettuali privi in quanto tali di qualunque giustificazione epistemica e introdotti per “aprire la strada” all'inconscio che sovverte, che deve sovvertire in quanto venga originariamente postulato, la centralità della coscienza) tra le persone sulla base del possesso di una coscienza da parte di ciascuno gli sono servite soltanto a introdurre il passaggio per via di illazione all'inconscio innestato nella coscienza personale *così come* si inferisce il darsi di una coscienza in un'altra persona, pur essendo assente ogni certezza personale. L'inconscio postulato originariamente da Freud in base all'osservazione *non ha in realtà bisogno di essere provato*: deve soltanto essere trovata la via stilisticamente più elegante per farlo entrare nella psiche a prendere il posto della coscienza. Ciò accade entro un orizzonte didascalico e dimostrativo, *non propriamente scientifico*. Si comprende allora che tutta l'operazione dell'*Inconscio* è letteralmente “comandata” dalla volontà teorica psicoanalitica di introdurre legittimamente l'inconscio, vero soggetto dell'intera operazione, *se si desidera fornire di un ordine e di una connessione* altrimenti inconcepibili quella vita psichica dove accadono eventi che non si “collegano” con la vita psichica cosciente anzitutto mia e di ciascuno. Se questo è il nocciolo della “scienza” freudiana, esso possiede una sola identità, quella della *volontà teorica psicoanalitica*, con l'esclusione di ogni altra strumentazione teorica extrapsicoanalitica.

2. Abbiamo allora a che fare con un progetto di «legittimazione» dell'inconscio che procede soltanto sulla base del presupposto che la vita psichica risulta incomprensibile in assenza del presupposto costituito dall'inconscio. Ogni passaggio della «legittimazione» in certo senso sconta l'insostituibilità dell'inconscio come dominio essenziale della vita psichica. L'inconscio viene in sostanza autolegittimato dalla funzione che fin dall'inizio gli viene assegnata di portatore di senso alla vita psichica, altrimenti abbandonata al disordine del dualismo non composto di ciò che appartiene alla coscienza e di ciò che, non appartenendogli (in virtù di niente altro dell'evidenza empirica che esibisce l'«assurdo» visibile anzitutto nei fenomeni onirici), ne disgrega unità e comprensibilità razionale. La «legittimazione» dell'inconscio assume dunque in Freud una sorta di

“normatività” che all’apparenza non ha molto in comune con la legge che comanda dall’esterno l’evento informandone lo svolgimento: l’inconscio è legittimo perché deve pur darsi un ordine e una comprensibilità della vita psichica e se a questa sua funzione si voglia assegnare un valore normativo lo si faccia pure, a patto di non dimenticare che si tratta di una normatività che mette ordine nel disordine psichico, senza cancellare il «disordine» psichico stesso, la sua evidenza dualistica risolvendosi positivamente solo grazie al dominio dell’inconscio nella vita psichica stessa.

Vi sono, a disposizione del “legittimatore” dell’inconscio, una inferenza o una illazione, che attribuiscono agli altri, alle altre persone, una coscienza, tuttavia in assenza di ogni certezza offerta a ciascuno di loro dalla coscienza personale più diretta modellata sulla *mia* coscienza. Che cosa chiede la psicoanalisi? Chiede di applicare alla propria persona l’«illazione» che conduce alla convinzione che gli altri posseggano una coscienza, per quanto priva della certezza propria della coscienza personale di ciascuno, della mia, della tua e così via. Freud ammette con il suo solito tono da *understatement* che nel rovesciare l’illazione che assegna qualcosa come una coscienza muovendo verso se stessi e non più verso gli altri si compie qualcosa di poco naturale, ma il tono dimesso e la quasi ovvietà del passaggio verso la propria persona del percorso che assegna una coscienza è in realtà l’atto teorico realmente rivoluzionario che contrassegna l’intero saggio sull’inconscio della *Metapsicologia*. Qui di nuovo l’interprete avverte una dissonanza: prima ancora di spiegare come avvenga l’attribuzione a se stessi della coscienza che per via di illazione assegna agli altri, Freud cerca la conferma dell’alterità grazie a cui nella coscienza propria e di ciascuno si innesterebbe un’altra coscienza, così come accade per illazione nei confronti delle altre persone. Tale conferma è tuttavia un presupposto che non richiede prove. L’illazione non serve se non a segnare la distanza reciproca tra le singole persone fornite di coscienza, una coscienza dalla funzione al tempo stesso identificante e differenziante o distanziante. L’alterità dell’altra persona è un dato che non si discute. In realtà egli compie il suo passaggio rivoluzionario guidato dall’esigenza di dare ordine e coerenza a una vita psichica che non potrebbe averne in assenza della assegnazione alla coscienza di ognuno di eventi psichici giudicati come tali che appartengono «ad un altro». Dire questo, anzi sottintendere questo, significa tuttavia, è facile comprenderlo, presupporre il ruolo affidato all’inconscio, un ruolo in certo senso originariamente anticipato all’intera argomentazione, come se Freud conducesse l’argomentazione in base a *ciò che già sa* del ruolo che l’inconscio deve assumere nella vita psichica per fornirgli unità, coerenza e comprensibilità.

Torna qui l’atteggiamento teorico che abbiamo sottolineato fin dall’inizio: le altre persone sono ovviamente date e non v’è alcun bisogno di

una qualche deduzione filosofica della loro alterità. Ma ora, rispetto ai primi passi dell'argomentazione sulla legittimità dell'inconscio, da un lato la coscienza di ciascuno non è più frutto di un procedimento analogico o identificativo, e richiede la strettoia del passaggio per una illazione che distingue la coscienza assegnata ad altri dalla certezza della coscienza di ciascuno. Gli altri ci sono nella evidenza immediata, mentre non è evidente immediatamente il loro avere una coscienza. Dall'altro lato tutta questa premessa "serve" a Freud a mostrare che anche la *non coscienza psichica* di eventi psichici che l'inconscio investe sostituendo la centralità della coscienza di ciascuno e fornendo la possibilità di attribuire ad un altro ciò che nel comportamento psichico mio e di ciascuno non riesco a «collegare con il resto della mia vita psichica» funziona in quanto si "osservi" la lacunosità e l'assurdità sconnessa di una vita psichica che si vuole solo cosciente. Così come gli altri *ci sono* per me e attendono solo che il passaggio attraverso una illazione assegni loro una coscienza non identica alla certa, indiscutibile coscienza di ciascuno e non identica neanche alla mia, così, analogamente, l'inconscio è lì per me, come fenomeno della vita psichica che interviene a renderla coerente e comprensibile, a spese del presunto predominio e della presunta unicità della coscienza. Al dato ovvio e naturale dell'esistenza degli altri corrisponde, sempre su una base di osservazione che non autorizza alcuna trascendenza filosofica, il dato, ammissibile per via di illazione come nel caso precedente, ma senza perdere mai contatto con l'osservazione, dell'esistenza di una vita psichica inconscia, che si innesta in quella cosciente e, sovvertendone la gerarchia, la rende coerente, comprensibile e interpretabile entro l'orizzonte di ciò che altrimenti resterebbe semplicemente «assurdo», come un sogno manifesto lasciato senza interpretazione.

Così diventa leggibile il passo freudiano al di là della sua ingannevole semplicità: ossia presupponendo la naturale *datità* delle altre persone e la naturale *psicologica datità* della vita inconscia che si innesta in quella coscienza, sovvertendola rivoluzionariamente e creando alla lettera la narrazione teorica della psicoanalisi. Guai, si potrebbe dire, non troppo scherzosamente, a chi vada cercando l'alterità dell'inconscio che sovverte la falsa trasparenza della coscienza e vi si sostituisce, senza compiere l'esercizio di decodificare il non detto o il nascosto o la finta ovvietà dell'argomentare freudiano! Guai soprattutto a chi sostituisca questo esercizio freudianamente umile e la sua "sommessa" filosoficità con la pretesa deduttiva di una filosofia dell'alterità! Prima di passare alla parte del saggio che Freud dedica alla dimostrazione della legittimità di ammettere in noi l'esistenza di atti psichici che testimoniano non di una seconda o di una terza coscienza, ma di atti che «mancano del carattere della coscienza», rileggiamo il passo che abbiamo largamente evocato. Sappiamo che il punto di

passaggio fondamentale del saggio lo abbiamo toccato. Ci attende ora solo di affondare l'ipotesi insostenibile di una "coscienza doppia" o comunque molteplice, per giungere a ciò che in fondo abbiamo già raggiunto: la convinzione che «i processi psichici in quanto tali sono inconsci e paragonare la loro percezione da parte della coscienza con la percezione del mondo esterno da parte degli organi di senso»⁶. È appena il caso di notare che la datità dei processi psichici inconsci, di cui abbiamo appena parlato come analoga alla datità delle altre persone, è confermata dal fatto che essi sono percepibili da parte della coscienza come lo è la percezione sensibile del mondo esterno e delle altre persone. Lo abbiamo detto: gli altri sono dati e percepibili così come dato e percepibile è l'universo dei processi psichici «in quanto tali» inconsci. Questo è, se si vuole semplificare, tutto il contenuto concettuale de *l'Inconscio*.

Facciamo un breve passo indietro dunque, prima di arrivare al punto conclusivo in cui Freud dice assertivamente che non esiste altra scelta rispetto alla tesi, ora pienamente «legittimata» dall'innesto per via inferenziale nella mia vita psichica dell'alterità degli atti psichici che non riconosco come propri della mia coscienza, ossia dei processi psichici e della loro natura inconscia. Non è naturale attribuire retroattivamente alla persona di ciascuno di noi l'inferenza o l'illazione che esista una coscienza negli e degli altri. Ma siamo tenuti a farlo, se osserviamo l'andamento dei processi della nostra vita psichica. Vi è qui una legalità, se pur non si vuole nominare la normatività scientifica, cui non si può sfuggire. Essa si radica nella evidenza empirica di quel che osservo in me, una evidenza che trova nella "legge" legittimante l'inconscio la propria conferma. Come se appunto l'evidenza diventasse una legge che legittima l'inconscio e da cui non si può recedere – qualora l'espressione "vita psichica" debba mantenere saldo il suo senso unitario e coerente, non resecando da sé una parte di sé. Il tono con cui Freud presenta il passaggio "rivoluzionario" che conduce, sempre per via di illazione dalla coscienza negli altri, alla coscienza, a una seconda e comunque a un'altra coscienza in se stessi, anch'essa sfornita della certezza della coscienza personale di ciascuno, sembra voler attenuare la rottura con cui l'altro psichico, dapprima nella forma di un'altra coscienza, di una coscienza che è come quella di un altro, entra a sovvertire la normalità di una vita psichica "fatta" di coscienza e dalla coscienza. L'innaturalità del salto, si è già osservato, è in realtà la sua stessa potenza eversiva che innesta l'altro in ciò che la piana trasparenza della coscienza certa di se stessa non sembra poter ammettere. L'altro dell'inconscio, l'inconscio come altro entra senza voler fare troppo rumore nella vita psichica servendosi dell'aiuto offerto dall'illazione che le altre persone abbiano

⁶ Ivi, p. 54. Anche in questo caso cito per rilevare l'importanza del passo.

una coscienza, oltre che dalla osservazione di ciò che accade nella vita psichica. L'altro entra come inconscio senza far rumore in quest'ultima, per mettere insieme ciò che altrimenti vi resta, abbiamo più volte detto, incomprendibile, scoordinato, assurdo, sconnesso. L'altro dell'inconscio Freud lo presenta come qualcosa di legittimo perché ovvio, perché irrinunciabile. Così l'inconscio entra, grazie all'inferenza di una coscienza negli altri, nella nostra persona, nella persona di ciascuno di noi, mettendo in crisi la trasparenza e la certezza coscienziale che semplicemente ci dice quel che siamo come persone.

