

Colloquia Philosophica

SOGLIE DEL LINGUAGGIO CORPO, MONDI, SOCIETÀ

a cura di

ADRIANO BERTOLLINI e ROBERTO FINELLI



Roma TrE-Press
2017

Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo
FILCOSPE

Colloquia Philosophica

1

SOGLIE DEL LINGUAGGIO
CORPO, MONDI, SOCIETÀ

a cura di
ADRIANO BERTOLLINI e ROBERTO FINELLI



Roma TrE-Press
2017

Colloquia Philosophica è una nuova collana di studi e di ricerca del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo (FILCOSPE) dell'Università degli Studi Roma Tre. Il suo intento è quello di rendere pubblico il lavoro scientifico-filosofico che si svolge tra i membri del FILCOSPE, in un colloquio che vuole essere sia interno che esterno con altri poli e soggettività culturali. Da questo punto di vista la nuova collana riprende e continua l'attività scientifica ed editoriale del *Colloquium Philosophicum*, precedente pubblicazione dell'ex Dipartimento di Filosofia di Roma Tre. *Colloquia Philosophica*, collana editoriale online, è affiancata dalla pubblicazione dei *Quaderni di Colloquia Philosophica*, comprensivi di due sezioni: rispettivamente «Testi» e «Strumenti». La sezione «Testi» cura l'edizione della pubblicazione, in italiano e in lingue straniere, di monografie di rilevante valore scientifico, connesse agli indirizzi dell'ala filosofica del nostro Dipartimento. La sezione «Strumenti» promuove la diffusione di fonti e strumenti del lavoro scientifico quali traduzioni, anche commentate, di testi, editi e inediti, lessici e commentari, con particolare interesse per le fonti dei classici della filosofia tra il '600 e il '900.

Direttore della collana:

Roberto Finelli

Comitato direttivo:

Francesca Brezzi, Paolo D'Angelo, Rosaria Egidi, Giacomo Marramao

Responsabili della sezione «Testi»:

Mariannina Failla, Francesca Iannelli

Responsabili della sezione «Strumenti»:

Daniela Angelucci, Tamara Tagliacozzo

Comitato scientifico:

Daniela Angelucci, Rosa M. Calcaterra, Riccardo Chiaradonna, Mario De Caro, Mauro Dorato, Mariannina Failla, Francesco Ferretti, Federica Giardini, Francesca Iannelli, Massimo Marraffa, Marco Piazza, Pavel Rebernik, Tamara Tagliacozzo, Francesco Toto

Segreteria di redazione:

Miriam Aiello, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Antonio di Micco, Luca Micaloni

Coordinamento editoriale:

Gruppo di Lavoro *RomaTrE-PRESS*

Edizioni: RomaTrE-PRESS ©

Roma, giugno 2017

ISBN: 978-88-94885-19-4

<http://romatrepres.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons Attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



Immagine di copertina: H. Frankenthaler, *A Green Thought in a Green Shade* (part.)

Indice

| | |
|---|-----|
| <i>Presentazione del volume</i> | 5 |
| DANIELA ANGELUCCI, <i>Contro la metafora. Deleuze e Guattari su Kafka</i> | 7 |
| MARIO DE CARO, MASSIMO MARRAFFA, <i>Personale e subpersonale: una visione dialettica</i> | 19 |
| ALESSANDRA CHIERA, INES ADORNETTI, SERENA NICCHIARELLI, FRANCESCO FERRETTI, <i>Linguaggio, tempo e narrazione</i> | 31 |
| ROBERTO FINELLI, <i>Il pensiero senza linguaggio. Note sulla teoria della rappresentazione nell'opera di Freud</i> | 47 |
| FEDERICA GIARDINI, <i>Dominio e sfruttamento. Un ritorno neomaterialista sull'economia politica</i> | 69 |
| TERESA NUMERICO, <i>La memoria e la rete</i> | 81 |
| PAOLO VIRNO, <i>Riflessioni sul verbo 'avere'</i> | 103 |
| GUIDO BAGGIO, <i>Il comportamento come dispositivo logico-semiotico. Tra teoria dell'emozione e giudizio di pratica</i> | 115 |
| SERGIO FABIO BERARDINI, <i>Quando la carne si fa verbo. La religione tra bios e logos</i> | 133 |
| ADRIANO BERTOLLINI, «The noise of a click». <i>Osservazioni sulle Lezioni sull'estetica di Wittgenstein</i> | 157 |
| FRANCESCO BOCCOLARI, <i>Jean-Jacques Rousseau e il linguaggio delle passioni</i> | 173 |
| STEFANO OLIVA, <i>Il Mistico. Wittgenstein tra logica ed esperienza</i> | 193 |
| LORENZO PIZZICHEMI, <i>Il significato di 'uso'. Note a Essere e tempo, §§ 15-18</i> | 211 |
| Gli autori | 231 |

Presentazione del volume

Con questo primo volume, *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, società*, si aprono le pubblicazioni dei *Colloquia Philosophica*, collana del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo, edita dalla casa editrice Roma TrE-Press.

La stagione teoretica e culturale del postmodernismo sembra ormai aver esaurito la fecondità dei suoi paradigmi. In particolare sembra essere giunta alla sua estenuazione la tesi che l'Essere sia null'altro che linguaggio e che l'esperienza del vivere e del pensare si risolva essenzialmente in un agire ermeneutico che interpreta manufatti e protocolli linguistici. Ciò sembra valere non solo per la filosofia europea visto che anche nel contesto della filosofia analitica anglo-americana la filosofia del linguaggio ha da tempo abbandonato le sue pretese di filosofia prima, cedendo il passo a una filosofia della mente sensibile all'impetuoso sviluppo dalle scienze cognitive. In tale quadro, il linguaggio non è più qualcosa con cui spiegare, ma qualcosa da spiegare.

Muovendo dal convincimento del concludersi di ogni teoresi basata su una pretesa onnipotenza del linguaggio, la direzione dei *Colloquia Philosophica* ha proposto all'inizio del 2016 un convegno di due giornate da svolgersi nel mese di aprile presso l'Università degli Studi Roma Tre dal titolo *Soglie del linguaggio: espressione di sé e costruzioni di realtà. Corpo, mondi, società*.

Lo scopo primario del convegno è stato quello di compiere una ricognizione e una messa in comunicazione delle molteplici competenze che nel Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo lavorano, da prospettive diverse e da più anni, sulla tematica del linguaggio. Si è voluta creare così l'opportunità di un dialogo tra l'area di colleghi e studiosi che guardano più al rapporto tra linguaggio e versante scientifico (biologia, etologia, neuroscienze, psicologia) e l'area volta più allo studio

della dimensione sociologico-storico-politica, o fenomenologico-estetica, o psichiatrico-psicoanalitica, o, infine, di pensiero della differenza, con cui guardare all'esperienza linguistica.

Questo volume pubblica, dopo opportuna elaborazione, i testi del convegno ed accoglie contemporaneamente una serie di interventi di autori esterni all'area dipartimentale, secondo l'ispirazione originaria dei *Colloquia Philosophica* di fecondare un confronto tra studiosi interni ed esterni, che confermi la natura dialogica di ogni vera comunità scientifica.

Ringrazio in particolare Adriano Bertolini, che, oltre a comparire come autore, ha collaborato in modo assai commendevole alla redazione del volume.

Roberto Finelli

Daniela Angelucci

*Contro la metafora.
Deleuze e Guattari su Kafka*

«Nella metafora tu hai perduto»

F. Kafka, *Delle metafore*

«Tutte le metafore sono parole oscene, o ne producono»

G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*

Riassunto:

Secondo Deleuze e Guattari l'opera di Franz Kafka, trattata nel testo del 1975 *Kafka. Pour une littérature mineure*, è l'esempio capitale di una letteratura in grado di 'deterritorializzare' la lingua, collegare l'individuale con il politico, avere immediato valore collettivo. Fare un uso 'minore' o 'intensivo' della lingua significa in primo luogo abbandonare un uso comunicativo, significante o simbolico, evitare metafore e interpretazioni psicoanalitiche o intimiste. L'articolo si occupa di questa caratteristica dell'opera di Kafka e sottolinea come la letteratura rappresenti una delle possibilità più grandi per cogliere la vita come divenire e immanenza. La letteratura può 'controeffettuare' il linguaggio, trasformandolo da simbolo da interpretare a semplice letteralità da esperire. Tale processo rende possibile una relazione con il piano della vita che non si risolve in una mera imitazione.

Parole chiave: Deleuze e Guattari; Kafka; letteratura; divenire minore

Abstract:

In the book of 1975 *Kafka. Pour une littérature mineure*, Deleuze and Guattari write about the work of Franz Kafka as a fundamental example of a literature able to 'deterritorialize' language, to connect the individual with the political, to have collective value. Making a 'minor' or 'intensive' use of language means, first of all, to abandon a communicative, symbolic or metaphoric use, to avoid psychoanalytical, moral or intimate interpretations. The article deals with these features of Kafka's work and emphasizes how literature represents one of the largest opportunity to grasp life as becoming and immanence. Literature can 'countereffect' the language, turning it from a symbol to be interpreted into a simple literalness to be experienced. Such a process makes possible a relationship with the plan of life that does not recover in a mere imitation.

Key-words: Deleuze and Guattari; Kafka; literature; becoming minor

1. *Il linguaggio tra balbettii, fughe e tradimenti*

Il pensiero di Gilles Deleuze, ricco di temi molteplici, di riferimenti ad autori differenti, di concetti inventati e «parole barbare», rivela tuttavia una direzione unitaria e coerente: il tentativo di cogliere la vita nel suo movimento, al di là del processo di fissazione cui conduce ogni strumento rappresentativo. Ciò non vuol dire che Deleuze proponga una filosofia dell'indifferenziato e auspichi che il pensiero debba dissolversi seguendo la fugacità del divenire. Piuttosto, il tentativo della filosofia, come della scienza e dell'arte, dovrebbe essere quello di affrontare il caos della vita immanente dandogli un ordine che non snaturi il suo statuto virtuale e in continua trasformazione, che non obbedisca a criteri trascendenti dalla vita stessa.

In *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), ultimo libro pubblicato da Deleuze prima della sua morte, firmato con Félix Guattari, gli autori si chiedono come sia possibile afferrare la vita, l'immanenza, attraverso i concetti filosofici, le funzioni scientifiche o le opere d'arte, senza congelarla in una rappresentazione univoca e definitiva. Pensare l'immanenza, dovere di una filosofia del presente, a tratti sembra un compito impossibile ai due stessi filosofi, che scrivono di una continua lotta contro la tentazione della trascendenza, contro l'attitudine a trovare un appoggio su un criterio estrinseco, su un piano astratto e separato dalla vita. Al di là del titolo didattico, che sembra annunciare una introduzione quasi manualistica, il testo descrive la lotta contro il caos condotta da filosofia, scienza e arte, tre attività di pensiero creative e differenti l'una dall'altra, e si conclude con l'affermazione che non esiste tra di esse una via migliore, più diretta e opportuna nel cogliere il divenire, poiché ognuna ha i suoi propri, diversi strumenti.

Tuttavia, contraddicendo gli stessi autori, nel leggere il volume del 1991 sembrerebbe che l'arte rappresenti di fatto la via più semplice e percorribile per adempiere tale 'compito impossibile'. Infatti – rispetto alla filosofia che lavora attraverso i concetti e alla scienza che congela la materia in una sorta di 'fermo-immagine' per poterla penetrare – l'arte ha la capacità di costruire una cornice che incarna l'evento, rimanendo tuttavia sempre piena di aperture e di possibili «vie di fuga». Forse è proprio questa la ragione della impossibilità di individuare una vera e propria estetica deleuziana¹, dato che estetica è l'atmosfera che permea tutti i suoi scritti, nei quali le varie arti sono trattate come pratiche di pensiero al pari della filosofia, come accade per esempio esplicitamente nei due volumi sul cinema. In questo senso, la letteratura rappresenta una delle possibilità più grandi per cogliere il caos,

¹ Cfr. Rancière, 1998.

il divenire, la vita, senza fermarla e dunque snaturarla, a patto di utilizzare il linguaggio in modo differente da quello strumentale della semplice comunicazione. Non soltanto nel corso della sua opera Deleuze cita e lavora su numerosi scrittori, ad alcuni dei quali dedica un intero libro – come Marcel Proust, Leopold von Sacher-Masoch, Franz Kafka – ma, soprattutto, propone una sorta di ibridazione con la sua stessa filosofia, facendo a volte della pratica filosofica un atto letterario in grado di infondere concretezza al concetto². La vera letteratura «controeffettua» il linguaggio, lo trasforma da mezzo a fine, da simbolo da interpretare a semplice letteralità da esperire, ed è questa controeffettuazione che rende possibile un rapporto con il piano della vita che non si risolve in una mera imitazione.

«Siamo costretti a passare attraverso i dualismi, perché questi sono nel linguaggio, il problema non è quello di liberarsene, ma bisogna lottare contro il linguaggio, inventare un balbettamento, non per raggiungere una pseudo-realtà prelinguistica, ma per tracciare una linea vocale o scritta che farà colare il linguaggio fra questi dualismi e che definirà un uso minoritario della lingua, una variazione inerente» (Deleuze, Parnet, 1977: 41).