Se si applica l'inferenza che assegna la coscienza agli altri – facendone altri con una coscienza diversa dalla nostra e quindi veramente degli altri che fanno di esserlo, che non si limitano a esserlo – alla propria persona, bisogna dire: «tutti gli atti che osservo in me e che non so come collegare con il resto della mia vita psichica devono essere giudicati come se appartenessero a qualcun altro fornito di coscienza» e trovare la loro spiegazione in una vita psichica attribuita a quest'altra persona. Ciò che tuttavia è agevole, l'inserire nel contesto psichico altrui atti a essi pertinenti, incontra ostacoli e resistenza quando si tratta dell'inserimento riguardante noi stessi, che resistiamo ad attribuirci ciò che non ci riguarda quando non appare come nostro. È piuttosto sbalorditiva l'operazione di svalutazione stilistica con cui Freud sembra meravigliarsi di quella difficoltà che fa resistere la nostra persona all'inserimento in lei di atti che dobbiamo «giudicare» a tutti gli effetti come se fossero atti di altri, dal momento che disturbano la coerenza e il senso razionale della mia vita psichica: è sbalorditiva la tranquillità “teatrale” con cui Freud sembra dimenticare il senso eversivo di quel che sta facendo. Egli sta infatti procedendo, grazie alla macchinazione stilistica che muove dalla legittima, sebbene attribuibile solo per illazione, assegnazione ad altre persone di una coscienza, a far posto nella psiche volta a volta personale fino a occuparla integralmente, all'alterità di atti inconsci incompatibili con la vita psichica cosciente di ciascuno. Lo fa chiedendo di giudicarli come atti di altri, i quali incontrano difficoltà a essere riconosciuti come nostri, non solo perché, come pure ammette, qualcosa si frappone alla esatta conoscenza della nostra persona ora chiamata a ospitare il modello di un atto giudicato come nostro e accolto in ciascuno di noi come fosse l'atto di un altro, ma per niente di meno che per la difficoltà che incontra l'atto che ribadisco essere eversivo di inserimento dell'alterità inconscia nella vita della nostra psiche – il quale consente, esso solo, di conoscerla esattamente, ossia come psiche non più essenzialmente cosciente. La rivoluzione dell'inconscio sembra risolversi, nella teatralizzazione svalorizzante di Freud, nel dire: quel che non riconosco come mio, deve essere come di un altro, che vive un atto psichico il quale supera la mia resistenza all'ammissione del darsi di un

atto “altro” perché inconscio quale parte della mia vita psichica, un altro che devo giudicare posseduto da una vita psichica che, accolta nella mia, spiega ciò che di quest’ultima resta altrimenti scollegato dal contesto. Cedere a tale resistenza a fare propria l’alterità dell’inconscio modellata sull’alterità dell’altro reale mi renderebbe non padrone dell’inconscio riconosciuto come *mio altro*, ma come sua inconsapevole vittima, come un qualcuno che si chiede: Che cosa mi succede? Che cosa è questo altro che vivo e sento inconsciamente in me? E non sa risponderci se non ammette che ciò che è come di un altro e della sua vita psichica è il modello dell’altro che egli come attivo deve ammettere in sé. Tutto ciò che, esplicitato come abbiamo tentato di fare, contiene la rivoluzione psicoanalitica della psiche, Freud lo semplifica e lo “riduce” con genialità stilistica al dire: l’altro che mette ordine e fornisce senso in me è *come* la vita psichica di un’altra persona, la cui alterità diventa (non metaforicamente, ma realmente) mia. Nel dire questo il suo genio di pensatore e di scrittore non toglie, non attenua alcun elemento essenziale della rivoluzione psicoanalitica dovuta all’innesto dell’altro in me, altro inconscio perché escluso dalla continuità della vita cosciente: e ciò al punto da far apparire inutilmente sovrabbondante il dipanamento di quel che è contratto in poche frasi nel senso tutto dispiegato di una operazione dalla irresistibile forza di rottura. Come se, coerentemente con l’atteggiamento mostrato fin dall’inizio, Freud pretendesse di assegnare al suo argomentare una semplicità nel segno della quasi ovvietà del pensare quotidiano. Ora possiamo essere certi almeno di questo: che lo fa per rendere non meno ma più potente l’alterazione inconscia della psiche, sollecitando il lettore a decodificare il suo stile, comprendendo bene la complessità, anche psicologica che si nasconde nella semplicità.

3. Il saggio scivola ora verso la sua conclusione. Da quel che si è detto deve essere esclusa ogni possibilità di ipotizzare nella persona di ciascuno, a partire dalla mia persona, la presenza di una molteplicità di coscienze, così come di una inconcepibile “coscienza inconscia”. Se siamo come siamo alla ricerca e alla scoperta dell’inconscio, non possiamo scambiarlo con una seconda coscienza di cui non sappiamo nulla, dato che per principio una e una sola è la coscienza razionale che ci dice tutto di noi stessi. E d’altra parte una tale misteriosa seconda coscienza sconosciuta è ben altro dalla coscienza «che appartiene ad una persona estranea», su cui abbiamo modellato l’alterazione che l’inconscio – che agisce *come* la coscienza di un altro noi – introduce nella nostra psiche. E perché poi, se si ammette una seconda coscienza, non si dovrebbe ammettere che ne possediamo un numero interminabile tale che le rende l’una sconosciuta all’altra? Quel che abbiamo ammesso passando attraverso l’illazione della coscienza, è

qualcosa che ha la caratteristica del «processo latente» dalla proprietà e dai caratteri peregrini e incredibili, che «si pongono in contrasto con le qualità della coscienza a noi note» e non autorizzano alcuna moltiplicazione di coscienze. L'inconscio come altro dalla coscienza non ha nulla a che fare con una inconcepibile – e inutile – moltiplicazione delle coscienze. Ma allora il vero significato della illazione dalla coscienza di un'altra persona alla alterazione della nostra coscienza che esplose alla presenza dell'alterità che opera in ciascuno di noi *come se fosse* la coscienza di un altro (per cui “impariamo” l'inconscio come altro riconoscendolo *come se fosse* la coscienza di un altro in noi) deve essere modificato per quel che riguarda la nostra persona: tale illazione – come era peraltro evidente già prima di questa esplicita conclusione – «non testimonia in noi l'esistenza di una seconda coscienza, ma piuttosto l'esistenza di atti psichici che mancano del carattere della coscienza». Nulla è più lontano dal coglimento dell'inconscio della sovrapposizione di ciò che è una inconcepibile “seconda” coscienza a ciò che *non è* radicalmente una coscienza. Ogni seconda coscienza, anzi ci allontana di più dall'alterità radicale che sopprime una coscienza nel suo ruolo regio, ossia ci allontana da ciò che, essendo *altro* dalla coscienza, non le è secondo o terzo, ma è piuttosto l'esibizione della scomparsa del carattere stesso della coscienza, l'inconscio, appunto.

Abbiamo già evocato la conclusione che ora converrà ripetere integralmente, anche perché improvvisamente la filosofia di Kant si pone a disposizione della “scelta” psicoanalitica, mostrando il solo senso in cui un riferimento filosofico, pur importante, può entrare nella delineazione della non filosofica alterità dell'inconscio. Vi entra, lo si noti subito, confermando l'implicito schema epistemologico che sorregge l'intero saggio e che prevede che la «cosalità» o la materialità psichica dei processi psichici inconsci debba diventare oggetto della percezione della coscienza, così come gli organi di senso ci forniscono la percezione oggettuale del mondo. In questo modo, Freud riesce a presentare l'inconscio come un «pezzo del mondo percepibile», come un «oggetto» della percezione della coscienza, da non confondere con la percezione che la coscienza ne ha. La coscienza percipiente non può sostituirsi alla percezione del suo oggetto, il processo psichico inconscio, non identificabile con la percezione soggettiva che se ne abbia, appunto perché, se quest'ultima è appunto una percezione soggettiva della coscienza, quello è invece l'oggetto di tale percezione, la *cosa* percepita, non l'atto della percezione. Kant d'altra parte, di cui Freud vorrebbe mostrarsi l'interprete e il prosecutore, aveva fondato la sua dottrina proprio sulla “rettifica” della percezione esterna. «Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non

è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico che ne è l'oggetto»⁷ – che viene dunque salvaguardato nella sua oggettività, tanto quanto viene offerto uno spazio al condizionamento soggettivo della nostra percezione dell'oggetto. Ma Freud in certo senso rovescia il valore per la conoscenza rispettivamente del condizionamento soggettivo della percezione, e dell'oggetto, che non in Kant, ma in Freud, è il processo psichico inconscio. Mentre Kant distinguendo «il condizionamento soggettivo della nostra conoscenza» dal suo oggetto conoscibile fornisce una determinazione trascendentale-soggettiva della conoscenza stessa e ha questo di mira, Freud ricava da quella stessa distinzione l'oggettività, la cosalità, se si vuole la materialità originaria del processo psichico inconscio che non può e non deve essere sostituito dalla sua percezione da parte della coscienza.

Che questo sia l'atteggiamento di Freud è dimostrato dall'augurio finale, che non potrebbe essere meno kantiano: «che l'opera di rettifica della percezione interna presenta difficoltà minori di quella della percezione esterna, che l'oggetto interno è meno inconoscibile del mondo esterno» (*ibid.*). Così, dalla dichiarazione iniziale della parte finale del saggio («i processi psichici in quanto tali sono inconsci»; dobbiamo quindi «paragonare la loro percezione da parte della coscienza con la percezione esterna degli organi di senso»), si giunge a quello che fin dalle prime battute della nostra analisi abbiamo colto come quella sorta di “materialismo dell'inconscio” freudiano, che ne rappresenta il cuore teoretico e il fine considerato centrale per afferrare la natura dell'inconscio. Ciò che Freud fa utilizzando l'apriorismo trascendentale kantiano allo scopo di rovesciarlo e sbarazzarsene è mostrare che la psicoanalisi ci offre un oggetto interno inconscio che può rendersi sempre più conoscibile, che sfugge dunque alla strutturale inconoscibilità che connota *l'oggetto in quanto tale* in Kant e che quindi può esibire a un grado finora non prevedibile la propria oggettualità, ossia il suo non essere riconducibile alla percezione che una qualche coscienza abbia di esso. Freud utilizza a suo modo e con grande libertà nei confronti della realtà dei testi e dei concetti kantiani la strumentazione che gli appare più utile al raggiungimento dello scopo del suo saggio. L'inconscio è «legittimo», oltre che opportunamente «necessario» solo in quanto se ne esibisca quella distanza dalla coscienza e dalla percezione della coscienza che può essergli garantita dalla sua natura di oggetto psichico conoscibile, e sempre più conoscibile, o, se si preferisce, sempre meno inconoscibile. L'inconscio è l'oggetto che attende di essere conosciuto e riconosciuto, a patto che se ne accentui o non se ne sminuisca l'alterità rispetto alla coscienza della propria persona, come di ogni persona.

⁷ *Ibid.*

A tale alterità Freud dedica la parte del saggio in cui entra in gioco, come si è visto, la materiale alterità degli altri, di ogni altro rispetto a ciascuno di noi: si tratta di una alterità innestata poi nella psiche di ogni singola persona, grazie a una operazione di cui sarebbe difficile sminuire la sottile gratuità affidata ai tre passaggi della analogia, della identificazione e infine della illazione, una gratuità che Freud si concede e che l'interprete riconosce come del tutto funzionale non a una qualche impossibile deduzione concettuale dell'inconscio, ma alla assunzione e conferma della sua osservabile, necessaria e legittimabile fattualità: ossia a un procedimento nel quale è ben chiaro, anche se non esplicitato, un gesto di espulsione o anche solo di marginalizzazione della filosofia, anzi della filosoficità stessa. Il "materialismo dell'inconscio", l'oggettività che lo connota in Freud respingono l'approccio filosofico e rendono questo saggio un esercizio di eccezionale singolarità concettuale, l'espressione paradigmatica di quella peculiarità, di quella inarrivabile rivoluzionaria specificità scientifica del pensare freudiano su cui ha richiamato l'attenzione Élisabeth Roudinesco (2015, *passim*).

Nota bibliografica

- DE WARREN N. (2017), *Husserl e la promessa del tempo. La soggettività nella fenomenologia trascendentale*, ETS, Pisa.
- FREUD S. (1978), *Opere*, vol. VIII: *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti, 1915-1917*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- GREEN A. (1966), *Il lavoro del negativo*, Borla, Roma.
- ROUDINESCO E. (2015), *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, Einaudi, Torino.
- TRINCIA F. S. (2008), *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2010), *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2018), *Alterità, coscienza del tempo e soggettività in Husserl*, in "Dialegethai" (in corso di pubblicazione).

Didattica della filosofia

Scrittura filosofica a scuola: il dialogo socratico

di *Massimo Bracci**

Abstract

The present text concerns philosophical writing at school. In the first section, the author starts with the reason to introduce such an activity. Then he focuses on the procedure to guide students in writing a simple Socratic dialogue through teamwork, with tasks and discussions designed to arrive at a shared understanding. In the end, the author upholds the importance of the learner being actively involved in the learning process, and the role of the instructors as facilitator. It is hoped this study will help illustrate the significance of philosophy as creative thinking.

Keywords: dialogue, creativity, philosophical writing.

Il giovane Platone era un esaltato seguace di Socrate.
Lo seguiva sempre e gli poneva domande di continuo.

«Maestro, è più importante l'anima o il corpo?».

«Il corpo».

«Ma il corpo è controllato dall'anima».

«Va bene, allora l'anima».

Platone comprese tutta la verità.

«Ho capito maestro. Vuoi dire che la mia era una domanda stupida».

«No! È che sono in bagno! Potevi aspettare invece di entrare per chiedermelo!».

Un dialogo socratico può essere un pungolo per il pensiero, facile da realizzare nonché divertente. Queste caratteristiche lo rendono un'attività tagliata su misura per la pratica scolastica.

In generale, l'attività di scrittura si discosta dalla lezione tradizionale in cui lo studente viene istruito – o addestrato – a conoscere il pensiero di alcuni autori per ripeterlo nella maniera più precisa possibile. Già all'ori-

* Liceo classico "Leopardi" di Macerata; massimo.bracci79@gmail.com.

gine della filosofia Eraclito distingueva tra coloro che hanno appreso un mucchio di nozioni e coloro che sanno pensare.

Scrivere un dialogo socratico permette allo studente di essere protagonista della filosofia, senza ricevere passivamente i contenuti trasmessi dall'insegnante o dal manuale¹. Appreso il metodo di ragionamento e la struttura stilistica del dialogo, lo studente può applicarli al proprio vissuto e alla realtà contemporanea, fattore che incrementa l'interesse.

L'attività laboratoriale di scrittura filosofica richiede preparazione da parte dell'insegnante: questi deve aver chiara la modalità di lavoro e occuparsi in primo luogo di fornirne i parametri precisi² oltre a motivare la classe verso l'attività insolita.

Dopo aver formato dei gruppi di lavoro, gli studenti sono invitati a scegliere l'argomento del dialogo, da indagare con la domanda socratica "che cos'è?"³. Gli studenti in primo luogo devono discutere tra loro, individuando una definizione pertinente al tema. Sull'esempio socratico, occorre arrivare a una enunciazione generale, che valga come universale. L'esito può essere, ma non è obbligatorio, che ogni virtù si riconduce al sapere e all'intelligenza – e che il male deriva solo dall'ignoranza. È importante che la conclusione non sia banale o scontata, che affermi una verità originale o insolita, non corrispondente alle opinioni comuni⁴.

¹ Con questo non propongo la sostituzione della lezione in cui si trasmettano contenuti. Tale attività resta primaria e imprescindibile. Scrivere un dialogo socratico richiede un'ampia lettura dei testi platonici, specialmente di quelli ispirati al Socrate storico. Per scrivere bisogna prima aver letto in abbondanza. All'attività laboratoriale di scrittura può essere riservata un'ora settimanale per un periodo di tempo limitato: 7-10 settimane sono la durata consigliabile.

² Il vantaggio del dialogo socratico rispetto ad altre forme, per esempio la scrittura di un racconto filosofico o di aforismi, consiste nella struttura vincolante, di beneficio per gli studenti al primo anno di studio, ancora inesperti di filosofia. Ho osservato come regole precise possano stimolare piuttosto che limitare la creatività. Per questo motivo dalla scrittura del dialogo socratico escludo l'innovazione platonica dei miti, più liberi ma suscettibili di difficoltà e dispersione per gli studenti.

³ L'argomento è scelto di preferenza dagli studenti, per incontrare i loro interessi. Un'imposizione tende a rendere il lavoro poco proficuo. È utile però una lista che possa fornire spunti. Un elenco possibile che ho elaborato è il seguente: Cos'è il coraggio? Cos'è la sensibilità? Cos'è la generosità? Cos'è la gentilezza? Cos'è la furbizia? Cos'è la saggezza? Cos'è la pietà/religiosità? Cos'è il piacere? Cos'è la bellezza? Cos'è la libertà? Cos'è l'uguaglianza? Cos'è la sincerità? Cos'è la fedeltà? Cos'è l'amicizia? Cos'è la fiducia? Cos'è l'onestà? Cos'è la pace? Cos'è il successo? Cos'è la sicurezza? Cos'è l'accoglienza? Cos'è l'onestà? Cos'è il gioco? Cos'è la religione? Cos'è la felicità? Cos'è l'arte?

⁴ Non si richiede ovviamente un'originalità assoluta, ma almeno che la risposta non sia scontata. La struttura del dialogo socratico ha in effetti il pregio di guidare con naturalezza gli studenti verso una risposta innovativa, se non proprio originale.

È fondamentale che gli studenti abbiano le idee abbastanza chiare prima di iniziare a scrivere. Una storia si scrive a partire dalla conclusione: senza un filo conduttore è arduo raggiungere un esito ben compiuto. L'insegnante fa da supervisore e si accerta con attenzione che lo spunto sia articolato e originale a sufficienza. A quel punto gli studenti scelgono una scenografia per il dialogo: può essere la classica ateniese, attuale o di fantasia. L'insegnante si limita alla richiesta di un'ambientazione significativa e coerente con il tema trattato. Lo stesso è consigliabile per i personaggi. Il protagonista può essere lo stesso Socrate con gli altri filosofi conosciuti, oppure gli studenti stessi, personaggi storici o anche di fantasia: è sufficiente che il loro ruolo e la loro personalità abbiano senso nello svolgimento del dialogo⁵.

Come nelle opere di Platone, si parte da una situazione concreta. Viene presentato, preferibilmente attraverso il dialogo piuttosto che con il discorso indiretto, un problema vissuto da cui la discussione sul "che cos'è?" ha origine⁶.

L'interlocutore propone esempi. Ma Socrate⁷ può far notare che quella non è una definizione, perché l'esempio non ha carattere generale. Il personaggio capisce, pur con qualche esitazione, cosa si intende per definire, e propone una soluzione ingenua. Il dialogo prosegue con il tipico strumento dell'ironia: Socrate finge di accogliere la definizione, ma pian piano la smonta, ne mostra le contraddizioni, fornisce dei controesempi, la porta all'estremo per farla diventare ridicola. Essa viene dunque abbandonata e se ne cerca un'altra. Questa fase può essere ripetuta a volontà⁸.

Socrate invita a formulare distinzioni, a precisare i termini⁹. A quel punto Socrate investiga in funzione maieutica, per far emergere la veri-

⁵ A titolo di esempio, alcune soluzioni di lavori ben riusciti: l'avarico zio Paperone discute con il prodigo Robin Hood sul tema della generosità; un dialogo ambientato nell'*Inferno* dantesco dove Alighieri interroga Marilyn Monroe e Gandhi sul tema del successo; le protagoniste di *Big Bang Theory* che dibattono su cosa sia davvero la bellezza. Il dialogo tende a essere ben riuscito quando tra tema, personaggi e ambientazione sia evidente un accordo.

⁶ Nel trattare che cos'è l'amicizia, lo spunto può venire da uno dei personaggi che afferma di essere stato tradito da un amico – o supposto tale. A quel punto Socrate potrebbe chiedere: «Ma tu sai che cos'è davvero l'amicizia?».

⁷ O chi per lui, se si scelgono altri personaggi. Non è obbligatorio un maestro che aiuta gli altri. I diversi personaggi potrebbero concorrere ognuno a proprio modo per arrivare alla definizione. Questa precisazione vale ogni volta che nel seguito mi riferirò a Socrate.

⁸ Ognuno dei personaggi potrebbe presentare una o più definizioni, da un punto di vista o in coerenza con la sua personalità. Affrontare una pluralità di opinioni arricchisce il dialogo, e l'insegnante ha il ruolo di stimolare questa riflessione.

⁹ Sempre con domande, per esempio: chi dice così, tutti o coloro che sanno?; quel che dici vale per il corpo o per l'anima?

tà che il dialogo vuole rivelare¹⁰. Come detto, la conclusione consiste nel definire il concetto in questione, e si può sostenere che tale virtù consiste nella sapienza¹¹. Eventualmente questa affermazione si può collegare con la tesi per cui l'uomo è in essenza la propria anima, se coerente con lo svolgimento della discussione.

Il dialogo è così concluso¹²: va corretto, rivisto e infine presentato per una valutazione. Al termine del lavoro gli studenti possono cimentarsi nella lettura o ancor meglio recitazione dei dialoghi in un agone filosofico all'interno della classe o tra classi parallele. In questa prospettiva la scrittura filosofica si presta al lavoro interdisciplinare¹³.

Quali vantaggi risultano da un lavoro di questo genere? Scrivere un dialogo socratico può essere assimilato allo svolgimento di un compito di realtà. Le nuove conoscenze restano inerti se trasmesse a forza a studenti disinteressati. Divengono più feconde se agganciate al loro vissuto attraverso il soddisfacente stimolo della creatività. La scrittura filosofica lascia l'iniziativa allo studente, gli permette di esplorare la sua interiorità, di confrontarsi con una realtà complessa a cui attribuire significato. È un'attività interattiva, coinvolge l'uso degli strumenti informatici, la ricerca di notizie e informazioni, la manipolazione di materiali, la realizzazione di un prodotto.

È preferibile che l'attività di scrittura filosofica venga svolta in classe, secondo una metodologia di lavoro di gruppo¹⁴. Scrivere insieme un

¹⁰ Soprattutto in questa fase è fondamentale che gli studenti abbiano ben chiara la definizione cui mirano, altrimenti posso incontrare profonde difficoltà nel concludere un dialogo mal impostato dall'inizio.

¹¹ L'insegnante può suggerire, sulla scorta dello stile platonico, che il dialogo può restare incompiuto per invitare il lettore a fornire la risposta per la quale ormai sono stati forniti tutti gli elementi. Oppure a inserire volutamente degli errori per stimolare nel lettore uno straniamento che dia il via al pensiero autonomo. L'insegnante mette in luce queste pregevolezze stilistiche nell'analisi dei dialoghi platonici, per quanto siano emulabili con difficoltà dagli studenti e non essenziali in un esercizio iniziale di scrittura filosofica.

¹² L'ampiezza raccomandata è di 3-4 pagine dattiloscritte.

¹³ Con colleghi che insegnano filosofia in primo luogo, e anche con insegnanti di italiano o con studenti più grandi nel ruolo di giudici. Si può pensare anche a una collaborazione con le discipline audiovisive e multimediali in un liceo artistico per riprendere la recitazione e farne un video.

¹⁴ Proponendo il lavoro nel corso degli anni ho osservato che: – i singoli studenti, a eccezione forse di elementi eccezionalmente dotati, non hanno sufficienti contenuti e abilità di rielaborazione per scrivere da soli un dialogo originale o valido; – la composizione ideale è di 3 o 4 persone, in modo che ci siano abbastanza idee e proposte, senza che il gruppo sia troppo numeroso e dispersivo tanto da lasciare l'iniziativa solo ai 2 o 3 studenti più motivati o abili; – il lavoro svolto a casa resta più superficiale, incoerente, talvolta non corrispondente allo stile richiesto. La supervisione dell'insegnante è necessaria a correggere la traiettoria prima che il lavoro prenda una strada senza uscita.

dialogo crea una comunità di apprendimento dove gli studenti si supportano a vicenda, utilizzano strumenti diversi che vanno dal manuale ai testi originali, dalla rete ai programmi di videoscrittura o di presentazione multimediale. Questa attività permette allo studente di relazionarsi con gli altri, di ricercare le modalità più adeguate a trasmettere le proprie idee e a comprendere quelle altrui, e anche di autovalutare la riuscita del proprio lavoro – o, nel peggiore dei casi, i motivi di una riuscita al di sotto delle aspettative.

In questa prospettiva la lezione è personalizzata, centrata sugli studenti e non più sull'insegnante, al quale spetta un ruolo di supporto nello sviluppare gli spunti, nel correggere le ingenuità e nel valutare i processi di pensiero creativo che si attivano con spontaneità nel gruppo.

La scuola talvolta incanala lo studente ad apprendere un sapere già dato, ammazzando la creatività. Questa qualità assume invece un rilievo sempre crescente nella società futura che si prospetta.

La scuola rischia ancor più di essere un addestramento al lavoro: stare seduti cinque ore sul banco come preparazione alle otto ore di un ben pagato lavoro d'ufficio. La filosofia, invece, è l'arte della ribellione allo scontato senso comune, al banale fare e dire quello che fanno tutti. Il dialogo socratico ha la virtù di trasmettere l'attrattiva per la bellezza del vivere, del creare, del pensare.

Come insegna Platone, la filosofia può essere un gioco molto serio.

La funzione della filosofia nell'educazione e nella formazione dell'uomo

di Mariagrazia Nazzaro*

Abstract

This article is about the importance of Philosophy for individual learning and education. Philosophy provides tools to look at the world in a new way; it encourages the development of skills to promote the critical use of reason and to engage with other disciplines addressing issues related to human life. The philosopher Nussbaum shows in her work how Philosophy can be useful for humanity and what cultural contribution it provides, allowing people to discuss global issues through research work and intercultural dialogue, by engaging with one another on the basis of mutual respect and understanding.

Keywords: philosophy, education, learning, intercultural, dialogue.