Esempio capitale di una scrittura in grado di sottrarsi a ogni lettura interpretativa per realizzare invece una continua sperimentazione è l'opera di Kafka, che Deleuze e Guattari presentano come autore del divenire, scrittore senza stile, nel volume sulla «letteratura minore» (*Kafka. Pour une littérature mineure*, 1975). Ma cosa significa una letteratura minore? Non indica «la letteratura d'una lingua minore ma quella che una minoranza fa in una lingua maggiore» (Deleuze, Guattari, 1975: 29), rispondono gli autori. Il primo dei caratteri di una letteratura di questo tipo è la «deteritorializzazione della lingua». Con il concetto di deteritorializzazione, introdotto per la prima volta nel 1972, nell'*Anti-Edipe* (prima opera scritta da Deleuze con Guattari), gli autori designano un movimento di uscita da un territorio abituale, inteso in senso proprio o figurato, e la conseguente entrata in un nuovo ambito: deteritorializzata, defunzionalizzata, ad esempio, è la bocca quando smette di mangiare per mettersi a cantare. Dal punto di vista linguistico, si pensi – affermano Deleuze e Guattari – a cosa sono in grado di fare i neri con l'americano, nel cosiddetto *Black English*, nel quale una lingua egemonica viene corrotta, lavorata dal di dentro dalle minoranze; ma si pensi anche al francese stereotipato e povero, depauperato, di alcuni film di Jean-Luc Godard. Minore, quindi, non è il dialetto o la lingua

² Come afferma Paolo Vignola nella *Introduzione* al suo libro (Vignola, 2011: 12-13).

parlata da una minoranza, quanto il trattamento creativo che si fa di una lingua anche maggiore, il divenire che la percorre variandola e forzandola.

Nel caso di Kafka, ebreo di Praga, si tratta di una continua fuga della lingua da se stessa, nell'oscillazione tra possibilità e impossibilità dell'uso del tedesco, una oscillazione che non può risolversi e diviene doppio vincolo. L'esito non può essere altro che quello di fare del tedesco stesso una lingua della minoranza: il tedesco influenzato dal ceco, che produce frasi sintatticamente scorrette, e il cui vocabolario è scarno e come prosciugato. Ma sono deterritorializzazioni della lingua anche i fischi, i pigolii, i muggiti, le tosse dei personaggi e degli animali presenti nei suoi racconti. Nel testo *Conversazioni* (1977), scritto con Claire Parnet, nel capitolo *Sulla superiorità della letteratura anglo-americana*, Deleuze descrive la deterritorializzazione compiuta dalla letteratura insistendo su due verbi. Il primo è *fuggire*, movimento che può farsi anche sul posto a patto di 'uscire dal solco', linea di fuga che non torna indietro e ricomincia sempre dal mezzo, non evasione nell'immaginario e nella fantasia, ma al contrario produzione di realtà. Queste pagine sulla linea di fuga come linea spezzata, interrotta e ripresa – in cui ciò che conta è il percorso più dell'origine e dell'esito – contrappongono il pensare in termini di albero, con le sue radici e la sua verticalità, all'erba che cresce in mezzo alle cose e i cui steli crescono a partire dal centro. Si tratta di una contrapposizione che compare anche in altri luoghi dell'opera di Deleuze³ e che sembra riecheggiare alcuni appunti contenuti nei diari dello stesso Kafka: «Tutte le idee che mi vengono non mi vengono dalla loro radice, ma soltanto da qualche punto verso la metà» (Kafka, 1951: 104). L'altro verbo su cui si sofferma Deleuze nelle pagine sulla letteratura anglo-americana è *tradire*, cioè propriamente spostarsi, divenire-altro senza che questo significhi imitare, utilizzare simboli. Anche in questo caso Kafka sembra porsi come esempio principe, in quanto autore della *Metamorfosi* e di una serie di racconti in cui presenta quelli che i due filosofi chiamano divenire-animale senza che tra l'umano e l'animale raccontati vi sia mai un rapporto di semplice mimesi, senza che l'animale protagonista sia un mero simbolo in sostituzione di qualcos'altro.

«Scrivendo si dona sempre scrittura a coloro che non l'hanno, ma essi donano alla scrittura un divenire senza il quale essa non sarebbe, senza il quale sarebbe pura ridondanza al servizio delle potenze stabilite. Il fatto che lo scrittore sia minoritario [significa] che la scrittura s'incontra sempre con una minoranza che non scrive, e non s'incarica di scrivere

³ Per esempio nelle pagine di *Mille plateaux* (1980), scritto con Guattari, dedicate al rizoma: cfr. Deleuze, Guattari, 1980: 48-73.

per questa minoranza [...] quel che accade è al contrario un incontro dove ciascuno spinge l'altro, lo coinvolge nella propria linea di fuga, in una deterritorializzazione coniugata» (Deleuze, Parnet, 1977: 51).

2. Valore collettivo e politico delle «piccole» letterature

Il secondo carattere della letteratura minore è l'innesto immediato dell'individuale sul politico. In essa «tutto è politica», ovvero, non c'è uno sfondo, un contesto storico-politico contro cui si stagliano le vicende dei personaggi, come accade nelle «grandi letterature», ma il fatto individuale è immediatamente fatto politico, e questo proprio a causa della esiguità dello spazio: «Il fatto individuale diviene quindi tanto più necessario, indispensabile, ingrandito al microscopio, quanto più in esso si agita una storia ben diversa» (Deleuze, Guattari, 1975: 30). Così il fantasma edipico, la famiglia evocata dagli scritti di Kafka, diviene anche subito problema commerciale, burocratico, politico. Lo stesso scrittore nei suoi diari, riflettendo proprio sulle «piccole letterature», notava che la conseguenza dei limiti ristretti dei «piccoli argomenti» è un legame immediato con i grandi temi: «Ciò che nell'ambito di grandi letterature si svolge in basso e costituisce una cantina non indispensabile all'edificio, avviene qui in piena luce; ciò che là fa nascere un momentaneo affollamento, provoca qui nientemeno che una decisione di vita o di morte» (Kafka, 1951: 287, 25 dicembre 1911).

Infine, in terzo luogo, nella letteratura minore tutto si carica di un valore collettivo: poiché non si tratta mai del lavoro di un grande maestro, in grado di stagliarsi oltre la comunità per esprimere se stesso e le sue opinioni, nella letteratura che Kafka chiamava piccola lo scrittore, ai margini, senza talento, è costretto a collegarsi sempre a un'enunciazione collettiva. Anche in questo caso, è Kafka stesso ad affermarlo nei suoi diari:

«La vivacità di una siffatta letteratura è maggiore di una che sia ricca d'ingegni, poiché, non essendoci uno scrittore davanti alle cui doti almeno la maggioranza degli scettici dovrebbe star zitta, la polemica letteraria in grande stile trova una reale giustificazione. [...] Il diritto della letteratura a richiamare l'attenzione diventa così più urgente» (*ivi*: 281, 25 dicembre 1911).

Provocando, a causa della sua fragilità, un diffuso scetticismo, lo scrittore della letteratura minore a maggior ragione arriverà ad esprimere «un'altra comunità potenziale». Così accade nell'ultimo racconto di Kafka *Giuseppina la cantante ovvero il popolo dei topi*, in cui la protagonista, con il suo scarso

talento, fischiando invece di cantare si farà portavoce della liberazione del suo popolo, la moltitudine dei topi. Ci si chiede, insieme al narratore del racconto: «Se il canto di Giuseppina non si distingue affatto da quello del popolo a cui appartiene, e anzi, proprio perché familiare, è la sigla di appartenenza a quel popolo [...] che cosa è che fa di questo canto (che forse canto non è) un prodotto artistico?». La risposta riguarda il valore collettivo e il rapporto tra arte e vita: «Forse non è arte e proprio per questo piace al popolo dei topi [...] Il punto è che il fischiare di Giuseppina è, insieme, identico a quello del popolo eppure diverso» (Latini, 2015: 248-249). Rispondendo alla domanda con le parole di Deleuze e Guattari, diremmo che si tratta di quello che i due definiscono «concatenamenti collettivi di enunciazione», ovvero l'intreccio inestricabile, il passaggio continuo tra l'individuo e la muta, tra l'autore e i personaggi, e tra i personaggi stessi, per cui al posto delle tradizionali categorie di protagonista e antagonista, narratore e narrato, assistiamo a continui concatenamenti. D'altra parte, anche la lettera K negli scritti di Kafka non designa né l'autore né il personaggio, ma è piuttosto un agente collettivo, un concatenamento tra i due.

Deterritorializzazione della lingua, innesto immediato dell'individuale sul politico, valore collettivo. Questi tre caratteri convergono nell'affermazione che l'aggettivo *minore* non riguarda determinate letterature, ma le condizioni rivoluzionarie di ogni letteratura: «Se la maggioranza si definisce attraverso la costanza, l'omogeneità, la centralità e l'unificazione, il carattere minoritario è invece l'elemento spiazzante, plastico e deterritorializzante del sistema» (Vignola, 2011: 40). Dunque, anche chi ha la sventura di nascere in un paese dalla lingua e dalla letteratura «grande» – asseriscono Deleuze e Guattari forse anche con una certa ironia – deve trovare le sue modalità per individuare «il proprio punto di sotto-sviluppo», ovvero il punto in cui è possibile immettere un nuovo concatenamento, integrare la propria creatività.

Ritorniamo così alla possibilità di cogliere quell'immanenza di cui si scriveva all'inizio di queste pagine. Secondo Deleuze, la possibilità di un'esperienza intensiva, nel quale la vita si manifesti allo stato puro, si colloca negli stati-limite, nelle esperienze della vertigine, nelle pratiche artistiche che permettono di scorgere l'impensabile, come appunto quella letteratura che fa un uso minoritario della lingua. Ma fare un uso minore o intensivo della lingua significa abbandonare un uso significativo o simbolico. Perché si manifesti un impiego creativo della fragilità di una lingua minore, che la renda oggetto di una esperienza intensa, o intensiva, è necessario strappare il linguaggio alla significazione, evitando che diventi uno strumento del senso e della rappresentazione. In questo senso, la metamorfosi in Kafka è

«il contrario della metafora» (Deleuze, Guattari, 1975: 39), il suo divenire-animale è fuga, tradimento, congiunzione e non imitazione, e lo stesso scrittore, nei suoi diari, si lamenta della difficoltà di sfuggire alle metafore, definendole «una delle tante cose che mi fanno disperare nei miei scritti» (Kafka, 1951: 587, 6 dicembre 1921).

3. *Né simbolo, né significato*

Nel confronto con le opere di Kafka, non si tratta quindi di ricercare archetipi, o di ricordare, evocare il fantasma tramite libere associazioni, non si tratta di «dire che questo vuole dire quello», e neanche, di individuare una struttura. Secondo Deleuze e Guattari tra l'archetipo, il fantasma, la struttura o la significanza non c'è una grande differenza: ciò che conta sono invece gli stati del desiderio, che vengono contrapposti alla fissità delle soluzioni pensate dalla psicoanalisi o dallo strutturalismo. Le «macchine letterarie» di Kafka – né strutture fisse, né fantasmi dell'immaginario – sono solo apparentemente unitarie, essendo costituite da contenuti in movimento, espressioni, materie che entrano ed escono, che le accostano e le lambiscono. Se la macchina al centro del *Processo* è immediatamente riconoscibile come macchina della giustizia, in *America* notiamo la presenza di più macchine, per esempio la nave, l'albergo con i suoi personaggi, mentre la macchina del *Castello*, con i suoi ingressi molteplici, ci si presenta frammentaria e segmentata.

È in questo stesso senso che gli autori si posizionano nettamente contro ogni interpretazione psicoanalitica dell'opera di Kafka: la *Lettera al padre*, che offre il fianco a letture fondate sull'Edipo freudiano, è un ingrandimento paradossale, un uso perverso del triangolo edipico, talmente esagerato che si arriva alla fine a una sua deterritorializzazione. L'ingrandimento grottesco del rapporto con il padre diviene una via d'uscita dalla sottomissione, una dilatazione ai limiti del comico, e dunque alla fine liberante. Non si tratta di liberarsi del padre, ma di ipotizzarne l'innocenza, di accettare l'innocenza comune, e dunque trovare una via di fuga dove lui non l'ha trovata. In altri termini, si tratta di fuggire anche per lui. Sempre in questa prospettiva, Deleuze e Guattari ribadiscono fortemente una idea non archetipica degli animali presenti nei testi di Kafka, poiché darne una interpretazione mitologica, o imitativa, vedendo nell'animale una figura sostitutiva di un familiare, conduce inevitabilmente a una «riterritorializzazione», cioè alla chiusura in un territorio fisso. I racconti sugli animali sono invece racconti sulla deterritorializzazione assoluta:

«Divenire animale significa appunto fare il movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, arrivare a un *continuum* di intensità che valgono ormai solo per se stesse, trovare un mondo di intensità pure, in cui tutte le forme si dissolvono, e con loro tutte le significazioni, significanti e significati, a vantaggio d'una materia non formata, di flussi deterritorializzati, di segni asignificanti» (Deleuze, Guattari, 1975: 23).

E questo anche se c'è il rischio sempre incombente di una riterritorializzazione, di una riedipizzazione, quale Deleuze e Guattari individuano per esempio nel finale di *La metamorfosi*, che si conclude con un fallimento del divenire animale di Gregor Samsa, ovvero con la sua morte e la rinnovata felicità della sua famiglia, conseguente alla sua scomparsa.