1. La scuola della Riforma: nuovi scenari e prospettive

Dal 2015 il sistema scolastico è orientato verso l'educazione alla cittadinanza attiva, per garantire il diritto allo studio, le pari opportunità di successo formativo e di istruzione permanente dei cittadini (legge 13 luglio 2015, n. 107, comma 1°). In ogni realtà scolastica il PTOF, con la definizione degli indirizzi per le attività scolastiche e delle scelte di gestione e di amministrazione, presenta la pianificazione delle attività e l'offerta formativa rispettando la formulazione del PDM o piano di miglioramento.

Si legge negli *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza*, Allegato B:

* Docente di Scuola primaria, 2° C. D. di Avellino; mgrazianzz@alice.it.

In effetti, la legge 107/2015¹ e i successivi provvedimenti, riaprono una riflessione nella consapevolezza che la fiducia dei docenti va riconquistata a partire dalla possibilità di dimostrare che i concetti quali successo formativo, diritto e libertà di apprendimento, competenze sono tra loro legati in un intreccio ordinato. Si tratta di un quadro disegnato dalla ridefinizione delle finalità del sistema di istruzione (in particolare del secondo ciclo), dalla riforma dell'obbligo scolastico e dall'introduzione del diritto dovere, all'interno della più ampia cornice della personalizzazione dell'apprendimento.

Quest'ultima rappresenta, infatti, l'asse gravitazionale intorno al quale ruota tutta l'autonomia scolastica, dall'attribuzione della personalità giuridica alle scuole dal 1997 sino a oggi con la Buona Scuola, la quale realizza la propria funzione pubblica impegnandosi a promuovere la dignità e l'uguaglianza di tutti gli studenti, attraverso una progettazione curricolare il cui quadro di riferimento sono sia le *Indicazioni Nazionali* sia altre istanze di cambiamento nel processo di trasformazione della scuola stessa.

Ciò si attua attraverso varie azioni: orientare la proposta formativa delle scuole, favorire lo sviluppo del digitale e dell'adozione di pratiche didattiche innovative tra cui la didattica per competenze; implementare la sperimentazione e la libertà dei docenti nella scelta delle strategie e delle metodologie più appropriate al successo educativo: CLIL, Alternanza Scuola-Lavoro, didattica rovesciata, valutazione del comportamento sono solo alcuni degli aspetti di un passaggio che obbliga la didattica a un confronto con la complessità della organizzazione del sapere.

Le *Indicazioni Nazionali*² concernenti l'insegnamento della Filosofia nella scuola italiana impongono lo studio della disciplina secondo una prospettiva storica critica sistematica attenta all'approccio ai diversi ambiti della ricerca filosofica.

L'apprendimento della filosofia offre un contributo decisivo alla formazione del profilo dello studente al termine del secondo ciclo di istruzione, tra le cui competenze sono indicate l'autonoma capacità di giudizio e l'esercizio della personalità personale e sociale. In attuazione dell'autonomia scolastica, dalla legge 28 marzo 2003, n. 53 fino alla legge 107/2015 e ulteriori decreti ministeriali, il secondo ciclo promuove cultura, educa alla cittadinanza e all'assunzione di responsabilità, che come dimensione

¹ Riforma del sistema nazionale di istruzione e formazione e delega per il riordino delle disposizioni legislative e vigenti, art. 1, comma 7^o, lett. d (G.U. del 15 luglio 2015).

² D.M. 7 ottobre 2010, n. 211, *Indicazioni Nazionali riguardanti gli obiettivi specifici di apprendimento concernenti le attività e gli insegnamenti compresi nei piani di studio previsti per i percorsi liceali di cui all'art. 10, comma 3 del decreto del Presidente della Repubblica 15 marzo 2010, n. 89* (G.U. del 14 dicembre 2010, n. 291).

delle competenze di cittadinanza attiva è uno degli obiettivi formativi e prioritari della riforma del sistema scolastico.

Ne consegue che nella progettazione del curricolo, collegandosi alle politiche comunitarie a livello europeo (Europa2020), l'impegno è rivolto prevalentemente sui principi che sviluppano gli aspetti educativi più intimamente connessi con la dimensione della progettualità personale e con la funzione di facilitare le scelte degli studenti.

La riforma che ha interessato la scuola degli ultimi anni, secondo il parere di alcuni critici, forse non ha colto a fondo la lezione di Martha C. Nussbaum³, quando afferma che la difesa della cultura umanistica rappresenta uno strumento essenziale per i sistemi democratici. Tale difesa, infatti, secondo la filosofa fornisce alle persone gli strumenti indispensabili per comprendere la complessità del mondo attuale.

La complessa realtà connessa alla diversità culturale necessita dell'azione in ambito pedagogico-didattico di una *leadership* nella scuola preparata e autorevole, capace di promuovere un *ethos* dell'apertura e della responsabilità rispetto alle nuove prospettive della cittadinanza e della intercultura. La scuola interculturale, riferendosi alla normativa e alla prassi attuate dal nostro Paese, individua quattro principi generali⁴: l'*universalismo*, la *scuola comune*, la *centralità della persona in relazione* e l'*intercultura*.

L'*universalismo* impone l'«assunzione di criteri universalistici nel riconoscimento dei diritti del minore». Si fonda sul rispetto dei principi esposti dalla *Convenzione internazionale dei diritti dell'infanzia* (ONU, 1989) e sulla tradizione della scuola italiana, che fin dagli anni Settanta ha inteso escludere qualsiasi tipo di discriminazione e aprirsi alle varie forme di diversità. Il secondo principio generale, sulla *scuola comune*, evidenzia l'importante scelta specifica del nostro Paese: «fin da subito a inserire gli alunni di cittadinanza non italiana nella scuola comune, all'interno delle normali classi scolastiche ed evitando la costruzione di luoghi di ap-

³ «La spinta al profitto induce molti leader a pensare che la scienza e la tecnologia siano di cruciale importanza per il futuro dei loro paesi. Non c'è nulla da obiettare su una buona istruzione tecnico-scientifica, e non sarò certo io a suggerire alle nazioni di fermare la ricerca a questo riguardo. La mia preoccupazione è che altre capacità, altrettanto importanti, stiano correndo il rischio di sparire nel vortice della concorrenza: capacità essenziali per la salute di qualsiasi democrazia al suo interno e per la creazione di una cultura mondiale in grado di affrontare con competenza i più urgenti problemi del pianeta. Tali capacità sono associate agli studi umanistici e artistici: la capacità di pensare criticamente; la capacità di trascendere i localismi e di affrontare i problemi mondiali come "cittadini del mondo"; e, infine, la capacità di raffigurarsi simpateticamente la categoria dell'altro» (Nussbaum, 2011, p. 26).

⁴ Cfr. <https://archivio.pubblica.istruzione.it/2007>, *La via italiana alla scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*.

prendimento separati». Il terzo principio (*centralità della persona in relazione*) si fonda sul rispetto della persona umana, sul riconoscimento del suo carattere relazionale e della sua «unicità biografica e relazionale». Il quarto principio (*interculturalità*)⁵ si fonda sulla necessità di promuovere «il confronto, il dialogo ed anche la reciproca trasformazione», per rendere possibile la convivenza e affrontare i conflitti che ne derivano.

È essenziale il ruolo degli educatori nel preparare le generazioni future al dialogo e l'approccio interculturale non può che essere «trasversale e interdisciplinare» nella prospettiva di un'educazione alla cittadinanza capace di ridefinire i saperi facendoli uscire da visioni e pratiche didattiche chiuse, aiutandoli ad affrontare i problemi globali sulla base del mutuo rispetto e della comprensione.

Tutte le discipline di studio, insieme a nuovi linguaggi comunicativi e altri campi del sapere, possono diventare strumenti di formazione alla diversità, attraverso accostamenti non soltanto ai molteplici contenuti, ma anche a ulteriori visioni e modi di pensare.

2. L'apprendimento della filosofia nella formazione scolastica dell'uomo cittadino del mondo

La filosofia fornisce a chi la studia strumenti per guardare il mondo e la vita in modo nuovo, stimola ciascuno studente, attraverso le sue scelte, il suo gusto e la sua intelligenza a diventare capace di farsi promotore della crescita comunitaria e sociale.

Il documento recente redatto da un gruppo tecnico e scientifico di filosofia istituito dal Miur *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza* amplia la riflessione sulla promozione della cultura filosofica e sulla formazione in ingresso e in servizio dei docenti di filosofia nelle scuole. Questo documento rilancia il dibattito sul ruolo della sua funzione educativa attraverso il dialogo collaborativo tra scuola, università e ricerca, mondo del lavoro e cultura, in sinergia e cooperazione con le diverse istituzioni per raggiungere risultati condivisi.

Nel complesso scenario della contemporaneità, gli *Orientamenti*⁶ invitano a riflettere sull'importanza della filosofia per la pratica dell'uso critico

⁵ Sono due i più importanti documenti di carattere internazionale che affrontano il tema della interculturalità: il Libro Bianco sul Dialogo interculturale, lanciato a Strasburgo il 7 maggio 2008 dai ministri degli Affari Esteri del Consiglio d'Europa (47 paesi membri), intitolato *Vivere insieme in pari dignità* e, il Libro Verde *Migrazione e mobilità: le sfide e le opportunità per i sistemi di istruzione europei*, presentato a Bruxelles il 3 luglio 2008 dalla Commissione delle Comunità Europee (Unione Europea, 27 Paesi membri).

⁶ *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza*, Documento del 19 dicembre 2017 redatto dal Gruppo Tecnico-scientifico di Filosofia del Miur.

co della ragione, per realizzare il confronto tra le idee, il dialogo tra i vari ambiti del sapere per promuovere una scuola aperta, inclusiva, innovativa nella quale si affermano i valori democratici, i diritti fondamentali, la cittadinanza autonoma e responsabile.

Il progresso dell'umanità è oggetto di osservazione da parte di molti professionisti che si occupano di questioni importanti a livello mondiale. La giustizia è una di queste ma non è l'unica; ce ne sono altre altrettanto degne di essere considerate oggetto di studio e che favoriscono lo sviluppo delle società. La natura della libertà, il senso e il significato del pluralismo etnico e religioso, la natura del benessere e della felicità attualmente sono questioni importanti trattate soprattutto dai filosofi.

Le teorie filosofiche della giustizia hanno ricevuto particolare attenzione da parte di politici ed economisti. La teoria di Rawls, ad esempio, è nota ai *leader* di molti paesi occidentali e le idee di Habermas sul discorso democratico sono conosciute in Europa e hanno influenzato il dibattito pubblico.

La filosofia è utile all'umanità se si considera che risponde all'urgente esigenza formativa di razionalità e di riflessività, e se si tiene conto di chi svolge un lavoro di ricerca su temi attuali ed emergenti come, ad esempio, la Nussbaum, la quale scrive in un articolo: «Rispettare i propri concittadini significa rispettare la loro scelta di vivere alla propria maniera, secondo le proprie convinzioni. Questa idea di rispetto, che John Rawls chiamò "liberalismo politico", esige molto dalle istituzioni politiche. Prima di tutto, esige un'ampia protezione della libertà di fede e di pratica religiosa, laddove tale libertà non violi i diritti di altri» (Nussbaum, 2017, p. 15).

La filosofa ha enunciato sei criteri utili al lavoro filosofico: 1. Rigore e trasparenza; 2. Rispetto per le altre discipline; 3. Rispetto per la fede e la pratica religiosa; 4. Curiosità e rispetto per le molte tradizioni filosofiche del mondo e interesse a stabilire un dialogo filosofico interculturale; 5. Interesse per voci precedentemente escluse; 6. Interesse per la vera vita umana in tutta la sua confusione e complessità. Per Martha Nussbaum qualunque proposta educativa deve avere come obiettivo la formazione di una cittadinanza attiva, universale, che sia orientata verso il modello di sviluppo umano, legato alla democrazia e al rispetto delle libertà fondamentali.

«Io non sono cittadino di Atene o della Grecia ma del mondo» (Socrate)

La Nussbaum sostiene:

i filosofi dovrebbero oggi ricercare principi che possano essere abbracciati da tutti i cittadini, che appoggiano i valori fondamentali del rispetto e che sono desiderosi di rispettare le visioni oneste degli altri. [...] Come si può verosimilmente trovare un terreno d'incontro? La risposta esiste già nella *Dichiarazio-*

ne universale dei diritti dell'uomo e in altri documenti costituenti del movimento internazionale dei diritti umani: e, precisamente, nelle idee etiche della dignità umana, dell'eguaglianza e dei diritti e – io aggiungo – delle capacità umane (Nussbaum, 2017, p. 15).

Per quanto concerne il concetto di eguaglianza e il suo significato, molti studiosi della moralità e della politica hanno cercato di dare risposte e i loro contributi hanno influenzato negli ultimi venti anni il dibattito intorno alla natura e al valore di eguaglianza.

Tra questi il filosofo Amartya Sen, vincitore del premio Nobel per l'Economia, in un suo saggio si sofferma su tre particolari tipi di eguaglianza: utilitaristica, eguaglianza dell'utilità totale e eguaglianza rawlsiana (*Scelta, benessere, equità*). Il famoso economista, nel suo libro *La diseguaglianza. Un riesame critico*, ritiene che il grado di eguaglianza di una determinata società storica dipenda dal suo grado di idoneità a garantire a tutte le persone le *capabilities* – le capacità di fare e di essere –, cioè la possibilità di acquisire funzionamenti rilevanti finalizzati allo star bene. Come Sen, anche M. Nussbaum parla di un approccio delle capacità personali non legato ad alcuna cultura particolare e che salvaguarda il valore della diversità, che è universalistico alla pari di altri valori (ad esempio la tolleranza religiosa o la libertà di associazione). «Le idee etiche dell'eguaglianza, della dignità umana e dei diritti umani» – afferma la filosofa – «come hanno scoperto gli estensori della *Dichiarazione universale*, possono unire persone altrimenti diverse sul piano della religione e della visione del mondo. Alcuni interpreteranno l'idea di dignità umana in relazione a una dottrina religiosa, altri no; ma l'idea etica in sé può essere accolta da tutti, e le religioni devono essere concordi nell'accettare i vincoli di questa idea politica della pari dignità umana. Come scrisse il pensatore cattolico Jacques Maritain, uno dei promotori della *Dichiarazione universale*: «Non includere le proprie idee religiose in una dottrina politica che coinvolga altre persone che non condividono la tua religione, non è scetticismo o frivolezza, è rispetto di questa idea politica della pari dignità umana» (Nussbaum, 2017, p. 16).

Secondo la Nussbaum, tra i sei criteri utili al lavoro filosofico, quello che dà un contributo per affrontare i problemi globali sulla base del mutuo rispetto e della comprensione è il seguente: *Curiosità e rispetto per le molte tradizioni filosofiche del mondo e interesse a stabilire un dialogo filosofico interculturale*. A tal proposito l'autrice scrive: «E i filosofi dovrebbero cercare opportunità di dialogo e apprendimento».

Il dialogo interculturale, quale processo di scambio di vedute fra persone e gruppi di origini e tradizioni etniche, culturali, religiose e linguistiche diverse, in uno spirito di comprensione e di rispetto reciproci contribuisce all'integrazione politica, sociale, culturale ed economica, nonché

alla coesione di società culturalmente diverse. Esso favorisce l'uguaglianza, la dignità umana e la sensazione di condividere obiettivi comuni.

Il compito della scuola è di mettere a disposizione dei giovani gli strumenti per sviluppare una progettualità comune, che consiste in una condivisione dei significati, dalla quale parte la possibilità per ciascuno di partecipare alla soluzione di uno stesso problema. È questo il senso di una cittadinanza attiva, che, trovandosi in una realtà sempre più indipendente, riguarda l'esperienza della pluralità. Le istituzioni scolastiche devono assicurare a tutti i livelli una formazione generalizzata e approfondita delle tecniche e delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione che costituiscono sempre più elemento di qualità.

Con la creazione di ambienti di dialogo e di apprendimento aperti a ognuno, le città e comunità impongono la strettissima alleanza scuola-territorio così facendo i luoghi comuni diverranno luoghi di tutti. Ciò può essere realizzato attraverso la conoscenza delle buone pratiche e la costruzione di "reti di scuole", coinvolgendo associazioni e comunità di migranti, con la partecipazione delle famiglie e di mediatori culturali. Il dialogo interculturale è volto a far capire meglio le diverse abitudini e visioni del mondo, a rafforzare lo spirito di cooperazione, a far comprendere a ogni individuo sé stesso in seno alla diversità, vivendola come reale occasione di arricchimento. E qui ritorna il concetto di Bauman (2004): *Riconoscere l'unità umana attraverso le diversità culturali, le diversità individuali e culturali attraverso l'unità umana*. In questo senso i valori comuni della democrazia, dei diritti umani e delle libertà fondamentali, del pluralismo, della tolleranza, della non discriminazione e del rispetto reciproco, sono le pietre angolari di una cultura che valorizzi la diversità.

Una educazione alla cittadinanza deve essere posta in un orizzonte più ampio d'azione, per cui non solo accostata all'educazione alla democrazia, ma pure all'educazione alla legalità, alla pace, allo sviluppo.

Ne consegue l'importanza dello studio della filosofia nella formazione educativa e culturale che trova spiegazione nella complessità e nella imprevedibilità della vita contemporanea, le quali richiedono pensiero critico, capacità di guardare l'insieme e di trovare soluzioni adattandosi alle circostanze.

A tal proposito è sufficiente ricordare ciò che la Nussbaum dice:

la filosofia può mettersi al servizio dell'umanità. E dovrebbe farlo davvero. Il mondo ha bisogno delle idee che la buona filosofia etica e politica contiene; e noi che conduciamo una vita privilegiata nelle accademie saremmo egoisti a non cercare strenuamente di portare tali idee nel mondo dove si prendono le decisioni politiche e sociali. Ma la filosofia ha anche bisogno di criticare sé stessa, e in un certo senso di cambiare sé stessa, se vuole servire bene il mondo, ed è una gran

fortuna che oggi vi siano così tanti giovani fortemente desiderosi di accogliere la sfida (Nussbaum, 2017, p. 18).

Nota bibliografica

BAUMAN Z. (2004), *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari.

NUSSBAUM M. C. (2011), *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna.

EAD. (2013), *Creare capacità*, il Mulino, Bologna.

EAD. (2017), *La filosofia al servizio dell'umanità*, in "Vita e pensiero", 3, pp. 8-18.

SEN A. K. (2006), *Scelta, benessere, equità*, il Mulino, Bologna.

ID. (2010), *La diseguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna.

Spazio recensioni

Recensioni

E. Piergiacomi, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Sapienza Università Editrice, Roma 2017, 431 pp., € 25,00.

«Tu, infine, Epicuro, rendi dio inerme; gli hai sottratto tutti i dardi, qualsiasi potere e, perché non fosse temibile per nessuno, lo hai spedito fuori dal mondo. [...] Eppure tu vuoi dare l'impressione di onorare costui non altrimenti che un genitore, con animo grato, come io suppongo, oppure, se non vuoi sembrare grato, poiché non hai nessun suo beneficio, bensì a formare il tuo agglomerato sono stati gli atomi e queste tue particelle piccolissime in modo del tutto fortuito e causale, perché lo veneri?» (Sen. *De benef.* IV 19 = fr. 364 Us., trad. Ramelli). Le obiezioni che Seneca lancia a Epicuro in queste frasi sono *grosso modo* quelle che accompagnarono la riflessione teologica epicurea (e atomistica in generale) lungo tutta l'età antica e che, molto spesso, portarono anche all'accusa di vero e proprio ateismo, determinandone financo l'esclusione dal novero delle teologie propriamente intese. A partire dalla validità – storicamente negata – del concetto stesso di “teologia atomista”, dunque, il libro di E. Piergiacomi si ripropone di esaminare a fondo i principi e lo statuto filosofico della riflessione degli antichi atomisti sulla divinità, da Democrito agli Epicurei di età imperiale, con due obiettivi: da una parte, dimostrare il loro pieno diritto a essere considerate autentiche teologie, e cioè “discorsi sulla divinità” legati in maniera organica a un'epistemologia, un'ontologia e un'"antropologia" ben specifiche (e, forse, irrimediabilmente differenti da quelle dei loro detrattori). Dall'altra, mostrare l'impatto etico che tali teorie vantaronο all'interno delle relative dottrine, fuggendo così una volta per tutte quei dubbi e quelle accuse che ne decretarono l'esclusione dal

novero delle teologie antiche. Nelle linee che seguono si tenterà di dare una breve presentazione del libro, soffermandosi su alcuni snodi concettuali che sono sembrati particolarmente fecondi, oltre che originali e convincenti.

Il volume, che è la rielaborazione della dissertazione di Dottorato dell'autore, tenutasi nel 2016 presso l'Università di Trento in cotutela con la Sapienza Università di Roma, consta di cinque capitoli, a cui si aggiungono un'appendice contenente le testimonianze dossografiche sugli Epicurei, una fornitissima bibliografia e tre indici: dei passi, degli autori antichi e di quelli moderni. I primi quattro capitoli sono dedicati rispettivamente a Democrito, a Epicuro, agli allievi di Epicuro fino al II sec. a.C. e agli Epicurei fino all'età imperiale, e offrono un tentativo assai ben riuscito di dimostrare che – e come – gli antichi atomisti credero effettivamente nell'esistenza della divinità e costruirono attorno a essa delle autentiche teologie. Un concetto centrale nelle analisi svolte da Piergiacomi, e che costituisce forse uno degli spunti più originali del suo lavoro, è quello del dio «*ipoumano*»; tramite questo neologismo, l'autore descrive un carattere comune a tutte le antiche teologie atomiste, che consiste nel considerare la divinità come un essere superiore all'umano proprio nell'aver qualcosa *di meno* rispetto a esso, e non *di più*, come accade nella maggior parte delle concezioni del divino a noi note (pp. 112-5). Il dio, insomma, che non è onnipotente, non è in grado di occuparsi della generazione e dell'amministrazione del cosmo e non può nemmeno intervenire in maniera decisiva negli affari umani. Mentre, però, Democrito ammette un certo influsso attivo della divinità almeno nei confronti di coloro che sono a essa affini, ovvero i saggi (cfr. infatti pp. 29-31), è nella riflessione di Epicuro che emerge, in tutti i suoi caratteri più peculiari, l'«*ipoumanità*» divina; l'autore argomenta che l'estraneità totale del dio rispetto a ogni tipo di attività e passione, che sarebbe stata affermata in maniera perentoria da Epicuro, fosse strettamente dipendente dalla più ampia considerazione dell'azione umana (πράξις), la quale risulta essere sempre motivata da una qualche debolezza (ἀσθένεια) o mancanza (pp. 70-90). Il dio, quindi, che noi concepiamo necessariamente come eterno e beato (pp. 60-70), dovrà anche essere totalmente estraneo a ogni causa di corruzione e turbamento, e quindi non parteciperà in alcun modo dell'azione e dei motivi che la spingono. Di conseguenza, la natura meno complessa e meno articolata del dio risulta, «paradossalmente», superiore rispetto a quella ben più complessa dell'essere umano, dal momento che non può essere soggetta, per sua natura, a nulla di ciò che in quest'ultimo può generare paure, turbamenti e dolori.

La storia della teologia epicurea non si fermò col suo fondatore, ma proseguì *grosso modo* secondo una serie di «variazioni ortodosse» (pp.

117-22), specialmente a partire da Ermarco, secondo scolarca del Giardino (capp. 3 e 4). Con «variazioni ortodosse» l'autore intende (sulla base di *Ep. Men.* 123) una modifica parziale della posizione di Epicuro, che però non ne metta in dubbio i punti fondamentali, quelli cioè su cui si fonda il resto della ricerca (in tal caso si tratterebbe di "eterodossia"); nel caso della teologia, questi punti sono rintracciabili nell'immortalità e nella beatitudine del dio (assieme alla sua totale indifferenza per le cose umane), ovvero quelle proprietà che sono conosciute tramite la comune cognizione (κοινή νόησις); fintantoché si manterranno intatti questi punti, sarà possibile "variare" il dettato epicureo e integrarlo con ulteriori specificazioni, e allo stesso tempo rimanere a tutti gli effetti degli "ortodossi": per esempio, sarà possibile dire che la divinità respira, o che conversa coi suoi pari (Ermarco) o che addirittura risulti per certi aspetti «virtuosa» (Filodemo); in sostanza, è possibile negare l'assoluta inattività del dio rimanendo nell'ortodossia. Si tratta di un chiarimento metodologico non certo banale, che affronta uno dei temi più dibattuti negli studi epicurei degli ultimi decenni; per mezzo di esso, l'autore ha potuto ridimensionare l'"eterodossia" di alcune figure molto spesso ritenute tali (come Leonteo, Nicasirate o Antifane) e leggere con una certa continuità le considerazioni teologiche dei vari pensatori Epicurei. Il problema delle ricadute etiche del pensiero teologico atomista viene infine affrontato nel quinto capitolo; basandosi su una divinità generalmente intesa come «entità non invasiva» (p. 240), gli atomisti furono effettivamente in grado di rielaborare e trasformare pratiche (come per esempio la preghiera) e farle proprie, adattandole alle proprie teologie. Un ruolo di primo piano rivestì sicuramente l'elaborazione di «modelli di imitazione di dio» (pp. 294-303), differenti tra Democrito ed Epicuro, e forse anche tra questi e i suoi seguaci, che contribuirono a modellare il criterio di condotta dei vari pensatori.