Secondo questa prospettiva, le lettere, i racconti, i romanzi di Kafka si collocano come tre diverse componenti della sua macchina letteraria non significante né simbolizzante, e rappresentano tre passi avanti nel percorso verso una sempre più assoluta deterritorializzazione del linguaggio e della scrittura. Se le lettere scritte da Kafka soggiacciono necessariamente alla dualità dei soggetti, alla distinzione tra chi enuncia e ciò che viene enunciato, e divengono mezzi in cui il messaggio sembra prevalere sul movimento in sé, i racconti – con i loro animali che fischiano, frusciano, pigolano – congiungono due movimenti di deterritorializzazione: il divenire animale dell'essere umano e il divenire umano dell'animale, un divenire i cui molteplici concatenamenti sfuggono, lo abbiamo visto, a ogni simbolismo. Eppure anche i racconti corrono il costante rischio di presentarsi come compiuti, troppo coesi, arrestando il loro flusso contro il vicolo cieco della riterritorializzazione. E quando il racconto scorge una via di uscita da un territorio chiuso e pronto ad essere interpretato, ecco che questo «qualcosa d'altro che agiva in loro» cerca uno spazio più ampio e dedito alla incompiutezza: quello dei tentativi di romanzo. In altre parole, secondo Deleuze e Guattari è proprio per evitare tutta la «carovana delle metafore» che Kafka si dedica a quelle specie di racconti interminabili che sono i suoi romanzi. In questo caso, «la macchina non è più meccanica e reificata, ma s'incarna in concatenamenti sociali molto complessi che permettono di ottenere, con un personale umano, con pezzi e ingranaggi umani, effetti di violenza e di desiderio più forti» (*ivi*: 71).

Comprendere il rifiuto di un asservimento alla metafora e al significato vuol dire anche accostarsi agli scritti di Kafka rinunciando all'idea di una scrittura intimista, che racconti l'angoscia e la vita interiore nelle sue componenti tragiche, interpretazione che lo stesso autore ha sempre rifiutato, come emerge dalle lettere e dai diari. Secondo Deleuze e Guattari

l'incompiutezza dei romanzi di Kafka non indica debolezza o impotenza, se non quella debolezza all'origine di una minorità produttiva, un flusso vitale inarrestabile e gioioso, la manifestazione di un autore «che ride» e che in una lettera alla sua prima fidanzata Felice Bauer scriveva: «Non aspiro veramente a diventare un uomo buono e a rispondere a un tribunale supremo, ma in piena antitesi ad abbracciare con lo sguardo tutta la comunità umana e animale» (Kafka, 1951: 572, 1 ottobre 1917). Si tratta di ricorrere alla scrittura non come a un rifugio bensì come a una tana sempre aperta, di affermare il desiderio e la gioia anche in punto di morte, di rifiutare l'opposizione tra la vita e l'arte, magari intesa come consolante torre d'avorio. In questo senso Kafka, autore minore, nonostante la critica politica non sia mai esplicitata nei suoi testi, è politico fino in fondo, poiché nelle sue invenzioni refrattarie alla interpretazione si realizza il legame tra arte e vita, popolo, mondo futuro.

Per la stessa serie di stessi motivi, Deleuze e Guattari confutano ogni interpretazione kantiana del *Processo*, secondo cui la legge è inconoscibile e puramente formale in quanto bene in sé, trascendenza. Sebbene Kafka getti l'amo ad una simile lettura, come ammettono gli stessi filosofi, tale adescamento ha lo scopo di mettere in causa le idee della legge come tribunale intimo e della colpevolezza come sentimento interiore, per superarle. Giustizia, colpa, castigo sono temi del romanzo enunciati per essere posti in questione, smontati e rimontati, e concatenati in una nuova sperimentazione. Il continuo passaggio dall'uno all'altro elemento – serie di personaggi, rinvio del processo, trasferimento di stanza in stanza – serve proprio a far proliferare le serie su un piano superficiale, orizzontale, immanente. In questo flusso, la legge rimane misteriosa non perché nasconda un criterio trascendente, quanto perché erige la menzogna a regola universale. La legge che regola misteriosamente le vicende di K (narratore-narrato) è inconoscibile non perché nascosta nelle alture della trascendenza, al vertice di una piramide gerarchica che dobbiamo risalire, ma poiché si trova «sempre nell'ufficio accanto», contigua e in movimento. Questo tracciato di concatenamenti è infatti, propriamente, un piano di immanenza, un campo che non prevede altri criteri se non se stesso e su cui il desiderio può proliferare. Non si tratta di «un desiderio-mancanza ma un desiderio come pienezza, esercizio, funzionamento» (Deleuze, Guattari, 1975: 99).

Sottrarre Kafka a una lettura che fa della sua legge una legge morale kantiana significa anche, in un certo senso, proporre un Kafka nietzschiano: il desiderio di cui si parla ha più stati, può essere insieme legge paranoica o movimento immanente, ed è difficile distinguere colpevolezza e innocenza poiché c'è una commistione insuperabile, in quanto il divenire si crea nel

suo farsi⁴. In questo senso, l'essere politico e rivoluzionario di Kafka non si traduce mai direttamente in un contenuto di palese critica sociale. Piuttosto, assistiamo allo smontaggio e al montaggio di tutta una serie di processi e di macchine, che vengono decodificati e riconcatenati in modo da non avere più un funzionamento regolare.

In questa continua opera di riconcatenamento, tra i termini che connettono le serie proliferanti nei romanzi di Kafka, gli autori ne individuano alcuni che appaiono speciali e che si pongono come connettori in grado di aumentare le concatenazioni del desiderio: una serie omosessuale di doppi, di poliziotti e fratelli; la serie degli artisti, come il pittore Titorelli nel *Processo*, che spesso servono proprio a far saltare tutte le connessioni; le figure femminili, sempre «anticoniugali e antifamiliari». Tra tutti, queste ultime mi sembrano particolarmente potenti come figure di connessione e di passaggio: le donne in Kafka non sono mai madri o mogli, ma sempre fanciulle, sorelle, serve, puttane, donne dal collo scoperto, con le mani palmate e doppie file di denti, in un transizione mai conclusa verso l'animalità. Tali connettori segnano l'inizio di un nuovo frammento della macchina cui appartengono, o ne indicano la fine. Questi punti di contatto tra un segmento e l'altro delle macchine letterarie di Kafka, spesso connotati da forti qualità sensibili, non sono semplicemente impressioni estetiche, momenti poetici ricchi di pathos, ma proprio il contrario: «*Tutti gli sforzi di Kafka sono orientati in senso contrario*» (ivi: 122). E non sono nemmeno, al pari di tutti gli altri ambienti e personaggi di Kafka, involucri o maschere che nascondono un segreto, quel «piccolo segreto che alimenta la mania di interpretare» (Deleuze, Parnet, 1977: 53), come se ogni cosa rimandasse sempre ad un'altra. L'utilizzo iper-realistico di queste figure di connessione – pezzi concreti di un ingranaggio letterario che sfuggono alle trappole della distanza e dell'identificazione – manifesta proprio, ancora una volta, la volontà di «uccidere la metafora» per afferrare la vita.

⁴ Nel testo su Kafka, nel penultimo capitolo, Deleuze e Guattari indicano alcune affinità tra lo scrittore e il regista Orson Welles, avvicinando i concatenamenti dei romanzi kafkiani alle architetture proprie del cinema di Welles, fatto di profondità di campo e trasversali contigue (dunque non soltanto in riferimento alla sua trasposizione cinematografica del *Processo*, 1962). Anni dopo, in *Image-temps* (1985), Deleuze scriverà proprio del «nietzschianesimo di Welles», nei cui film l'ideale di verità crolla per fare spazio al valore immanente della vita.

BIBLIOGRAFIA

- Deleuze, G., Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Édition de Minuit (trad. it. *Kafka. Per una letteratura minore*. Macerata: Quodlibet 1996).
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Édition de Minuit (trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Castelvechi: Roma 2014).
- Deleuze, G., Parnet, C. (1977). *Dialogues*. Paris: Flammarion (trad. it. *Conversazioni*. Milano: Ombre corte 2006).
- Kafka, F. (1951). *Tagebücher 1909-1923*. Berlin: Fischer (trad. it. *Diari*. Milano: Mondadori 1988).
- Latini, M. (2015). Topo. In Caffo, L., Cimatti F. (a cura di), *A come animale. Voci per un bestiario dei sentimenti*. Milano: Bompiani.
- Rancière, J. (1998). Existe-t-il une esthétique deleuzienne? In Alliez, E. (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Paris: Synthélabo, 525-536.
- Vignola, P. (2011). *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*. Macerata: Quodlibet.

Mario De Caro, Massimo Marraffa

Personale e subpersonale: una visione dialettica

Riassunto:

In questo scritto descriviamo una forte tensione fra le scienze cognitive e la psicologia del senso comune. Da un lato alcuni scienziati cognitivi ridimensionano drasticamente l'introspezione, e con ciò sollevano un dubbio radicale sulla concezione ordinaria di noi stessi in quanto agenti coscienti: fatta eccezione per i dati percettivi, non si danno stati mentali coscienti. Dall'altro lato, l'etica ingenua – ricostruita dalla *experimental philosophy* – guarda alla coscienza come alla base fondamentale per attribuire responsabilità: l'agente è responsabile di un'azione se questa rispecchia una sua deliberazione cosciente.

Dopo aver esposto questo dissidio, caldeggeremo l'adozione di una posizione intermedia tra il filosofo tradizionale, che continua ad attribuire un primato alla coscienza nell'azione a dispetto dei dati che emergono dalle scienze della mente, e lo scienziato (o il filosofo orientato empiricamente) che rivendica in modo eccessivamente unilaterale l'epifenomenismo per gli stati mentali coscienti. Un esempio di questa posizione intermedia può essere ricavato da alcune recenti riflessioni di Levy (2014) e Carruthers (2015), che mostrano come la neuroscienza cognitiva piuttosto che condurre all'epifenomenismo della coscienza, consente di articolare a grana più fine la dialettica fra elaborazione inconscia e riflessione cosciente.

Parole chiave: elaborazione inconscia; epifenomenismo della coscienza; filosofia sperimentale della libertà e della responsabilità; riflessione cosciente; spazio di lavoro globale neuronale; teoria dell'autoconoscenza basata sull'accesso sensoriale e sull'interpretazione

Abstract:

In this article we describe a conflict between folk psychology and cognitive sciences. On the one hand, today many empirically-informed philosophical views of the mind present a drastically debunked view of our inner life: except for perceptive events, there are no conscious intentional mental states. On the other hand folk ethics – as reconstructed by experimental philosophers – views consciousness as a precondition for the attribution of responsibility: agents are responsible for their actions just in case those descend from the agents' conscious deliberations or choices.

After illustrating this conflict, we endorse a position that is intermediate between the views defended by the philosophers who – ignoring the findings of neurocognitive sciences – keep asserting the primacy of consciousness in behavior and the empirically-informed views advocated by thinkers who claim that conscious intentional mental states play no causal role in behavior. One example of such intermediate position can be drawn from recent works by Neil Levy and Peter Carruthers, which show how cognitive neuroscience far from entailing the bypassing of consciousness or epiphenomenalism, affords a more fine-grained articulation of the dialectic of unconscious processing and conscious reflection.

Key-words: epiphenomenalism; conscious reflection; experimental philosophy of free will and moral responsibility; Global Neuronal Workspace; Interpretive Sensory-Access Theory of Self-Knowledge; unconscious processing

1. *Introspezione come teorizzazione*

Nell'ambito delle scienze psicologiche esiste una tradizione di ricerche che ha sviluppato sul terreno sperimentale l'ipotesi freudiana di una nostra propensione all'autoinganno, di una tendenza cioè a fabbricare spiegazioni 'di comodo' delle nostre condotte. Ciò è stato fatto soprattutto in psicologia sociale e dei gruppi, dove sono stati messi a punto disegni sperimentali che fanno sì che i partecipanti non abbiano alcun accesso introspettivo diretto alle motivazioni *reali* (ossia alle vere cause) della loro condotta nell'esperimento; ignari di tali motivazioni, essi tuttavia fabbricano a posteriori, in base a *teorie* esplicative socialmente condivise o a una teorizzazione idiosincratica, spiegazioni ragionevoli ma immaginarie della propria condotta (una forma di 'confabulazione' non clinica). Qui i meccanismi quotidiani inconsapevoli di autoinganno si sono rivelati più pervasivi, articolati, vari e profondi di quanto Freud pensasse (cfr. Wegner, 2002; Wilson, 2002).

Consideriamo un caso classico di confabulazione di intenzioni. In uno studio di Wegner e Wheatley (1999), un partecipante *P* e un complice dello sperimentatore appoggiavano le dita su una tavoletta montata sul mouse di un computer, muovendo un cursore su uno schermo dove comparivano una cinquantina di piccoli oggetti. I soggetti udivano in cuffia delle parole e dovevano continuare a muovere il mouse finché non giungeva il segnale di stop (ogni 30 sec. circa). *P* veniva indotto a credere erroneamente di essere stato lui a prendere la decisione di interrompere il movimento del cursore; ciò si otteneva facendogli ascoltare il nome di uno degli oggetti che comparivano sullo schermo poco prima che il complice bloccasse il cursore accanto all'immagine dell'oggetto nominato. Oltre alla confabulazione delle decisioni, si sono riscontrate fluttuazioni nella percezione di intenzionalità a seconda del momento in cui *P* udiva la parola (Fig. 1).

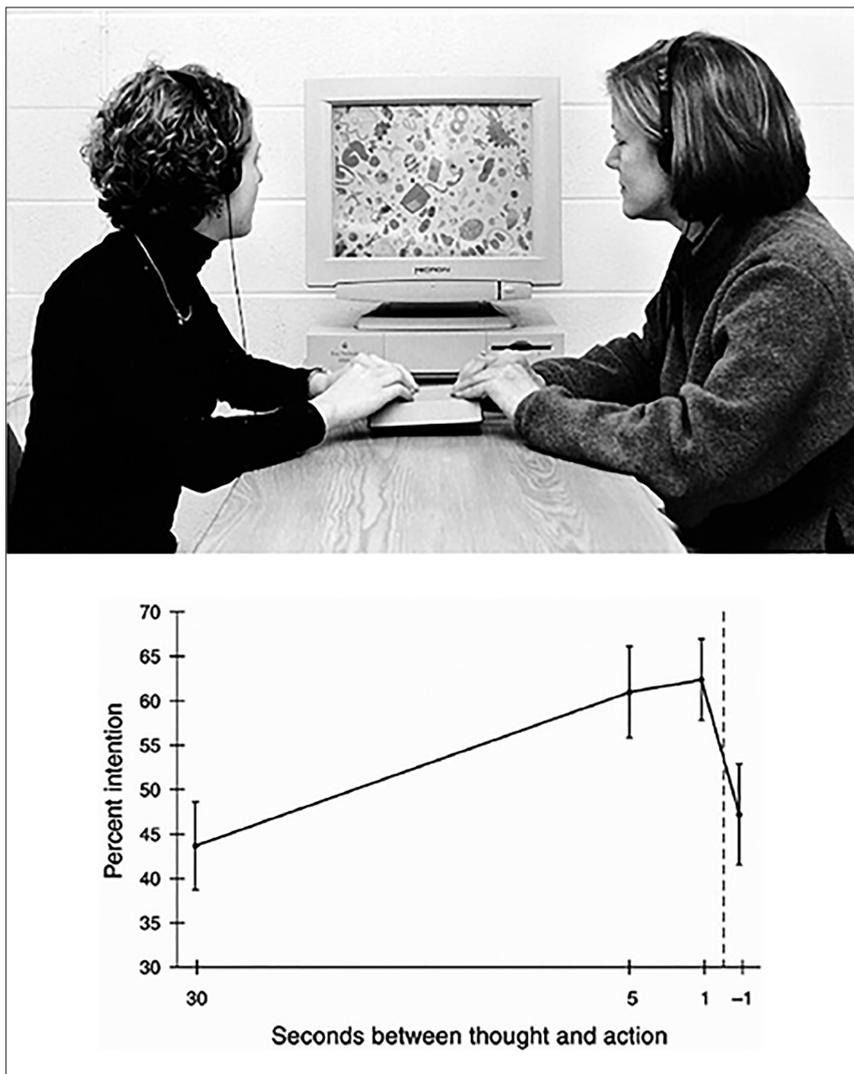


Fig. 1 – In alto, due soggetti (un partecipante e un complice) appoggiano le dita su una tavoletta (ispirata alla tavola Ouija) montata sul mouse di un computer, e muovono il cursore su uno schermo dove compare una foto raffigurante una cinquantina di piccoli oggetti. In basso, fluttuazioni nella percezione di intenzionalità a seconda del momento in cui viene udita la parola: se il partecipante ha udito il nome dell'oggetto 5 secondi o 1 secondo prima che il cursore si blocchi accanto all'immagine dell'oggetto nominato, giudica la propria intenzione di bloccare il cursore più elevata rispetto a quando sente il nome 30 secondi prima o 1 secondo dopo lo stop. Fonte: Wegner (2002)

Questo tipo di dati sperimentali (che potrebbero essere moltiplicati a piacere) sono all'origine di teorie in cui 'introspezione' è giudicata una denominazione impropria per un processo *interpretativo*, un processo cioè che si avvale di informazioni concernenti stati di cose esterni alla mente (il comportamento manifesto dell'agente e/o la situazione in cui tale comportamento ha luogo) al fine di 'teorizzare' sull'eziologia causale del comportamento proprio e altrui. Questa è la teoria della conoscenza di sé che stabilisce una *Self/Other Parity* (cfr. Schwitzgebel, 2016: § 2.1), il cui referente storico è Ryle (1949).

In quest'ottica, la coscienza introspettiva si ridefinisce come la capacità di rimotivare *ex post* le proprie azioni, ovvero la capacità di 'approvare' di continuo ciò che si sta facendo. L'agente non è più – come vorrebbe uno stereotipo implicito nel modo ingenuo di esaminare i sistemi viventi di tipo animale – un organismo primariamente quiescente, che 'poi' si muove, ogni volta per un dato scopo; è piuttosto una struttura primariamente semovente. Dunque, non si può mai dire veramente quando si comincia un'azione, né quando nasce un identificabile piano di comportamento rivolto a un fine. È più corretto dire che siamo immersi da sempre in un sistema di schemi comportamentali (o, più precisamente, di schemi cognitivo-motori) che abbiamo cominciato ad articolare da quando esistiamo come individui, e che senza sosta modifichiamo e riproponiamo a seconda delle circostanze e degli stimoli che li modulano. E immersi in questo flusso di azioni, talvolta ci diciamo e ci raccontiamo 'questa è proprio la cosa che voglio fare', oppure 'quella che ho fatto è la cosa che davvero volevo fare', e ancora 'questo pensiero è proprio ciò che mi va di pensare'. In quest'ottica, ciò che caratterizza l'azione umana 'volontaria' è non già la presenza di eventi mentali anticipatori, bensì (i) il fatto che *non ci sorprendiamo di averla compiuta*¹; e (ii) che poi la spieghiamo – come ha osservato Anscombe (1957), è improprio ritenere che *sappiamo* quali sono le nostre intenzioni; è appropriato, invece, limitarci ad affermare che possiamo *dire* quali sono le nostre intenzioni.

2. *Esistono pensieri coscienti?*

Giunti a questo punto, è però importante osservare che tradizionalmente nessuno studioso ha proposto la tesi della *Self/Other Parity* allo stato puro. Nisbett e Wilson (1977), ad esempio, distinguono fra i 'processi cognitivi' (ossia i processi causali soggiacenti i giudizi, le decisioni, le

¹ «L'azione volontaria è caratterizzata dall'assenza di sorpresa», scrive Wittgenstein (1953, § 628).

emozioni e le sensazioni) e il ‘contenuto’ mentale (i giudizi, le decisioni, le emozioni e le sensazioni stesse). A questo contenuto privato è possibile accedere direttamente, ottenendone una conoscenza dotata di «una certezza pressoché totale». E lo stesso Ryle (1949), allorché pone in primo piano il ruolo del comportamento esteriore nelle pratiche di autoattribuzione mentalistica, ammette l’esistenza di ‘fitte’, ‘fremiti’, ‘pruriti’ e finanche ‘muti soliloqui’, di cui siamo a conoscenza in prima persona e che non sono rilevabili con l’osservazione del comportamento esteriore. Tuttavia, dal momento che questi studiosi non ci offrono alcuna ipotesi circa i meccanismi di questa presunta autoconoscenza, la loro teoria è *incompleta*.

Di recente, però, Carruthers (2011) ha sostenuto che, se pure l’accesso agli eventi percettivi è (relativamente) diretto e immediato, l’autoattribuzione di eventi di atteggiamento proposizionale (giudizi, decisioni, intenzioni, e così via) ha invece sempre carattere *interpretativo*, in accordo con quanto sostenuto dalla teoria dell’autoconoscenza che stabilisce una *Self/Other Parity*. Il risultato è un modello della conoscenza di sé che chiama in causa tanto l’accesso sensoriale che l’interpretazione: l’*Interpretive Sensory-Access (ISA) Theory of Self-Knowledge*.

Per dar conto dell’accesso agli eventi percettivi il modello ISA è costruito intorno alla teoria – proposta negli anni ottanta da Bernard Baars e sviluppata, più di recente, soprattutto da Stanislas Dehaene (2014) – che definisce la coscienza come l’ingresso dell’informazione in un *Global Neuronal Workspace*. La teoria postula un primo spazio neurocomputazionale costituito da una folta schiera di sistemi percettivi. Questi ultimi competono fra loro per accedere a un secondo spazio neurocomputazionale: lo spazio di lavoro globale neuronale, per l’appunto. L’ingresso in tale spazio dà luogo al *global broadcasting* degli output dei sistemi percettivi (per es. dati sensoriali provenienti dall’ambiente, immagini mentali e linguaggio interiore, dati somatosensoriali e propriocettivi), rendendoli così disponibili a una vasta schiera di sistemi ‘consumatori’. Tra questi figurano sistemi che utilizzano l’output percettivo per produrre ‘eventi di atteggiamento proposizionale’ – per esempio, ‘giudicare che qualcosa è vero’, ‘decidere di fare qualcosa’, ‘avere attivamente intenzione di fare qualcosa’. Questi eventi sono (i) episodici piuttosto che persistenti e (ii) hanno un formato non sensoriale (amodale). Dunque, essi si contrappongono sia agli stati mentali a carattere sensoriale sia agli atteggiamenti ‘duraturi’, ossia credenze, desideri, ricordi e intenzioni per il futuro che sono immagazzinate e continuano a esistere anche durante il sonno².

² Si posso però dare giudizi *sensorily-embedded*: giudizi del tipo ‘vedo un gatto nero’, che sono direttamente fondati sulla percezione sensoriale (cfr. Carruthers, 2015: cap. 3, § 5).

Tra i sistemi che generano giudizi ve ne è uno deputato alla mentalizzazione che, guidato dal quadro teorico della psicologia ingenua, costruisce credenze di ordine superiore sugli stati mentali, sia altrui che propri. Il sistema di mentalizzazione assume in ingresso gli eventi percettivi diffusi globalmente, ed è dunque in grado di riconoscere questi percetti e di produrre autoattribuzioni della forma ‘vedo qualcosa di rosso’, ‘ho sete’, ‘avverto dei brividi’, e così via.

Ma non è così per gli eventi di atteggiamento proposizionale, i quali, non potendo essere *globally broadcast*, non possono diventare contenuti della coscienza di accesso. Il *global broadcasting* dipende infatti dall'*attenzione top down* rivolta alle aree cerebrali deputate all'elaborazione sensoriale di livello intermedio; e ciò comporta che solo gli eventi mentali dotati di un formato sensoriale possono presentarsi alla coscienza.

L'attenzione *top down* rivolta verso le regioni percettive mediane è necessaria non solo per la percezione cosciente ma anche per determinare l'ingresso di contenuti nella *memoria di lavoro*. Poiché la memoria di lavoro è il sistema che è alla base delle forme *coscienti* di ragionamento e presa di decisione, tutti i processi *riflessivi* coscienti – contrapposti ai processi *intuitivi* inconsci – devono avere un fondamento sensoriale.

Poiché vi sono buone ragioni per ipotizzare l'assenza di vie causali fra il sistema di mentalizzazione e gli output degli altri sistemi consumatori (cfr. Carruthers, 2011, cap. 3: § 1.3), il primo deve sfruttare le informazioni percettive *globally broadcast*, insieme ad alcune forme di conoscenza ‘cristallizzata’, per inferire i pensieri dell'agente, proprio come si verificerebbe nel caso del *mindreading* (ossia la mentalizzazione in terza persona). L'autoattribuzione di pensieri ha perciò luogo sempre in virtù di un processo di *autointerpretazione*, che poggia sulla consapevolezza sensoriale di dati concernenti il proprio comportamento, il contesto e/o il materiale sensoriale contenuto nella memoria di lavoro.

Si noti che in questo quadro di riferimento la coscienza *non* è affatto un epifenomeno, svolgendo una essenziale funzione di coordinamento nelle vite mentali degli esseri umani e della maggior parte delle altre specie animali. Le informazioni percettive si rendono disponibili ai sistemi consumatori solo in virtù della diffusione globale, e ciò consente a questi sistemi (e dunque all'intero organismo) di coordinarsi intorno a un centro focale comune.

Pur tuttavia, la caratteristica essenziale del meccanismo del *global broadcasting* è il suo carattere sensoriale: un evento di atteggiamento proposizionale amodale non può essere *globally broadcast*, anche se può causare un evento sensoriale che può essere *broadcast* (per es. una frase nel linguaggio interno). Dunque, fatta eccezione per il dominio sensoriale (sensazione,

percezione ed emozione), nessuno dei nostri stati mentali è disponibile alla coscienza di accesso. In particolare, non esistono entità come i giudizi (non percettivi), le intenzioni o le decisioni coscienti.

3. *Il nesso fra responsabilità morale e pensiero cosciente nell'etica ingenua*

Se la teoria ISA è ben fondata, abbiamo un forte vincolo sulla costruzione di una teoria della responsabilità (morale e giuridica) congruente con i dati delle scienze neurocognitive: la teoria *non* deve presupporre l'esistenza di eventi di atteggiamento proposizionale amodali coscienti (King, Carruthers, 2012).

Il vincolo ha carattere eliminazionista nella misura in cui l'etica ingenua istituisce un nesso fra responsabilità morale e stati mentali intenzionali coscienti – il che sembra essere attestato da alcune ricerche condotte nell'ambito della *experimental philosophy* applicata ai concetti di libertà e responsabilità, alla quale faremo ora un rapido cenno.