Va detto, in conclusione, che il volume si districa in maniera egregia nelle problematiche di cui di volta in volta si occupa; pur formulando a volte proposte esegetiche che oltrepassano la lettera delle non numerosissime fonti in nostro possesso (cfr. infatti l'*Introduzione*, pp. 4-5), su cui si potrebbe talvolta dissentire, l'autore argomenta e spiega dettagliatamente ogni sua affermazione "forte", distinguendo spesso i gradi di plausibilità del proprio discorso e confrontandosi in maniera costante e serrata, sia con le fonti primarie a sua disposizione, che con l'ampia letteratura secondaria esistente; di entrambe egli dimostra un'ottima padronanza. In sostanza, si tratta di un libro assai ben strutturato e organizzato, che assolve pienamente gli obiettivi prefissati; per la completezza e la profondità delle argomentazioni, oltre che per i non pochi spunti di originalità, esso costituirà sicuramente uno strumento necessario per gli studi dell'antico atomismo, e non solo.

Federico Giulio Corsi

J. Offray de La Mettrie, *L'arte di godere*, a cura di F. Venturi, testo francese a fronte, La vita felice, Milano 2017, 128 pp., € 9,50.

L'editore La vita felice propone nella collana "Il piacere di leggere" *L'art de jouir* del medico e filosofo bretone Julien Offray de La Mettrie, nato a Saint-Malo il 25 dicembre 1709 e morto a Postdam l'11 novembre 1751, a casa dell'ambasciatore francese Milord Tirconnel, che aveva organizzato un banchetto per ringraziarlo di averlo guarito, per gli eccessi alimentari e forse per la cura impropria che egli stesso si prescrisse con un salasso. La Mettrie si era rifugiato a Berlino, alla corte di Federico II il Grande di Prussia, dove divenne amico di Voltaire, per sfuggire al carcere sanzionatogli dopo la pubblicazione del suo scritto più celebre – *L'homme plus que machine*, pubblicato anonimo nel 1748. Aveva già pubblicato l'*Histoire naturelle de l'âme* (1745), in cui sosteneva la materialità corporea dell'anima e già a motivo di questi primi scritti fu censurato e condannato come pensatore ateo e materialista.

L'art de jouir fu pubblicata nel 1753 ad Amsterdam, con la menzione a *Cythère*. Il biografo di La Mettrie Pierre Lemée ne retrodata la pubblicazione al 1751 a Berlino (cfr. P. Lemée, *Julien Offray de La Mettrie, sa vie, son œuvre*, Éditions Mortainais, Mortain 1954). Questo piccolo capolavoro del libertinismo erotico settecentesco, edito tre anni dopo *Les bijoux indiscrets* di Denis Diderot, ma privo della carica eversiva e del successo dell'opuscolo di Diderot, riprende il tema del piacere erotico già trattato in *La volupté* (1745). Una traduzione italiana era già apparsa a cura di Stelio Mazziotti di Celso (traduzione rivista da Domenico Corradini Broussard, ETS, Pisa 1996). La nuova traduzione, impreziosita dal testo francese a fronte e da un utile apparato di note, fa rivivere lo spirito del curatore, il grande storico Franco Venturi, studioso tra i maggiori dell'Illuminismo francese e indimenticato autore dell'imponente *Settecento riformatore* (cinque volumi in sette tomi, pubblicati tra il 1969 e il 1990). Questa edizione si basa sul testo curato da Francine Markovits e inserito nelle *Oeuvres philosophiques, de mr. de la Mettrie*, Tome II, Fayard, Paris 1987, pp. 299-334, edite nel *Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue française sous la direction de Michel Serres*. La Mettrie – è noto – fu uno di quei medici che affrontarono il problema cartesiano del dualismo tra *res extensa* e *res cogitans* in chiave rigorosamente meccanicistica, connettendo organicamente l'anima al corpo e le funzioni morali a quelle fisiche. Anche per questo motivo, è considerato uno dei fondatori delle neuroscienze, con Diderot, Claude-Adrien Helvétius, Paul Henri Thiry d'Holbach e Jean-Paul Marat.

In questo scritto, che ricerca una sua raffinatezza letteraria, pur non sempre efficace, non mancano gli echi di una visione materialistica ed

edonistica che fa leva sulla corporeità e sulla naturalità del *jour*, termine tradotto correttamente con “godere”, lontano dal più spirituale e immateriale *bonheur*, al quale lo stesso autore aveva dedicato tre anni prima un discorso: *Anti-Sénéque ou Discours sur le Bonheur* (1748). Ne offro una selezione, a dimostrazione dell’orientamento filosofico dell’autore. Dopo aver chiesto alla «fredda Filosofia» di tacere (p. 11), La Mettrie si rivolge agli «spiriti mobili e delicati, che circolate liberamente nelle mie vene», gli spiriti animali, «figli viziati della Natura e dell’Amore» (p. 15), ed espressamente a Epicuro, il mentore dell’opuscolo (presente anche con riferimenti diretti alle *Epistole* e al *De rerum natura* di Lucrezio), che ha aperto «il santuario della Natura, rischiarato dall’amore» (pp. 15-6). Ma anche, indirettamente, al Platone del *Simposio*, con l’asserzione sulla povertà di Amore. La naturalità dell’amore viene vista in contrasto con «il rapporto con gli uomini», «fatale per la [vostra] felicità» (p. 27). Il libro ha nella grandezza naturale dell’amore il suo *Leitmotiv*: «questa importante azione della Natura, con la quale tutto cresce, si moltiplica e si rinnova senza tregua, e per la quale tutte le altre azioni non sembrano essere che delle distrazioni» (p. 77). La centralità e l’eternità dell’amore viene rimarcata con due chiare affermazioni materialistiche: «l’uomo è stato fatto per esser felice in tutti gli stati della vita»; l’«impero [dell’amore] finisce solo con l’Universo» (p. 53).

Non mancano inoltre i riferimenti alla tradizione filosofica francese, sempre trascelti in chiave materialistica. È il caso di una riflessione di Michel de Montaigne sul valore fisico dei contatti umani: «un *contatto*, e fortuito, e con una spalla, arriva a riscaldare ed eccitare un animo raffreddato e snervato dall’età, e il primo fra tutti i mortali per severità di costumi!» (cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, vol. II, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1982, p. 1982). O quello della citazione della *Venus physique* (1745) di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, che affronta il tema della generazione umana sostenendo alcuni concetti “evolutivi”, come l’ereditarietà dei caratteri parentali e la mutazione casuale: «si sa già che *Venere* può essere *fisica*, senza perdere nulla delle sue grazie» (p. 71). O ancora dell’eco del dibattito sulla natura del piacere in rapporto al dolore – «il dolore è un secolo e il piacere un momento» (p. 97) – anch’esso affrontato da Maupertuis nell’*Essai de Philosophie morale* (1749) e ripreso da Pietro Verri nel *Discorso sull’indole del piacere e del dolore* (1772); una discussione che avrà gran peso nelle riflessioni che Giacomo Leopardi consegna allo *Zibaldone*.

Al centro, insieme all’amore, si trova la Natura che «ti ha trattato da madre, e l’uomo da matrigna» (p. 103). Il godimento è soltanto sensibile e naturale («il voluttuoso ama la vita, perché ha un corpo sano, lo spirito libero e senza pregiudizi. Amante della Natura, ne adora le bellezze perché ne riconosce il valore», pp. 104-5), nel più squisito spirito epicureo:

«al di sopra dell'ambizione, ha soltanto quella di essere felice; al di là dei tuoni, da Filosofo epicureo, non teme più il fulmine della morte» (p. 105). L'esaltazione del godimento cancella anche le barriere della normatività sessuale, con l'esaltazione, nelle ultime pagine di un piacere "saffico" e di una dimensione femminile dell'amore: «tutto è donna in ciò che si ama: l'impero dell'amore non conosce altri confini se non quelli del piacere!» (pp. 112-3).

Il tessuto dello scritto è adornato dalla cultura classica e classicheggiante, e da estesi richiami mitologici, talmente diffusi da presumere una facile comprensione per il pubblico colto dell'epoca e da richiedere un consistente apparato di note per quello attuale. Riporto le opere classiche che offrono a La Mettrie spunti letterari e mitologici: *Egloghe*, *Georgiche* ed *Eneide* di Virgilio, *Fasti* di Ovidio, *Elegie* di Tibullo, *Carmina* di Catullo, *Satyricon* di Petronio Arbitro, *De Ismeniae et Ismenes amoribus libri XI* dello scrittore bizantino Eustatio Macrembolite. Spesso gli echi rinviano a opere moderne, come nel caso dello scritto erotico bizantino appena ricordato, che diviene *Les Amours d'Ismène et d'Isménias* di Godard de Beauchmanps. E anche a opere teatrali in musica, come la pastorale eroica *Issé* di André-Cardinal Destouches, *Arista e Temira* di Carlo de Salvioli, *Gli amori di Dafni e Cloè*, attribuito allo scrittore greco Longo Sofista, che ispirerà tanti scrittori e musicisti moderni, da un'opera incompiuta di Jean-Jacques Rousseau a un balletto di Maurice Ravel. Non mancano le riprese musicali moderne di personaggi biblici come Iefte, che La Mettrie poteva conoscere tramite un *Oratorio* di Giacomo Carissimi, la *tragédie lyrique Jephthè* dell'abate Simon-Joseph Pellegrin o il dramma corale *Jephtha* di Georg Friedrich Händel. Come non possono mancare opere letterarie moderne, dal romanzo cavalleresco del ciclo bretone *Amadis de Gaule* di Nicolas Herberay des Essarts, alle tragedie di Voltaire, in specie *Méropé* e *Zaïre*, alle *Faibles* di Jean de la Fontaine, ai romanzi del libertino Claude-Prospér Jolyot de Crébillon *fils* e a Suzon, personaggio femminile di uno dei più celebri romanzi pornografici del Settecento, l'*Histoire de dom Bougre, portier des chartreux, écrite par lui-meme* di Jean-Charles Gervaise de Latouche.

L'art de jouir fa gustare tutto un mondo filosofico e letterario insieme materialistico e impegnato di amore per la cultura classica.

Gaspere Polizzi

G. La Rocca, *Soggettività e veridizione nell'ultimo Foucault*, Sapienza Università Editrice, Roma 2018, 194 pp., € 15,00.

Il lavoro di Giorgio La Rocca che sto per commentare costituisce un valido contributo nel campo degli studi foucaultiani, ora disponibile per

ricercatori e pubblico interessato, grazie all'edizione del servizio di pubblicazioni della Sapienza Università di Roma.

Lo studio dell'opera di Foucault, e in particolare dell'ultimo periodo della vita di questo grande pensatore, ci ha dato negli ultimi anni contributi chiave nei campi della filosofia e delle scienze sociali. Nessuno dovrebbe stupirsi di questo, poiché, in tutta onestà, Foucault è ancora considerato il grande pensatore del potere e, come dice Giorgio La Rocca nel suo libro, «ciascuna relazione di potere poggia su una verità. La dimensione circolare, dinamica e produttiva del potere, messa in evidenza da Foucault, richiede sempre e comunque un assenso ad una dimensione di verità. Nessuna egemonia è possibile senza una qualche forma di aleurgia» (p. 1).

In questo contesto di piena e ardente attualità, dobbiamo situare e comprendere l'approccio di Giorgio La Rocca a un argomento così suggestivo e complesso, come la relazione tra soggettività e verità. In tal senso, l'attenzione va alla sua analisi delle radici delle idee di Foucault, anche se, a mio parere, l'aspetto maggiormente rilevante è il suo studio della proiezione etica e politica delle indagini di Foucault sulla costruzione della soggettività e le sue connessioni con l'uso della verità, nella sua doppia dimensione soggettiva e sociale.

Foucault è riuscito infatti a costruire, come Giorgio La Rocca dimostra perfettamente nel suo lavoro, una filosofia politica che mantiene un rapporto vitale con l'etica, nel suo aspetto di impegno dell'individuo verso se stesso e anche nella dimensione della possibile azione per raggiungere l'obiettivo di una trasformazione della realtà sociale che abitiamo. D'altra parte, è proprio questo l'orientamento con cui Giorgio La Rocca ci mostra come Foucault sia riuscito a porre come sfida personale la costruzione di un'estetica dell'esistenza. Aver svelato i dettagli di tale costruzione è, dal mio punto di vista, uno dei più grandi successi di questo lavoro.

Un punto centrale del libro è infatti quello di aver illustrato l'elaborazione del discorso politico, in generale, ma anche di aver realizzato in parallelo una chiara esposizione del modo in cui Michel Foucault ha compiuto un'opera genealogica così difficile. Così l'autore si avvicina alla conoscenza della genealogia del potere contemporaneo e ci incoraggia ad approfondire il suo complesso studio, ricollocando al suo posto il ruolo che la conoscenza filosofica è destinata a svolgere in questo tipo di ricerca.