Nel dibattito sul libero arbitrio i filosofi ricorrono spesso alle intuizioni ordinarie – in particolare, si afferma spesso che l'etica ingenua è *incompatibilista*. Nahmias, Morris, Nadelhoffer e Turner (2006) hanno però sostenuto che i risultati sperimentali da loro ottenuti attestano precisamente il contrario: il senso comune è – come aveva già sostenuto Strawson (1962) – *compatibilista*.

Tuttavia Nichols e Knobe (2007), riesaminando i risultati del gruppo di Nahmias, si sono domandati come mai tanti filosofi che oggi si interessano alla questione del libero arbitrio si siano convinti della natura incompatibilista delle intuizioni ordinarie. La loro ipotesi è questa: nelle persone potrebbe essere presente una tendenza a fornire risposte compatibiliste a domande *concrete* su casi particolari, ma risposte incompatibiliste a domande *astratte* su principi morali generali. In tal caso, la divergenza fra i dati degli studi psicologici e le conclusioni dei filosofi sarebbe riconducibile a una differenza fra due diversi modi di 'inquadrare' (*framing*) la domanda pertinente.

Per sottoporre a controllo questa ipotesi, Nichols e Knobe hanno presentato ai soggetti la descrizione di due universi, A e B. L'universo A è un universo in cui ogni cosa ha luogo in conformità a leggi deterministiche. Nell'universo B, invece, ogni cosa si verifica in conformità a leggi deterministiche fatta eccezione per la decisione umana.

Ai partecipanti è stata prima posta la domanda 'quale universo è più simile al nostro?', alla quale il 90% ha risposto optando per l'universo

indeterministico B. Successivamente i soggetti sono stati casualmente assegnati a una di due condizioni, ‘astratta’ e ‘concreta’. Ai soggetti posti nella condizione astratta è stata posta la seguente domanda a basso contenuto emotivo: ‘Nell’universo A è possibile che una persona abbia la piena responsabilità morale per le proprie azioni?’. In questa condizione l’86% dei soggetti ha fornito la risposta *incompatibilista* che nell’universo A la piena responsabilità morale non è possibile. Al gruppo di soggetti nella condizione concreta è stata invece posta una domanda ad elevato contenuto emotivo:

«Nell’universo A un uomo di nome Bill si è invaghito della sua segretaria e si convince che l’unico modo per stare con lei è quello di uccidere la moglie e i tre figli. Bill sa che in caso di incendio non vi è modo di fuggire dalla casa in cui abita. Prima di partire per un viaggio d’affari, Bill colloca in cantina un marchingegno che manda a fuoco la casa e stermina la famiglia. Secondo te, Bill ha la piena responsabilità morale della morte della moglie e dei figli?» (Nichols, Knobe, 2007: 670).

In questa condizione concreta ed emotivamente carica, il 72% dei soggetti ha fornito la risposta *compatibilista* che Bill ha la piena responsabilità morale per l’omicidio della moglie e dei figli.

Questi dati sembrano dunque confermare l’ipotesi secondo la quale le intuizioni circa la relazione determinismo/responsabilità variano a seconda dell’inquadramento emotivo del caso immaginato. Quando i partecipanti si confrontano con macroscopiche violazioni di norme morali, esperiscono una forte reazione emotiva (un ‘atteggiamento reattivo’ come la rabbia morale o l’indignazione) che li rende incapaci di applicare correttamente la soggiacente teoria ingenua della responsabilità morale che – sostengono Nichols e Knobe – è *incompatibilista*. Le intuizioni compatibiliste sono allora il risultato di ‘errori di prestazione’ causati dall’influenza perturbatrice dell’emozione sul giudizio morale. In altri termini, il *bias* innescato dalla forte emozione impedisce ai soggetti di fare l’inferenza che è invece fatta a livello astratto, portando a concludere che il determinismo esclude la responsabilità. In questa prospettiva, la conclusione è che le intuizioni compatibiliste dell’individuo comune sono solo *apparenti*; e vanno accantonate in quanto sottoposte all’influenza distorcente delle risposte emozionali.

Secondo Nahmias, Coates e Kvaran (2007), tuttavia, gli scenari costruiti da Nichols e Knobe non consentono di interpretare i risultati del loro studio come prova del carattere incompatibilista della teoria ingenua della responsabilità morale. Infatti, sostengono Nahmias, Coates e Kvaran, ciò che ha indotto i partecipanti all’esperimento a negare libero arbitrio e

responsabilità morale è l'interpretazione del determinismo come una tesi che implica l'idea che le cause del comportamento *'bypass'* il *controllo cosciente e razionale dell'agente*. In altri termini, la descrizione del determinismo utilizzata da Nichols e Knobe ('ogni cosa deve verificarsi nel modo in cui di fatto si verifica') può aver suggerito ai partecipanti che deliberazioni e fini coscienti non svolgono alcun ruolo causale nel determinare la condotta dell'agente³. Se questa interpretazione del determinismo in termini di 'esautoramento' fosse corretta, il compatibilismo implicherebbe la verità dell'*epifenomenismo* circa la nostra vita mentale cosciente; oppure potrebbe assumere la forma del *fatalismo*, ovvero della credenza che certi eventi avranno luogo a prescindere da quello che decidiamo o cerchiamo di fare (la credenza cioè che tutti gli eventi sono necessari o inevitabili). Tuttavia, sostengono Nahmias, Coates e Kvaran (2007), il determinismo *non* implica questo 'esautoramento'. In un universo deterministico gli eventi naturali rimangono contingenti. Per il compatibilista il determinismo non esclude che gli stati mentali coscienti possano svolgere un ruolo causale nella condotta umana. Tutt'al contrario: nella misura in cui i nostri stati mentali fanno parte di una sequenza deterministica di eventi, essi svolgono un ruolo essenziale nel determinare quanto accadrà. In quest'ottica, allora, non è tanto il determinismo quanto il *meccanicismo riduzionista* a minacciare le nozioni di libertà e responsabilità. Questa è la tesi secondo cui le proprietà di livello superiore di un sistema (e i suoi mutamenti nel tempo) si riducono e possono essere esaustivamente spiegati in base ai suoi meccanismi di livello inferiore – per esempio, la condotta umana si riduce ai meccanismi causali del sistema nervoso. Il meccanicismo riduzionista asserisce che le azioni umane sono causate da meccanismi di livello inferiore piuttosto che dai suoi stati mentali coscienti e le sue capacità razionali.

In breve, mentre Nichols e Knobe (2007) sostengono che i giudizi formulati nei casi ad elevato impatto emotivo sono l'esito di un errore di prestazione riconducibile all'influenza perturbatrice delle nostre emozioni, e ne concludono che il concetto ingenuo di responsabilità è incompatibile con la verità del determinismo, Nahmias, Coates e Kvaran (2007) avanzano la tesi opposta: l'errore di prestazione ha luogo allorché i partecipanti assumono erroneamente che il determinismo escluda la possibilità del controllo cosciente e razionale.

³ La differenza chiave è che nell'universo A ciascuna decisione è completamente causata da ciò che è accaduto prima della decisione – dato il passato, ogni decisione deve esser presa nel modo in cui di fatto è presa; nell'universo B, invece, le decisioni non sono completamente causate dal passato, e ciascuna decisione *non deve esser presa nel modo in cui di fatto è presa*.

4. *Elaborazione inconscia e riflessione cosciente: una riconcettualizzazione*

L'etica ingenua guarda alla coscienza come alla base fondamentale per attribuire responsabilità: l'agente è responsabile di un'azione se questa rispecchia una sua deliberazione cosciente. Ciò contraddice però il vincolo che la teoria ISA impone sulla costruzione di una teoria della responsabilità: questa, per essere congruente con i dati delle scienze neurocognitive, non deve presupporre l'esistenza di eventi di atteggiamento proposizionale amodali coscienti.

Ma ora domandiamoci: una teoria della responsabilità in grado di soddisfare questo vincolo ci consentirebbe di preservare almeno parte delle considerazioni che motivano l'idea che le azioni di cui siamo responsabili sono le azioni che traggono origine da atteggiamenti e decisioni coscienti? Per esempio, tale teoria ci consentirebbe di distinguere fra le azioni che hanno origine dai cosiddetti 'atteggiamenti impliciti' e le azioni che nascono dalla riflessione cosciente? Supponiamo che un individuo sia totalmente ignaro di avere un *bias* implicito nei confronti delle persone di colore. Ebbene, mentre esamina alcune domande di lavoro, preferisce a un candidato di colore un candidato bianco meno qualificato. Lo si può biasimare per averlo fatto? Di certo dovremmo essere in condizione di affermare che questo individuo è molto *meno* colpevole di qualcuno che, mentre legge il curriculum, pensa 'non assumerei mai una persona di colore' e per ciò stesso cestina la domanda.

Secondo Carruthers (2015, §§ 3.3 e 3.5) questa distinzione *può* ancora essere tracciata nella *Interpretive Sensory-Access Theory of Self-Knowledge*. Infatti, anche se quest'ultima non consente di tracciare una distinzione fra gli atteggiamenti amodali coscienti e quelli inconsci (essendo gli atteggiamenti amodali tutti inconsci), è ancora possibile tracciare una distinzione affine. Si può cioè distinguere fra gli atteggiamenti che si formano in virtù delle proprie riflessioni coscienti e quelli che sono causati da processi inconsci. Gli atteggiamenti che originano dalla riflessione cosciente sono ancora atteggiamenti inconsci (sono quelli di cui spesso il soggetto conosce l'esistenza in quanto frutto dall'interpretazione mentalistica dei contenuti sensoriali della riflessione). Cionondimeno, essi sono atteggiamenti alla cui formazione ha contribuito la persona nella sua interezza (qui Carruthers segue Levy, 2014):

«Per esempio, domandarsi nel linguaggio interno “che decisione dovrei prendere?” dà luogo a una richiesta di informazione trasmessa globalmente, dando a tutti i diversi sistemi consumatori che ricevono

tale richiesta la possibilità di contribuire alla risposta. Vi è un senso, allora, in cui gli atteggiamenti che sono prodotti in virtù della riflessione cosciente sono posseduti dall'intera persona diversamente da quanto accade nel caso di una decisione di dirigere l'attenzione verso il suono del proprio nome» (Carruthers, 2015: 237).

In questo quadro, è possibile riformulare la distinzione tra gli atteggiamenti *personali* e quelli *subpersonali*. Essi sono atteggiamenti dello stesso tipo ma che differiscono in ordine all'eziologia: gli atteggiamenti personali, ma non quelli subpersonali, sono atteggiamenti inconsci che sono causati dalla riflessione cosciente.

Applicando questa distinzione al caso del *bias* implicito otteniamo quanto segue. Una decisione che nasce dalla riflessione cosciente sui presunti demeriti delle persone di colore è una decisione a cui è l'intera persona a contribuire. Essa perciò rispecchia, in un certo senso, il *self* nel suo complesso. Invece, là dove la decisione è causata da un *bias* inconscio, essa rispecchia questo *bias* e nulla più. Tutti gli altri scopi e valori della persona potrebbero tendere in direzione opposta, cosicché, qualora la sua attenzione si fosse appuntata sulla differenza di competenza fra i due candidati oltre che sul *bias* implicito, egli avrebbe scelto immediatamente il candidato di colore.

In questa prospettiva, la neuroscienza cognitiva non conduce affatto all'epifenomenismo della coscienza; essa consente piuttosto di articolare a grana più fine la dialettica fra l'elaborazione inconscia e la riflessione cosciente (cfr. De Caro, Marraffa, 2016a e 2016b). E questo è un tassello importante in una teoria della responsabilità che aspira a incardinare il piano normativo su quello descrittivo (cfr. Guerini, Marraffa, 2017).

BIBLIOGRAFIA

- Anscombe, E. (1957). *Intention*. Oxford: Blackwell.
- Carruthers, P. (2011). *The Opacity of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Carruthers, P. (2015). *The Centered Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- De Caro, M., Marraffa, M. (2016a). Debunking the Pyramidal Mind: A Plea for Synergy between Reason and Emotion. *Journal of Comparative Neurology*, 524 (8), 1687-1694.
- De Caro, M., Marraffa, M. (2016b). *Mente e morale*. Roma: Luiss University Press.
- Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the Brain*. New York: Viking.

- Guerini, R., Marraffa, M. (2016). Inconscio, coscienza e responsabilità. *Giornale Italiano di Psicologia*, 43(4), 737-742.
- King, M., Carruthers, P. (2012). Moral responsibility and consciousness. *Journal of Moral Philosophy*, 9, 200-228.
- Levy N. (2014). *Consciousness and Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Nahmias, E., Morris, S., Nadelhoffer, T., Turner, J. (2006). Is incompatibilism intuitive? *Philosophy and Phenomenological Research*, 73, 28-53.
- Nahmias, E., Coates, D., Kvaran, T. (2007). Free will, moral responsibility, and mechanism: Experiments on folk intuitions. *Midwest Studies in Philosophy*, 31, 214-242.
- Nichols, S., Knobe, J. (2007). Moral responsibility and determinism. *Nous*, 41, 663-685.
- Nisbett, R., Wilson, T.D. (1977). Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84, 231-259.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Routledge, 2009.
- Schwitzgebel, E. (2016). Introspection. In Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/introspection/>> (ultimo accesso 17.04.2017).
- Strawson, P.F. (1962). Freedom and resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, 1-25.
- Wegner, D.M. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Wegner, D.M., Wheatley, T.P. (1999). Apparent mental causation: Sources of the experience of will. *American Psychologist*, 54, 480-492.
- Wilson, T.D. (2002). *Strangers to Ourselves*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell.

Alessandra Chiera, Ines Adornetti,
Serena Nicchiarelli, Francesco Ferretti

Linguaggio, tempo e narrazione

Riassunto:

L'assunto alla base di questo articolo è che le caratteristiche essenziali della comunicazione umana siano individuabili sul piano del discorso. Nello specifico, la nostra proposta è che il linguaggio abbia una natura eminentemente narrativa. Nell'ottica cognitiva in cui si colloca la nostra riflessione, il riferimento al piano narrativo comporta due ordini di considerazioni: la prima è che la capacità di elaborare la struttura in costituenti della frase (microanalisi) non possa essere considerata condizione sufficiente a garantire il funzionamento corretto del processo comunicativo; la seconda è che le proprietà e i sistemi cognitivi che presiedono alla produzione-comprensione del discorso (macroanalisi) debbano essere di natura molto diversa da quelli ipotizzati dai fautori del primato accordato all'analisi in costituenti della frase. Seguendo questo ordine di considerazioni, l'ipotesi che avanziamo è che la narrazione abbia un carattere intrinsecamente temporale e che l'elaborazione narrativa sfrutti le capacità di proiezione nel tempo di uno specifico dispositivo cognitivo: il *Mental Time Travel*.

Parole chiave: autismo; coerenza globale; *Mental Time Travel*; microanalisi; macroanalisi, narrazione

Abstract:

The present paper is founded on the basic assumption that the essential features of human communication are traceable at the global discourse level. More specifically, we propose that language has an intrinsic narrative character. Within the cognitive framework we adopt, referring to the narrative level entails two considerations: 1) the ability to process the structure of the internal constituents of the sentence (microanalysis) is an insufficient condition for communication to be successful; 2) the properties and the cognitive systems underlying discourse production and comprehension (macroanalysis) are very different from those presumed by scholars who support the primacy of the sentence. In this regard, our hypothesis is that narrative has an inherent temporal character, therefore, narrative functioning essentially relies on the cognitive device – *Mental Time Travel* – that allows humans to project themselves back and forward in time.

Key-words: autism; global coherence; *Mental Time Travel*; microanalysis; macroanalysis; narration

1. *Un capovolgimento di prospettiva: dalla frase al discorso*

L'idea prevalente nella scienza cognitiva classica, che ha in Chomsky uno dei principali punti di riferimento, è che la *frase* costituisca l'essenza del linguaggio: secondo tale idea, elaborare il linguaggio equivale a produrre e comprendere frasi sintatticamente ben formate (Chomsky, 1988; Jackendoff, 1992; Pinker, 1994). Da questo punto di vista, spiegare l'elaborazione linguistica significa dar conto dell'analisi della struttura in costituenti della frase (Pickering *et al.*, 2000) – *microanalisi*. Un'idea di questo tipo poggia su due fattori tra loro fortemente relati: uno di natura metodologica e uno di ordine concettuale.

Il riferimento esclusivo alla frase nell'indagine sul linguaggio è particolarmente proficuo da un punto di vista metodologico: la frase è un'unità chiara, controllabile e facilmente manipolabile sperimentalmente (sia in produzione che in comprensione) (cfr. De Vincenzi, Di Matteo, 2004). In altre parole, è più semplice studiare i processi che regolano l'organizzazione degli elementi all'interno della singola frase che i processi che governano il modo in cui le frasi si organizzano tra loro sul piano discorsivo-conversazionale (Clark, 1996) – *macroanalisi*. Da un punto di vista concettuale, la tesi della priorità della frase nello studio del linguaggio poggia su uno sfondo teorico di carattere più generale: l'idea che il pensiero abbia una struttura proposizionale. Aderendo a tale concezione, Fodor (1975) – uno dei paladini del cognitivismo classico – sostiene che gli umani pensano utilizzando una forma di linguaggio – il *Linguaggio del Pensiero* (LdP) – che, per quanto più astratto del linguaggio naturale, ha una semantica e una sintassi ad esso molto simili. Nella prospettiva di Fodor i processi mentali sono computazioni definite su simboli (rappresentazioni) del LdP. Tali simboli hanno una natura linguistica poiché (tra le altre cose): hanno parti costituenti che si combinano tra loro in base a regole sintattiche; tali parti hanno una natura compositiva – il loro significato è determinato dal significato dei costituenti e dalla loro struttura sintattica; le parti atomiche (i costituenti strutturali più semplici), a loro volta, sono dotate di significato.

Assumere la natura proposizionale del pensiero ha ricadute importanti sulla natura del linguaggio. Come sostiene Fodor (1975, 1987), in effetti, il linguaggio può esprimere il pensiero perché la sua struttura ne rispecchia la forma – esso è *parassitario* nei confronti del pensiero. Esiste una relazione di dipendenza tra le proprietà del linguaggio naturale e le proprietà degli stati mentali che il linguaggio è chiamato a esprimere. Tale forma di dipendenza (fondata su una relazione di isomorfismo) poggia sulla *forma logica* degli enunciati, ovvero sulla struttura sintattica capace di mettere in relazione gli

enunciati del LdP con la struttura in costituenti degli enunciati del linguaggio naturale. Tale questione è particolarmente rilevante per gli argomenti discussi in questo articolo. Dall'esistenza di una forma logica comune a LdP e linguaggio naturale segue l'esistenza di un particolare sistema di elaborazione dell'informazione. Secondo i fautori del LdP, in effetti, i processi di produzione-comprensione linguistica sono governati da un sistema di elaborazione in grado di trasformare i suoni in significati. Una trasformazione di questo tipo è guidata dall'isomorfismo strutturale che la forma logica istituisce tra il sistema di suoni e la struttura sintattica dei pensieri. Per Chomsky l'interlingua in grado di mediare il rapporto tra suoni e significati alla base dell'elaborazione linguistica è la Grammatica Universale (GU).

Nella prospettiva chomskiana la GU è il sistema di regole e principi che governano la composizione delle frasi a partire dai loro costituenti interni. Oltre ad avere effetti sul piano della microanalisi, tuttavia, ed è questo il punto che qui ci preme maggiormente sottolineare, il primato accordato alla frase dai fautori della prospettiva classica ha effetti anche sul piano della macroanalisi, cioè sul piano dell'elaborazione delle sequenze di enunciati nel flusso del discorso. Se è vero, infatti, che la frase è l'essenza del linguaggio (se tutta l'elaborazione linguistica si spiega in riferimento ai processi e ai principi che regolano ciò che avviene all'interno degli enunciati), allora l'analisi della struttura in costituenti delle frasi deve valere anche per dar conto delle relazioni esterne tra le frasi sul piano del discorso. In una prospettiva di questo tipo, elaborare un discorso non è altro che elaborare la struttura in costituenti di una frase dopo l'altra. Quanto regge alla prova dei fatti un'idea di questo tipo? Davvero i meccanismi sintattici che governano l'elaborazione frasale possono essere posti anche a fondamento dell'elaborazione discorsiva? La risposta a queste domande è cruciale ai fini della proposta teorica di questo lavoro e passa per l'analisi di una particolare proprietà del discorso: la *coerenza globale*.

La coerenza globale è una proprietà del piano discorsivo che riguarda la rappresentazione generale (il senso globale) degli eventi di una narrazione (cfr. Diehl *et al.*, 2006). Essa dipende dalla capacità di stabilire (in produzione) e individuare (in comprensione) connessioni causali tra gli enunciati che compongono il discorso e dall'abilità di legare segmenti testuali locali all'interno di porzioni discorsive più ampie in modo che gli elementi linguistici che compongono il testo risultino connessi tematicamente tra loro (cfr. Jolliffe, Baron-Cohen, 2000). Cosa governa la coerenza discorsiva? L'opinione di diversi studiosi (linguisti, in primo luogo) è che la coerenza globale dipenda dai nessi referenziali tra gli enunciati del discorso, vale a dire dalle relazioni lineari di contenuto tra frasi adiacenti (per es. Halliday, Hasan, 1976; Reinhart, 1980). Nello specifico, l'idea di questi autori è che

la *coesione* tra enunciati consecutivi rifletta e renda possibile la coerenza discorsiva. Sono esempi di meccanismi coesivi le relazioni di coreferenza tra parole in proposizioni diverse (Luca ha incontrato Giulia. *Le* ha chiesto di accompagnarla alla festa) o le espressioni come i connettivi (ad esempio i temporali *quindi, successivamente*) che garantiscono la continuità informativa del testo (cfr. Halliday, Hasan, 1976). Per quanto considerazioni di questo tipo ci spingano a sostenere che almeno una parte della coerenza discorsiva (la coerenza locale) possa dipendere da dispositivi grammaticali, la nostra idea è che la microanalisi non sia una condizione sufficiente a garantire la coerenza a livello globale. La coerenza locale, resa possibile dalla coesione, in effetti, non rappresenta né una condizione necessaria né una condizione sufficiente per dar conto della coerenza narrativa globale (cfr. Adornetti, 2013). Argomenti teorici e dati empirici militano in favore di tale idea. Da un punto di vista teorico, Giora (1985) ha mostrato che i collegamenti coesivi tra enunciati adiacenti non sono sufficienti per costruire narrazioni coerenti e che una storia può essere considerata coerente anche in assenza di legami coesivi tra le singole frasi. Ciò che segue da queste considerazioni è che, poiché la coerenza globale non appare riducibile alle regole che governano l'elaborazione delle frasi, la produzione-comprensione di strutture narrative coerenti deve dipendere da principi diversi da quelli implicati nell'analisi dei costituenti interni della frase. Dati empirici sulle architetture cognitive depongono in favore di questa ipotesi: se la coerenza globale non è riducibile ai processi microlinguistici, ciò che ci si deve aspettare è che la narrazione chiami in causa sistemi di elaborazione diversi dai dispositivi computazionali implicati nell'analisi della struttura in costituenti della frase. Diverse ricerche empiriche confermano queste aspettative. A tal proposito, analisi condotte su diverse popolazioni cliniche (per es. traumatizzati cranici e schizofrenici) hanno evidenziato l'esistenza di una dissociazione tra capacità microelaborative e capacità macroelaborative: i pazienti generalmente non presentano gravi difficoltà nell'elaborazione delle singole frasi (gli enunciati sono sintatticamente ben formati), ma hanno deficit nella strutturazione globale dei discorsi che appaiono confusi e disorganizzati (le narrazioni non sono appropriate da un punto di vista pragmatico) (cfr. Marini *et al.*, 2008; Marini *et al.*, 2014). La discussione dei sistemi cognitivi a fondamento dell'elaborazione narrativa apre la *pars costruens* del nostro lavoro.

2. L'elaborazione della coerenza globale alla base della narrazione

Dopo aver mostrato che i dispositivi che governano la microanalisi non sono in grado di dar conto dell'elaborazione della coerenza globale, è

arrivato il momento di chiarire la natura dei processi e dei sistemi di elaborazione che possono essere posti a fondamento dell'organizzazione della dimensione macroelaborativa del linguaggio. Il primo passo da compiere in questa direzione è fornire una definizione operativa di 'narrazione'. Per quanto la questione meriterebbe ulteriore approfondimento (cfr. Ferraro, 2015), per gli scopi di questo lavoro utilizziamo la definizione proposta da Graesser e colleghi (1980) secondo i quali per narrazione si intende una serie di sequenze di azioni ed eventi che si svolgono nel tempo secondo principi causali. Porre l'accento sulla relazione tra le sequenze di eventi che costituiscono una storia è un modo per affermare che il significato globale di una narrazione si costruisce a partire dall'individuazione delle connessioni causali che legano tra loro le varie parti della storia (Trabasso *et al.*, 1984). Da questo punto di vista, elaborare una proprietà come la coerenza globale significa elaborare i nessi causali tra gli eventi narrati.

Un paradigma di riferimento per l'analisi della coerenza globale in termini di legami causali è rappresentato dal *Causal Network Model* (CNM) elaborato da Trabasso e colleghi (Trabasso *et al.*, 1984; Trabasso, Sperry, 1985). A fondamento del CNM è l'idea che il valore attribuibile a un dato elemento all'interno di un contesto narrativo dipende dal ruolo causale che quell'elemento svolge in quel contesto. Vale a dire: il ruolo di un elemento dipende dal tipo e dal numero di relazioni causali che esso intrattiene con gli altri elementi della struttura narrativa. In particolare, in una narrazione possono darsi due tipi di relazioni causali: *connessioni causali* dirette tra coppie di eventi e *catene causali*. Le connessioni causali permettono di valutare «how many direct, operative links a statement has to other statements» (Trabasso, Sperry, 1985: 596) (le connessioni causali rappresentano ciò che nel precedente paragrafo abbiamo definito 'legami coesivi'). Particolarmente rilevanti per il nostro argomento sono le catene causali. Esse offrono un indizio qualitativo della connessione ad ampio raggio tra gli eventi di una storia, dal suo inizio alla sua conclusione. Infatti, le catene causali riguardano la rappresentazione del cosiddetto *gist* della storia, ovvero il suo significato globale (Sah, Torng, 2015).