In questo modo, il libro di Giorgio La Rocca riesce a dare valore all'obiettivo filosofico dell'ultimo Foucault di difendere con la propria ricerca il valore della verità e di rafforzare la libertà della persona di diventare chi vuole essere. Senza dimenticare che, per questo, è necessario sospendere anzitutto il valore imperativo delle opinioni che la società ha voluto imporre rispetto all'ideale di persona.

Alla luce di queste considerazioni, i temi sviluppati assumono un'importanza particolare. L'aver evidenziato la correlazione dell'età con la saggezza, pur essendo un tema classico, diventa un contributo originale per la sua connessione con la lettura che Foucault fa del cinismo. Allo stesso modo, diventano punti fondamentali del libro la connessione della dimensione del linguaggio e della *parrhesia* con la formazione del carattere, sottolineandone così il valore performativo e di azione nella formazione della personalità. A tal proposito, non si può non sottolineare come per entrare nel vivo dello studio del rapporto tra auto-costruzione e costruzione del vero sia stato necessario esplorare almeno la connessione delle idee di Foucault con il concetto di "saggezza tragica" di Nietzsche. Con il riferimento alle radici nietzscheane del pensiero di Foucault, Giorgio La Rocca ha potuto così offrirci un'adeguata spiegazione del legame tra vita e pensiero, che il pensatore francese ci ha mostrato nel suo ultimo periodo di vita, in particolare attraverso lo studio del cinismo antico, considerato come modello ed esempio di resistenza etica.

Infine, nell'ultimo capitolo, il nono, il libro propone non solo le idee dell'ultimo Foucault, ma presenta anche una proiezione pratica che queste idee possono avere. Quando il discorso sulla verità si unisce alla ricerca di una forma autentica di esistenza, vediamo come la filosofia può cambiare la vita di ognuno di noi. La filosofia cessa di essere una costruzione teorica, andando a occupare il vero centro della vita di coloro che prendono sul serio il compito di rendere la loro vita un'opera d'arte.

Giorgio La Rocca lo spiega chiaramente parlando della concezione che Foucault ha sviluppato sulla *parrhesia*. In tal senso, va detto che giustamente «la *parrhesia* è usata da Michel Foucault come un esempio di una delle possibili *tecniche di sé*, capace di costituire un soggetto veridico che si conforma alla verità pronunciata, ai suoi significati e ai suoi effetti. Come tale, la *parrhesia* è un'azione. Nella fattispecie si tratta di un atto linguistico che opera prima di tutto sul soggetto che parla, poi anche sul soggetto che ascolta il dir-vero» (p. 149). È importante sottolineare che queste tecniche, lungi dall'essere una sorta di "fossile" del passato, possono avere anche oggi un effetto liberatorio per l'essere umano.

Le proiezioni etiche e politiche di questa lettura del pensiero dell'ultimo Foucault si riflettono molto bene nello studio che Giorgio La Rocca fa del rapporto con la ricerca di una soggettività libera in un mondo che non lo è mai. Come lui stesso ci dice, la tesi fondamentale che ha voluto difendere in questo lavoro «è che la dimensione formativa presente nell'ultimo Foucault riconduce al tema del carattere che costituirebbe l'elemento fondativo del soggetto» (p. 158).

Domingo Fernández Agis

M. Tedeschini, *Il conflitto estetico. Teoria del disgusto*, Lithos, Roma 2018, pp. 149, € 15,00.

A partire già dal titolo – *Il conflitto estetico. Teoria del disgusto* – l'ultimo lavoro di Marco Tedeschini presenta il suo cuore teorico. È in effetti nell'ambito dell'estetica che l'Autore colloca la propria «teoria del disgusto» – esposta principalmente nel terzo e ultimo capitolo dell'opera – la quale è sorretta dalla tesi di fondo per cui «i rapporti umani» sono attraversati da una «conflittualità insopprimibile» (p. 9). Il sentimento del disgusto viene così a configurarsi per Tedeschini come espressione di tale «strutturale inimicizia» e, perciò, parimenti come un «potente strumento d'indagine» nei confronti di questa (*ibid.*).

Un'indagine sul disgusto, dunque, è come si potrebbe definire il libro di Tedeschini, il cui merito è innanzitutto quello di presentare al lettore italiano un quadro esaustivo dello stato dell'arte concernente il tema in oggetto, offrendo approfondimenti di carattere storico e di natura teorica di grande interesse. Il libro è strutturato nella maniera seguente: nel primo capitolo – in cui si fa ricorso principalmente a Freud – l'Autore definisce il disgusto e mette a tema il problema del rapporto tra la natura e la cultura di questo; nel secondo capitolo sono presentate in maniera critica le più influenti posizioni di alcuni scienziati americani (Rozin e Fallon, Angyal, Kelly) sulla natura del disgusto; nel terzo capitolo, da un lato sono trattate le teorie di fenomenologi come Kolnai, Sartre, Schmitz e del filosofo della mente McGinn nell'ottica di far emergere alcuni nodi teorici rilevanti, dall'altro – con un ricorso a Schlegel – Tedeschini colloca definitivamente nell'ambito dell'estetica la propria posizione, per poi farla emergere con ulteriore nettezza in chiusura del testo.

Con il suo lavoro, dunque, Tedeschini prende anche una posizione filosoficamente impegnata sulla questione del disgusto. In effetti, è nella natura stessa del tema – specialmente per come esso viene presentato – di richiedere che ci si schieri: espressione di un «conflitto», di un'«inimicizia» e, quindi, di un'irriducibile «differenza» tra parti, il fatto del disgusto implica necessariamente che il soggetto si collochi in una posizione. Anzi, il disgusto deriva proprio dal darsi nel mondo della differenza, una differenza insopprimibile che produce un «disordine» la cui «evidenza» – «dolorosa o inconfessabile» – è all'origine di questo «sentimento intollerabile» (p. 12).

Ma questa «intollerabilità» nulla ha a che vedere con il diritto o con la morale: da ciò deriva il «senso estetico» dell'avversione propria del disgusto, secondo Tedeschini. I conflitti «estetici» all'origine del disgusto, infatti, «prescindono da qualsiasi ingiustizia o sgarbo», «non hanno nulla di morale» (*ibid.*). Questo «sentimento intollerabile», dunque, non sanziona

ciò che non deve essere tale a livello universale, bensì – *sic et simpliciter* – ciò che non è: il “diverso” – appunto – ovvero «ciò che non si è» (p. 17).

Il disgusto indagato e restituito da Tedeschini è dunque l'indice di un «limite» svincolato dalla prassi, il quale – paradossalmente – includendo se stesso nell'ambito dell'estetica, amplia i confini di quest'ultima; il che – come chiarisce l'Autore – «almeno dal punto di vista della storia dell'estetica, non va da sé» (p. 13). Si tratta del «limite del gusto» (*ibid.*), gusto che è «intimamente» legato al sé; si tratta dunque del limite di una «soggettività» che l'analisi di Tedeschini rivela essere connessa in maniera «inscindibile» al sentimento del disgusto (p. 131).

Il disgusto è dunque l'indice del limite tra sé e “diverso” da sé, “altro” rispetto a cui il soggetto si ribella con un'avversione profondamente radicata, allorché quest'alterità – «tanto meno rischiosa, tanto più insopportabile» (p. 136) – esibisce la propria presenza «invadente» (p. 121) nel modo di una «prossimità» (pp. 131 ss.) che è vissuta dal soggetto (a torto) come minacciosa, in quanto sembra costringerlo all'«esposizione» della propria «intimità», fino a fargli provare addirittura uno sconcertante senso di «nudità» (p. 135). Perciò, secondo Tedeschini, il disgusto ingenera scontri di cui «il conflitto di opinioni e il conflitto tra gli esseri è solo una conseguenza» (p. 136). Il contrasto originario in atto nel soggetto rispetto all'oggetto disgustoso è in effetti di carattere «conservativo» e reagisce al sentimento del «rischio di perversione» del proprio sé (p. 137) causato dal tentativo imputato all'oggetto di voler «abbattere ogni differenza» tra soggetto e oggetto (p. 120).

Dunque lo scontro è tra “essere” e “non essere”, tra l'essere e il non essere del soggetto e non tra “essere” e “dover essere”: non si tratta di un conflitto morale – lo abbiamo detto –, si tratta di un conflitto estetico e soggettivo che, motivato «né dalla natura né dal sapere, tocca le corde della più oscura intimità» (p. 131).

Ora, che il sentimento del disgusto non si origini meramente nella natura e nel processo evolutivo non è cosa scontata; e questa posizione – assieme a quella di carattere “estetico” – costituisce un altro elemento caratterizzante la tesi di Tedeschini. Una larga parte del testo (il secondo capitolo, nello specifico) è in effetti impiegata dall'Autore per criticare le teorie che legano in maniera esclusiva il disgusto a meccanismi di difesa: secondo Tedeschini, la cornice evolutiva necessita di essere «integrata» (p. 89). Integrata e non sostituita o rinnegata, s'intende: per l'Autore infatti, il quadro evolucionistico si rivela semplicemente insufficiente per spiegare il disgusto, giacché «non è facile risolvere il problema del disgusto nei termini della sua pericolosità per il soggetto» (p. 16). Allo stesso modo, anche l'aver estromesso in prima battuta la morale dalla ricerca sul significato del disgusto non significa che l'una non incroci l'altro e non sia mai

in qualche modo connessa a esso; semplicemente, si sta dicendo che la repulsione del disgusto non è necessariamente causata da istanze morali né dev'essere legittimata a motivare sanzioni in questo campo.

Ma se né l'istinto di sopravvivenza né la legge morale giustificano il disgusto, è lecito chiedersi – e Tedeschini lo fa – «se il disgusto non sia qualcosa di insensato» (p. 125). Come a chiedersi se ciò che il disgusto intende semplicemente non sia, ovvero sia un che senza ragion d'essere: l'«assurdo» (p. 117). Parimenti, l'insensatezza del disgusto potrebbe anche risiedere nella pretesa normativa esibita dal soggetto, poiché la norma ch'egli fissa allorché – per preservare se stesso – si dissocia dall'oggetto che lo ripugna non può essere universalizzata, ma riguarda solamente il singolo nella sua individualità. In altre parole, i limiti del disgusto variano, sono soggettivi e, dunque, potrebbero non essere indice di alcun senso “oggettivo”: così il disgusto, «più che essere il sentimento del caos o dell'assurdo, diverrebbe esso stesso assurdo e frutto di assurdità» (p. 124). A questa conclusione giunge Tedeschini allorché – sul finire del terzo capitolo – si dissocia della proposta teorica di Schmitz per il quale «disgustosi sono gli esseri deformati poiché rendono confusa la solida determinatezza [...] delle categorie biologiche» (p. 123). A questo punto del lavoro, infatti, Tedeschini congeda ogni lettura del disgusto «che non sospenda il riferimento all'essere e/o alla conoscenza» (p. 123). Per Tedeschini «la deformità che disgusta non ha a che vedere con l'oggettività della biologia e delle sue categorie» (p. 125). Citando Montaigne – *via* de Saint-Hilaire – Tedeschini dichiara che «ciò che chiamiamo “*mostr*” non lo sono per Dio» (p. 124) e non lo sono nemmeno per la biologia – che è «oggettiva, razionale», «di Dio» (p. 125) – il che costringe a svincolare l'indagine sul disgusto dalla scienza e dalla conoscenza.

Del tutto non banale e di assoluta attualità – stante che le interrogazioni sulle variazioni possibili rispetto a una pretesa “norma” riguardante l'umano sono all'ordine del giorno – la questione ricorda a chi scrive lo scrutatore calviniano il quale, interrogandosi sulla soglia di ciò che possa dirsi “umano”, giunge alla conclusione che «l'umano arriva dove arriva l'amore; non ha confini se non quelli che gli diamo», apportando apparentemente più domande che risposte, o forse semplicemente esaltando i limiti del teoreticismo.

Allo stesso modo, il libro di Tedeschini si configura come l'apertura di un problema ampio e complesso, più che come la risoluzione dello stesso in una semplice presa di posizione. Pur esponendo la sua linea teorica, infatti, l'Autore stesso dichiara che il suo testo spiana la strada a «un programma di lavoro ancora da sviluppare» (p. 9), purtuttavia non presentandosi né come «mutilo» né come «mancante» (p. 15). Un lavoro, dunque, che può essere di grande interesse per coloro i quali si interroga-

no su questa conflittualità propria dell'animo umano e intendono portare avanti – come Tedeschini – la riflessione su questa intrigante e complessa questione, la cui portata filosofica è non solo attuale, ma anche urgente.