Per costruire una storia è necessario costruire una *rete* di catene causali tra gli eventi narrati. Una rete di questo tipo è ciò che garantisce la coerenza di una narrazione: «A higher-order organization which hierarchically connects not only adjacent events [...] but also *events which are remote from one another on the temporal axis of a given discourse*» (Giora, Shen, 1994: 450, corsivo nostro). In effetti, benché rappresentino un elemento importante, le connessioni causali dirette tra eventi adiacenti sono insufficienti per l'elaborazione della struttura complessiva di una storia. Al più, le

connessioni evento-evento catturano una coerenza di tipo locale che, come detto nel precedente paragrafo, è incapace di spiegare il tipo (globale) di coerenza decisiva per dar conto del piano macroelaborativo. Ricondere la coerenza globale alla capacità di creare *legami tra eventi distanti sull'asse temporale* comporta il riferimento a un elemento che i modelli centrati sulle connessioni causali hanno colpevolmente tralasciato: il 'fattore tempo' (Ferretti, 2016). Detto questo, se l'elaborazione della coerenza narrativa implica l'abilità di costruire una rete articolata di connessioni tra segmenti non adiacenti, la capacità di produrre e comprendere storie coerenti è strettamente legata alla possibilità di spostarsi lungo l'asse temporale del discorso. In effetti, gran parte del carattere olistico della narrazione dipende dalla possibilità di connettere eventi temporalmente distanti tra loro. Da questo punto di vista, l'elaborazione della dimensione narrativa implica l'elaborazione della dimensione temporale.

3. Il fondamento temporale della narrazione

L'idea che il fattore tempo costituisca un elemento imprescindibile della narrazione è comune a diversi modelli teorici. A esaltare la natura temporale della dimensione narrativa è, in primo luogo, la tradizione naratologica ispirata ai lavori di Genette (1972). Ad esempio, Abbott (2002: 3) definisce la narrazione come «the principal way in which our species organizes its understanding of time». Nella tradizione cognitiva che qui più da vicino ci interessa analizzare, l'autore che ha maggiormente insistito sul fondamento temporale della narrazione – e, più in generale, sul fondamento narrativo dell'esperienza umana – è Bruner (1991). Secondo la sua definizione, «[a] narrative is an account of events occurring over time. It is irreducibly durative. It may be characterizable in seemingly nontemporal terms [...] but such terms only summarize what are quintessential patterns of events occurring over time» (Bruner, 1991: 6). Prima di affrontare nello specifico il tipo di temporalità in gioco nella narrazione, è opportuno fare alcune considerazioni generali sul modo in cui la relazione tra tempo e narrazione è concepita nei modelli di ispirazione bruneriana. L'analisi di tale relazione, come vedremo, visto il legame che tali modelli istituiscono tra linguaggio e narrazione, è di grande rilievo per i nostri fini.

Dopo aver ribadito che gli umani organizzano l'esperienza attraverso forme narrative, Bruner (1991: 4) sottolinea che «narrative is a conventional form, transmitted culturally and constrained by each individual's level of mastery and by his conglomerate of prosthetic devices, colleagues

and mentors». Fortemente ispirata al costruttivismo sociale di Bruner, anche Dautenhahn (2002) sostiene che il modo specifico con cui gli umani rappresentano la realtà dipende dal fatto che le culture in cui essi sono immersi hanno un carattere eminentemente narrativo. Similmente, in ambito filosofico, Dennett (1991) ha proposto che la temporalità costitutiva dell'autocoscienza dell'individuo dipende dalla capacità, sviluppata attraverso un apprendistato culturale, di raccontare storie a se stessi e agli altri circa le proprie esperienze e i propri comportamenti. In prospettive di questo tipo, in cui la narrazione è il prodotto di capacità linguistiche acquisite culturalmente – la narrazione è il prodotto dell'apprendistato sociale – anche la capacità di rappresentazione temporale diventa il prodotto della cultura e delle convenzioni sociali.

I due assunti a fondamento del costruttivismo sociale, vale a dire l'idea che linguaggio abbia un fondamento narrativo e la concezione secondo cui la narrazione ha un fondamento temporale, rappresentano anche i due nodi concettuali attorno ai quali ruota il presente lavoro. Detto questo, la nostra proposta si discosta dai modelli costruttivisti relativamente al modo di intendere i rapporti di costituzione tra linguaggio, tempo e narrazione. In forte contrasto con quanto proposto da Bruner e dai fautori del costruttivismo sociale, la nostra idea è che il fondamento narrativo del linguaggio poggi le basi sul fondamento narrativo del pensiero. Tale ipotesi comporta due questioni importanti da sottolineare: la prima riguarda la rivalutazione del fatto che le capacità cognitive umane e i sistemi di elaborazione che ne sono alla base (nello specifico, i sistemi di proiezione nel tempo) devono essere considerati il prodotto di una storia evolutiva legata alla biologia, più che alla cultura, della nostra specie. La seconda questione riguarda il fondamento narrativo del linguaggio umano. Attribuire alla cognizione la capacità di rappresentare narrativamente la realtà è un passo importante per considerare l'idea che la narrazione sia indipendente dal linguaggio. La tesi dell'indipendenza del linguaggio, d'altra parte, rappresenta il passo decisivo da compiere per sostenere che la narrazione precede (logicamente e temporalmente) il linguaggio e che, per questo motivo, ne rappresenta il fondamento costitutivo.

Per quanto controintuitiva, l'idea che la narrazione sia indipendente da linguaggio è sostenuta da diversi autori (per una discussione, cfr. Sibierska, 2016). Indicazioni interessanti a riguardo provengono dal lavoro di Boyd (2009: 159) secondo il quale «narrative need not involve language. It can operate through modes like mime, still pictures, shadow-puppets, or silent movies. It need not be restricted to language». In modo simile, Sibierska (2016) nota che «narratives can be non-verbal, using different modalities

(vocal-auditory, but also visual), or multimodal (as in the case of pantomime)» e che narrazione e linguaggio poggiano su capacità comuni che «comprise the ability to understand, connect, recall, and imagine events (per es. Boyd 2009: 132-158) in a displaced context, meaning that the events in a narrative do not happen here and now» (Sibierska, 2016).

Detto questo, il secondo passo da compiere contro le prospettive costruttiviste è mostrare che il pensiero ha un fondamento narrativo. Questo secondo passaggio argomentativo, come anticipato, si basa sul fatto che i sistemi cognitivi che governano la costruzione del contesto narrativo sono dispositivi di navigazione nel tempo che funzionano indipendentemente dal linguaggio (Ferretti, 2016; Ferretti *et al.*, 2017). Le capacità di rappresentazione temporale non sono un prodotto della narrazione; contrariamente a quanto sostenuto in ambito costruttivista, la nostra proposta è che la narrazione poggi in modo fondamentale sulla capacità che gli esseri umani hanno di spostarsi mentalmente lungo l'asse temporale. Nel prossimo paragrafo daremo supporto empirico a questa proposta.

4. Mental Time Travel e racconto di storie

Il dispositivo cognitivo che consente agli esseri umani di spostarsi mentalmente lungo l'asse temporale è stato definito *Mental Time Travel* (MTT) (Suddendorf, Corballis, 1997, 2007). Tale dispositivo è costituito da due sottosistemi: la memoria episodica (*Episodic Memory*; EM) e il pensiero episodico rivolto al futuro (*Episodic Future Thinking*; EFT) che sono coinvolti, rispettivamente, nella rievocazione di scenari passati e nell'anticipazione di possibili eventi futuri. Questi sottosistemi conferiscono al MTT un carattere peculiare che lo distingue da altri sistemi di memoria e di immaginazione: il MTT è un dispositivo di proiezione che implica un coinvolgimento in prima persona nell'evento ricordato o anticipato. Il carattere episodico (Tulving, 1972) della navigazione temporale comporta infatti una prospettiva personale sugli scenari mentali di proiezione (cfr. Cosentino, 2008).

Due ordini di argomenti permettono di sostenere l'idea del MTT come sistema autonomo dal linguaggio e alla base della narrazione. Rispetto alla prima questione – l'autonomia del MTT dal linguaggio – numerosi studi condotti su animali non umani (tra cui corvidi, topi e grandi scimmie) hanno mostrato che la capacità di spostarsi mentalmente nel tempo ricordando eventi passati e anticipando possibili scenari futuri è presente (a vario grado) anche in specie non umane, dunque in animali che non parlano (per

una discussione, cfr. Zentall, 2013). Ad esempio, Mulcahy e Call (2006) hanno realizzato uno studio per verificare la capacità di oranghi e bonobo (due specie di grandi scimmie) di proiettarsi in avanti nel tempo anticipando un bisogno futuro. Il test prevedeva l'utilizzo di due stanze: nella stanza-test si trovava un apparato che attivato con lo strumento adeguato dispensava cibo; la seconda era, invece, una stanza d'attesa. I soggetti dell'esperimento dovevano selezionare lo strumento appropriato nella stanza-test e portarlo con loro nella stanza d'attesa; dopo un certo periodo potevano ritornare nella stanza-test. Essi erano ritenuti capaci di pianificazione anticipatoria se al momento di tornare nella stanza-test riportavano anche lo strumento. Dai risultati della ricerca è emerso che alcuni soggetti erano in effetti in grado di selezionare lo strumento appropriato nella stanza-test, di portarlo con loro nella stanza d'attesa e di riportarlo dopo un certo lasso di tempo (fino a quattordici ore) nella stanza-test. Risultati di questo tipo sono assai rilevanti. Infatti, sostenere che le capacità di navigazione nel tempo non sono esclusive degli esseri umani è un modo per sostenere che esse sono indipendenti dal linguaggio.

Il secondo ordine di argomenti a supporto della nostra ipotesi riguarda la possibilità di considerare il MTT come uno dei dispositivi cognitivi più importanti dell'elaborazione del piano narrativo. Dal nostro punto di vista, in effetti, il MTT è alla base dell'elaborazione della coerenza globale. Lo studio delle abilità narrative dei soggetti affetti da sindrome dello spettro autistico (*Autism Spectrum Disorder*, ASD) offre delle indicazioni utili a conferma della nostra tesi. La sindrome dello spettro autistico è un disturbo del neurosviluppo caratterizzato dalla compromissione dell'interazione sociale e da deficit nella comunicazione verbale e non verbale che provocano ristrettezza d'interessi e comportamenti ripetitivi (American Psychiatric Association 2013). Gli studi che hanno indagato i disturbi di natura comunicativa nell'autismo hanno mostrato che le persone con ASD presentano abilità fonologiche e sintattiche pressoché nella norma (Kjelgaard, Tager-Flusberg, 2001; Shulman, Guberman, 2007), ma competenze pragmatiche fortemente deficitarie (per es. Loukusa *et al.*, 2007). Tra queste, particolarmente problematiche sono le competenze narrative (per es. Baron-Cohen *et al.*, 1986; King *et al.*, 2014). Numerosi studi hanno infatti mostrato che le persone con ASD hanno grosse difficoltà a comprendere (per es. Joliffe, Baron-Cohen, 2000) e produrre (per es. Barnes, Baron-Cohen, 2012) storie coerentemente organizzate. Tradizionalmente, tali difficoltà sul piano narrativo sono state spiegate in riferimento a due deficit cognitivi tipici dell'ASD: un deficit nel sistema alla base delle interazioni sociali – ipotesi della *Teoria della Mente* (Baron-Cohen *et al.*, 1986), e una tendenza a focalizzarsi sui dettagli

senza essere in grado di integrarli in un contesto globale di senso (Joliffe, Baron-Cohen, 2000) – ipotesi della *Coerenza Centrale Debole*. La nostra idea è che questa spiegazione dei problemi narrativi nell'ASD debba essere integrata in riferimento a un altro sistema cognitivo: il MTT. In effetti, se è vero quanto detto fino ad ora, vale a dire se è vero che la capacità di produrre e comprendere storie coerenti è strettamente collegata all'abilità di spostarsi flessibilmente lungo l'asse temporale del discorso, allora il sistema di navigazione temporale deve giocare un ruolo di primo piano nella narrazione. In altri termini, la nostra idea è che i problemi che gli individui con ASD hanno sul piano narrativo siano dovuti (almeno in parte) a deficit di navigazione temporale. In effetti, recentemente alcuni studi hanno evidenziato che le persone con ASD presentano una compromissione non solo nei sistemi cognitivi alla base delle interazioni sociali, ma anche nei dispositivi mentali di rappresentazione temporale (Jackson, Atance, 2008; Lind, Bowler, 2010; Marini *et al.*, 2016). Ad esempio, alcune ricerche hanno mostrato che le persone con ASD hanno difficoltà nel recupero di ricordi autobiografici (Crane, Goddard, 2008; Goddard *et al.*, 2007) e nella simulazione e nella descrizione di eventi futuri (Hanson, Atance, 2014; Lind, Bowler, 2010; Terrett *et al.*, 2013).

Gli studi sui deficit narrativi e sui problemi di MTT nell'ASD sono tra loro indipendenti e, a nostra conoscenza, ad oggi nessuna ricerca ha indagato l'esistenza di una possibile correlazione tra i due fenomeni. Per tale ragione, al fine di verificare sperimentalmente una possibile relazione tra MTT e capacità narrative, abbiamo condotto uno studio su bambini con ASD volto a verificare se le loro difficoltà nel racconto di storie potessero essere ricondotte a deficit di proiezione temporale (Marini *et al.* sottomesso). Nel nostro studio abbiamo somministrato a bambini a sviluppo tipico (il gruppo di controllo) e bambini con ASD due tipi di test. Un test non verbale finalizzato a testare le abilità di proiezione temporale nel futuro (EFT) e un test narrativo basato su immagini con vincoli temporali (cosa accadrà *dopo* l'evento A; cosa è accaduto *prima* dell'evento B; cosa è accaduto *tra* l'evento A e l'evento B). Attraverso il test non verbale abbiamo individuato, nel gruppo di bambini con ASD, un sottogruppo con specifici problemi di proiezione temporale nel futuro. L'ipotesi della ricerca era che tale sottogruppo avrebbe mostrato maggiori difficoltà nella costruzione di storie coerenti rispetto al gruppo di controllo e rispetto al gruppo di soggetti con ASD senza deficit di proiezione temporale. I risultati hanno confermato la nostra predizione: i bambini che presentavano disturbi nella proiezione temporale raccontavano storie prive di coerenza. Questi dati rappresentano una conferma importante dell'ipotesi che vede

le difficoltà narrative riscontrate nell'autismo come riconducibili, almeno in parte, a una difficoltà nell'organizzazione temporale degli eventi. Più in generale, i risultati discussi sino a ora ci permettono di sostenere (contro le prospettive costruttiviste) che le capacità di rappresentazione temporali, piuttosto che esserne il prodotto, sono le basi costitutive della dimensione narrativa del linguaggio.