Giorgia Vasari

D. McLoughlin, *Agamben and Radical Politics*, Edinburgh University Press, Edingurgh 2016, pp. 280, € 22,00.

Il pensiero di Giorgio Agamben è da tempo stato assunto come riferimento per una riflessione capace di complicare le categorie politiche mediante la contaminazione di biopolitica e teologia politica. Nei decenni Agamben è stato lodato, con toni spesso enfatici, per la capacità di anticipare gli eventi, grazie a uno sguardo profondo che indaga le dinamiche fondamentali che governano il pensiero e l'azione occidentali. Eppure, a fronte di una lucidità diagnostica innegabile, e, anzi, proprio per la natura ontologica delle analisi agambeniane, l'impegno che esse richiedono è spesso al limite del pensabile e del dicibile, al punto che c'è chi l'ha definito una riedizione dell'heideggeriano «solo un dio ci può salvare», o un'attesa di un intervento magico in una quietistica incapacità di reagire, rappresentata dalle figure inerti che Agamben elegge a soggetti di una inaudita resistenza.

Ciò nonostante l'indubbia capacità agambeniana di avvicinare i fenomeni con sorprendente anticipo pare essere stata alla base anche della pubblicazione, nel 2007 e quindi un anno prima della crisi economica e finanziaria, del volume *Il Regno e la Gloria*, in cui avviene l'originale connubio di teologia politica e teologia economica, della dimensione trascendentale della sovranità e della massima prossimità del governo, in cui si cerca di dare risposta alla penetrazione sempre più profonda del governo nelle nostre vite e al trionfo dell'economia su ogni aspetto della politica sovranitaria. È proprio a questa svolta dei lavori del cantiere agambeniano che è dedicato il volume curato da Daniel McLoughlin, *Agamben and Radical Politics*: il libro si incarica di indagare i risvolti più rilevanti, gli strumenti resi disponibili all'analisi e le nuove strade aperte da Agamben per pensare altrimenti la politica.

L'interazione tra la teologia politica di origine schmittiana e la governamentalità di matrice foucaultiana si inserisce nel tentativo comune all'intero progetto *Homo sacer* di estendere l'orizzonte storico e categoriale della biopolitica di Foucault; ma, con una mossa tipicamente agambeniana, entrambe le impostazioni ed entrambi i paradigmi che esse sostengono subiscono una ridefinizione nel confronto, così che anche la sovranità e la teologia politica vedono profondamente riformulati i propri limiti. Il

potere non ha nel suo essere il proprio fondamento, non è la sua ontologia a legittimarne la possanza: il potere, la cui fondazione è sempre un fatto violento che origina un'area di diritto e un'area eccepita da essa, ha nella azione governamentale, nella sua economia la propria vera sostanza. Ed è rispetto a essa che ci si deve esercitare nella torsione emancipativa che apre la strada per la riconquista della forma-di-vita come riconquista di quella inoperosità che occupa il centro della vita umana e che il potere rende inaccessibile.

Il Regno e la Gloria ripropone l'urgenza di ripensare il concetto di forma-di-vita, come strategia destituente, dopo l'estensione dell'analisi dalla dimensione politica a quella economica, dalla dimensione ontologico-sovrana a quella governamentale. È in particolare attorno al concetto di uso e con interesse nei confronti dello studio della vita francescana che McLoughlin e colleghi riarticolarono una ridefinizione positiva di questa categoria capitale e complessa della proposta politica agambeniana, al fine di individuarvi la via d'accesso a una nuova dimensione comunitaria, a protezione della cui precarietà non viene imposto un quadro legale; una vita comunitaria che, anzi, si sottrae alla negatività insita in ogni ordine politico, senza per questo ricadere nell'alveo dell'illegalità o del rifiuto ribelle all'obbedienza, ma semplicemente rendendo inoperativa l'autorità giuridica. Una strana specie di resistenza, che si colloca nel medesimo spazio di eccezione, animandolo con una gestualità opposta a quella della decisione sovrana: se quest'ultima "prende fuori", la forma-di-vita ne rende ineffettuale la presa per poter praticare l'inclusione. Questo, è interessante notarlo, colloca in uno scenario che non impone una regola a una vita che deve identificarvisi: in esso abita una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va anzitutto del suo modo di vivere.

Certo, anche le figure drammatiche dell'*homo sacer* e del Musulmano erano tali per cui la loro identità, nel bando, coincideva con la loro stessa sopravvivenza; ma qui sta l'opportunità offerta da Agamben, e valorizzata nel volume di McLoughlin, di vivere una vita che, disattivata la cattura del potere, non rimanga bandita e dunque minacciata in una zona anomica, ma riconquisti la propria integralità nella forma dell'uso critico e consapevole di ciò che è. La forma-di-vita può essere infatti osservata non tanto come una nuova vita, una contemplazione inerte e impolitica, quanto invece come una complessa torsione e un minimo spostamento tale da produrre una discrepanza tra sé e la propria forma di vita, tra la propria vita e l'identità imposta dalla presa governamentale e accettata in maniera irriflessa come significato essenziale e completamente esaustivo di sé. La forma-di-vita si presenta, così, come la possibilità di dismettere il proprio statuto giuridico e materiale, di sganciarsi dalla propria forma

di vita imposta, di impedire alla presa dei dispositivi di identificarci ed esaurire la nostra esistenza. Il fine è quello di fare di questa povertà, giuridica oltre che materiale, la propria condizione di possibilità e di pienezza in un contesto storico, come quello attuale, in cui il diritto è sempre più funzionalizzato alla razionalità economica e in cui, perciò, la sovranità, nata come autoregolazione della collettività, getta la maschera e si qualifica come dispositivo di cattura e direzione della vita.

Va infine segnalato come, forse per l'intenzione di rimanere aderente all'elaborazione agambeniana, nel volume curato da McLoughlin rimanga inesplorata la dimensione oggi centrale per la riflessione politologica, della *governance*: si tratta di una categoria che sempre di più oggi completa il lavoro filosofico-politico intorno all'eclissi del modello sovranitario, e che, proprio a partire dall'integrazione che Agamben offre del pensiero foucaultiano della governamentalità, potrebbe rivelare uno scenario emancipativo ben più concreto di quello spesso tacciato di astrattezza presente nel progetto *Homo sacer*.

Carlo Crosato

... *In memoriam*...

Filosofia, storia, politica.

L'itinerario di pensiero di Roberto Racinaro

di *Clementina Cantillo**

Dopo una lunga malattia, il 14 giugno 2018 si è spento Roberto Racinaro. Se, in generale, è sempre difficile “comprimere” la complessità di un percorso di esistenza nelle poche pagine chiamate a ricordarlo, ciò è vero, in particolare, per una personalità ricca come quella di Roberto Racinaro. Nato a Reggio Calabria nel 1948, laureatosi all’Università di Messina con Raffaello Franchini, Racinaro ha svolto la gran parte della propria intensa attività intellettuale e istituzionale nell’Università e nella città di Salerno, partecipando anche direttamente alla politica regionale campana. Per molti anni è stato docente di Storia della filosofia, Filosofia teoretica e Filosofia politica, esercitando un magistero in cui il rigore dello storico si è sempre coniugato con l’interesse teorico e il profondo convincimento della vocazione pratico-politica della filosofia. A partire dal 1987 fino al 1995 ha assunto, giovanissimo Rettore, la guida dell’Ateneo salernitano, governandolo in anni difficili ma cruciali per la vita dell’Università e ponendo le basi della prestigiosa configurazione attuale. È stato a lungo coordinatore del Dottorato di ricerca in “Etica e filosofia politico-giuridica”, terreno fertile per un fecondo dibattito e confronto critico tra saperi e prospettive disciplinari differenti, cui hanno partecipato studiosi di livello internazionale.

Non è certo possibile, in questa sede, dar conto delle tante pubblicazioni di Racinaro. Tuttavia, per molti aspetti, la “cifra” unitaria della sua articolata produzione teorica può essere rinvenuta già nell’intensissima produzione degli anni Settanta. Vi si ritrova un interesse teorico che apre il pensiero alla dimensione della vita e della prassi, sottoponendo al pro-

* Università degli Studi di Salerno; ccantillo@unisa.it.

prio vaglio critico il nesso – centrale nella modernità – tra realtà e razionalità, storia e logica, individualità e universalità. In particolare, le ricerche dedicate al pensiero di Hegel, condotte con ricchezza documentaria e acume ermeneutico, hanno apportato un rilevante contributo agli studi sul filosofo tedesco e sul dibattito intorno all'hegelismo. L'analisi di concetti fondamentali quali quello di *destino*, *alienazione*, *astratto*, *concreto* (si vedano i volumi *Rivoluzione e società civile in Hegel*, del 1972, e *Realtà e conciliazione in Hegel. Dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, del 1975, ma anche, più tardi, la cura, con Vincenzo Vitiello, di *Logica e storia in Hegel*, del 1985) si sviluppa secondo una prospettiva interpretativa volta a mostrare la limitatezza di una visione che svuoti il pensiero della propria forza produttiva, irrigidendolo nella opposizione tra il rispecchiamento della prassi e la risoluzione di quest'ultima nella teoria.

Nella direzione delineata a partire da Hegel, il senso profondo del legame tra vita, coscienza e storia, tra l'uomo e i suoi concreti prodotti culturali, è alla base delle indagini successive dedicate all'antropologia filosofica, alla sociologia e alla filosofia della cultura attraverso il confronto con pensatori come Simmel, Scheler, Kracauer (*Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, del 1985) e Cassirer (di cui nel 1992 ha curato *Spirito e vita*). In particolare, l'esigenza fortemente avvertita di un chiarimento teorico delle dinamiche interne alla creazione di concetti e figure fondamentali della storia della modernità, come quelle del borghese e dello «spirito del capitalismo», traspare chiaramente dalla densa *Introduzione* al saggio di Scheler dall'omonimo titolo, da lui curato nel 1988.

La questione della «ricomposizione fra teoria e politica» e l'interesse per la teoria dello Stato e del diritto delinea, fin dagli studi giovanili sul marxismo e la sua crisi (*La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, del 1978, e, nello stesso periodo, le curatele di scritti di Adler), una direzione che porta all'approfondimento della filosofia politico-giuridica sia nelle espressioni più liberali che accentuano gli aspetti formali (la cura di *Socialismo e stato* di Kelsen del 1978) sia in quelle più conservatrici che insistono su quelli sostantivi (i lavori su Schmitt e Voegelin).

Nel 1995, l'attenzione teorica per il tema del diritto e della giustizia si fa “carne e sangue” nella sua propria esperienza personale. Travolto da una drammatica vicenda giudiziaria, chiusasi solo sedici anni dopo con la piena assoluzione, Racinaro sperimenta direttamente tutta la violenza di quell'astratto giustizialismo su cui tanto acutamente da diversi versanti aveva già rivolto la propria attenzione, ad esempio a proposito delle pagine su *Libertà assoluta e terrore* nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, su cui ricordo lezioni esemplari e appassionanti (si veda *Rivoluzione come Riforma: filosofia classica tedesca e rivoluzione francese* del 1995). Pur di

fronte a eventi che lo avrebbero segnato per sempre, egli continua ad esercitare «il coraggio del pensiero» elaborando concettualmente il proprio doloroso vissuto, affidato al limpido e raggelante racconto de *La giustizia virtuosa. Manualletto del detenuto dilettante* (del 1996, con una prefazione di Biagio de Giovanni) o trasformato in ulteriori momenti di approfondimento teorico per denunciare le distorsioni di un'idea assolutizzata di giustizia e di "virtù" (*Esperienza, decisione, giustizia politica*, del 1997; *Colonne infami: presente e passato della questione giustizia*, 2000; le curatele di F. M. Pagano, *Giustizia criminale e libertà civile*, sempre del 2000 e di O. Kirchheimer, *Giustizia politica*, del 2002). Ancora poco dopo gli eventi descritti, in un'intervista a un quotidiano locale, ribadisce «la passione per la battaglia delle idee» e l'importanza del «nesso tra politica e conoscenza», quale mezzo per sottrarre la politica al neutralismo dei "tecnici" restituendola alla dimensione della scelta e della responsabilità.

In conclusione, il ricordo è inevitabilmente costituito da due momenti: l'uno, quello relativo al "dato", a ciò che è oggetto del ricordo stesso; l'altro, quello rappresentato dalla prospettiva di chi lo esercita, che presuppone – secondo la hegeliana *Er-innerung*, cui Racinaro ha dedicato analisi efficaci – un'operazione di interiorizzazione, un *andare* e uno *spingersi in sé* in virtù del quale ciò che immediatamente si mostra solo in una forma esteriore diviene un *interno* dal quale scaturisce poi l'effettiva configurazione del ricordo. Queste pagine non pretendono di essere esaurienti o neutrali. Non credo, tuttavia, che l'amicizia e il debito personali mi facciano velo dicendo che il suo impegno scientifico e la sua finezza intellettuale e umana continueranno a rappresentare un esempio per coloro i quali hanno avuto la fortuna di conoscerlo come maestro, collega o amico, ma anche per quanti trarranno dai suoi scritti una impareggiabile lezione di rigore e di libertà.