5. Conclusioni

In questo articolo abbiamo sostenuto che la dimensione macroelaborativa del linguaggio rappresenti un livello di analisi privilegiato per indagare alcune proprietà fondamentali della comunicazione umana. Tra queste, un ruolo di primo piano è giocato dalla coerenza narrativa globale. L'elaborazione di tale proprietà, cruciale ai fini di una comunicazione efficace, chiama in causa dispositivi cognitivi che non appaiono riducibili al funzionamento dei sistemi alla base dell'analisi della struttura in costituenti della frase (tipici della GU). In effetti, poiché la capacità di produrre e comprendere storie coerenti è strettamente collegata all'abilità di spostarsi flessibilmente lungo l'asse temporale del discorso, l'ipotesi proposta in questo lavoro è che il sistema che consente agli esseri umani di navigare mentalmente nel tempo svolga un ruolo di primo piano nell'elaborazione della coerenza globale. Tale ipotesi è supportata da studi condotti sulle abilità narrative di soggetti con ASD. Tali studi mostrano, infatti, che nei casi in cui l'abilità di proiettarsi mentalmente nel passato e nel futuro è deficitaria, la dimensione narrativa del linguaggio risulta fortemente compromessa.

BIBLIOGRAFIA

- Abbott, H.P. (2002). *The Cambridge Introduction to Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adornetti, I. (2013). *Il farsi e il disfarsi del discorso. Pragmatica del linguaggio e processi cognitivi*. Firenze: Le Lettere.
- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. Washington (DC): Author.
- Baron-Cohen, S., Leslie, A.M., Frith, U. (1986). Mechanical, behavioural and intentional understanding of picture stories in autistic children. *British Journal of Developmental Psychology* 4(2), 113-125.

- Barnes, J.L., Baron-Cohen, S. (2012). The big picture: Storytelling ability in adults with autism spectrum conditions. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 42(8), 1557-1565.
- Boyd, B. (2009). *On the origin of stories*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Bruner, J. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1-21.
- Chomsky, N. (1988). *Language and problems of knowledge: The Managua lectures*. Cambridge (MA): MIT Press, (trad. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*. Bologna: il Mulino 1991).
- Clark, H.H. (1996). *Using language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cosentino, E. (2008). *Il tempo della mente*. Macerata: Quodlibet.
- Crane, L., Goddard, L. (2008). Episodic and semantic autobiographical memory in adults with autism spectrum disorders. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 38(3), 498-506.
- Dautenhahn, K. (2002). The origins of narrative: In search of the transactional format of narratives in humans and other social animals. *International Journal of Cognition and Technology*, 1(1), 97-123.
- Dennett, D.C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Brown and Company (trad. it. *Coscienza. Che cosa è*. Roma-Bari: Laterza 2009).
- De Vincenzi, M., Di Matteo, R. (2004). *Come il cervello comprende il linguaggio*. Roma-Bari: Laterza.
- Diehl, J.J., Bennetto, L., Young, E.C. (2006). Story recall and narrative coherence of high-functioning children with autism spectrum disorders. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 34(1), 83-98.
- Ferraro, G. (2015). *Teorie della narrazione. Dai racconti tradizionali all'odierno «storytelling»*. Roma: Carocci.
- Ferretti, F. (2016). The social brain is not enough: on the importance of the ecological brain for the origin of language. *Frontiers in Psychology*, 7, 1138.
- Ferretti, F., Adornetti, I., Chiera, A., Nicchiarelli, S., Magni, R., Valeri, G., Marini, A. (2017). Mental Time Travel and Language Evolution: A Narrative Account of the Origins of Human Communication. *Language Sciences*. <http://dx.doi.org/10.1016/j.langsci.2017.01.002>
- Fodor, J.A. (1975). *The language of thought*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Fodor, J.A. (1983). *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*. Cambridge (MA): MIT Press (trad. it. *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*. Bologna: il Mulino 1988).
- Fodor, J.A. (1987). *Psychosemantics: The problem of meaning in the philosophy of mind*. Cambridge (MA): MIT Press.

- Genette, G. (1972). *Discours du récit, essai de méthode. Figures III*. Paris: Seuil.
- Giora, R. (1985). Notes towards a theory of text coherence. *Poetics today* 6(4), 699-715.
- Giora, R., Shen, Y. (1994). Degrees of narrativity and strategies of semantic reduction. *Poetics* 22(6), 447-458.
- Goddard, L., Howlin, P., Ditschel, B., Patel, T. (2007). Autobiographical memory and social problem-solving in Asperger syndrome. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 37(2), 291-300.
- Graesser, A.C., Hauff-Smith, K., Cohen, A.D., Pyles, L.D. (1980). Advanced outlines, familiarity, and text genre on retention of prose. *The Journal of Experimental Education*, 48(4), 281-290.
- Halliday, M.A.K., Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.
- Hanson, L.K., Atance, C.M. (2014). Brief report: episodic foresight in autism spectrum disorder. *Journal of autism and developmental disorders*, 44(3), 674-684.
- Jackendoff, R.S. (1992). *Languages of the mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Jackson, L.K., Atance, C.M. (2008). Future thinking in children with autism spectrum disorders: A pilot study. *Journal on Developmental Disabilities*, 14(3), 40-45.
- Jolliffe, T., Baron-Cohen, S. (2000). Linguistic processing in high-functioning adults with autism or Asperger's syndrome. Is global coherence impaired? *Psychological Medicine*, 30(5), 1169-1187.
- King, D., Dockrell, J., Stuart, M. (2014). Constructing fictional stories: a study of story narratives by children with autistic spectrum disorder. *Research in Developmental Disabilities*, 35(10), 2438-2449.
- Kjelgaard, M.M., Tager-Flusberg, H. (2001). An investigation of language impairment in autism: Implications for genetic subgroups. *Language and cognitive processes* 16(2-3), 287-308.
- Lind, S.E., Bowler, D.M. (2010). Episodic memory and episodic future thinking in adults with autism. *Journal of Abnormal Psychology*, 119(4), 896.
- Loukusa, S., Leinonen, E., Kuusikko, S., Jussila, K., Mattila, M.L., Ryder, N., Hebeling, A., Moilanen, I. (2007). Use of context in pragmatic language comprehension by children with Asperger syndrome or high-functioning autism. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 37(6), 1049-1059.
- Marini, A., Ferretti, F., Chiera, A., Magni, R., Adornetti, I., Nicchiarelli, S., Vicari, S., Valeri, G. (2016). Self-based and Mechanical-based Future thinking in children with autism spectrum disorder. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 46(10), 3353-3360.

- Marini, A., Zettin, M., Galetto, V. (2014). Cognitive correlates of narrative impairment in moderate traumatic brain injury. *Neuropsychologia*, 64, 282-288.
- Marini, A., Spoletini, I., Rubino, I.A., Ciuffa, M., Bria, P., Martinotti, G., Banfi, G., Boccascino, R., Strom, P., Siracusano, A., Caltagirone, C., Spalletta, G. (2008). The language of schizophrenia: An analysis of micro and macrolinguistic abilities and their neuropsychological correlates. *Schizophrenia Research*, 105(1), 144-155.
- Marini, A., Ferretti, F., Chiera, A., Magni, R., Adornetti, I., Nicchiarelli, S., Vicari, S., Valeri, G. (sottomesso). Episodic future thinking and narrative discourse generation in children with Autism Spectrum Disorder.
- Mulcahy, N.J., Call, J. (2006). Apes save tools for future use. *Science*, 312(5776), 1038-1040.
- Pickering, M., Clifton, C., Crocker, M. (2001). Architectures and mechanism in sentence comprehension. In M. Crocker, M. Pickering, C. Clifton (a cura di), *Architectures and mechanisms for language processing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-28.
- Pinker, S. (1994). *The language instinct: The new science of language and mind*. London: Penguin (trad. it. *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*. Milano: Mondadori 1997).
- Reinhart, T. (1980). Conditions for text coherence. *Poetics Today*, 1(4), 161-180.
- Sah, W.H., Torng, P.C. (2015). Narrative coherence of Mandarin-speaking children with high-functioning autism spectrum disorder: An investigation into causal relations. *First Language* 35(3), 189-212.
- Shulman, C., Guberman, A. (2007). Acquisition of verb meaning through syntactic cues: A comparison of children with autism, children with specific language impairment (SLI) and children with typical language development (TLD). *Journal of Child Language* 34(2), 411.
- Sibierska, M. (2016). Storytelling without telling: the non-linguistic nature of narratives from evolutionary and narratological perspectives. *Language and Communication*. <http://dx.doi.org/10.1016/j.langcom.2016.10.005>
- Suddendorf, T., Corballis, M.C. (2007). The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans? *Behavioral and Brain Sciences*, 30(03), 299-313.
- Suddendorf, T., Corballis, M.C. (1997). Mental time travel and the evolution of the human mind. *Genetic, Social, and General Psychology Monographs* 123(2), 133-167.
- Terrett, G., Rendell, P.G., Raponi-Saunders, S., Henry, J.D., Bailey, P.E., Altgassen, M. (2013). Episodic future thinking in children with Autism

- Spectrum Disorder. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 43, 2558-2568.
- Trabasso, T., Secco, T., van den Broek, P.W. (1984). Causal cohesion and story coherence. In: Mandl, H., Stein, N.L., Trabasso T. (eds.), *Learning and Comprehension of Text*. Hillsdale: Erlbaum, 83-111.
- Trabasso, T., Sperry, L.L. (1985). Causal relatedness and importance of story events. *Journal of Memory and Language*, 24, 595-611.
- Tulving, E. (1972). Episodic and semantic memory. In: Tulving, E., Donaldson, W. (eds.), *Organization of Memory*. London: Academic Press, 382-404.
- Zentall, T.R. (2013). Animals represent the past and the future. *Evolutionary Psychology*, 11(3), 573-590.

Roberto Finelli

Il pensiero senza linguaggio.

Note sulla teoria della rappresentazione nell'opera di Freud

Riassunto:

Il saggio intende mostrare l'esistenza di tre logiche che contraddistinguono l'operare della mente nella teoria di Freud. *Una prima logica quantitativa* che è legata direttamente alla dinamica somatico-pulsionale e che è retta unicamente da movimenti di crescita e decrescita di «quantità». *Una seconda logica sensoriale-rappresentativa*, secondo la quale la mente produce pensieri senza l'uso del linguaggio. È la logica del sogno e del pensiero inconscio, che procede attraverso spostamenti e condensazioni di materiale empirico-sensoriale, senza la funzione del discorso e attraverso relazioni solo di «qualità». La *terza logica* è quella della *mente cosciente-discorsiva*, che forma pensieri attraverso la connessione linguistica. Il saggio intende mostrare in modo assai sintetico la fisiologia e la patologia della cooperazione/scissione di queste tre diverse logiche.

Parole chiave: logica; rappresentazione; inconscio; pensiero senza linguaggio; condensazione; spostamento

Abstract:

The paper intends to show the existence of three logics that distinguish, in Freud's theory, the work of the mind. *A first quantitative logic* that is linked directly to the somatic-impulsive dynamic and that is governed solely by movements of growth and decrease of «quantity». *A second representative sensory-logic*, according to which the mind produces thoughts without the use of language. It's the logic of the dream and the unconscious thought, and it proceeds through displacements and condensations of empirical-sensory material without the function of speech and only through relationships of «quality». *The third logic* is that of the *conscious and discursive mind* that forms thoughts through linguistic connection. The essay intends to show in a very concise way the physiology/pathology of cooperation/separation of these three different logics in Freud's theory and in human mind.

Key-words: logic; representation; unconscious; thought without language; condensation; displacement

1. *A proposito di uno scritto 'neurologico' di S. Freud*

Bisogna rivolgersi al Freud prepsicanalitico per introdursi alla sua concezione del linguaggio e per porre le basi della comprensione del ruolo

fondamentale che il Freud dell'opera psicoanalitica assegnerà alla presenza o assenza di linguaggio e di funzione simbolica, quanto alla distinzione tra modo conscio e modo inconscio di operare della mente. Le dichiarazioni più esplicite riguardo alla funzione linguistica compaiono, senza alterazioni concettuali di rilievo, in cinque testi dell'opera freudiana che sono rispettivamente la monografia sulle afasie del 1891 unitariamente al cosiddetto *Entwurf einer Psychologie* del 1895, il saggio metapsicologico *Das Unbewusste* del 1915, *Das Ich und das Es* del 1923 e l'ultima opera sistematica, la cui stesura fu interrotta poco prima della morte, l'*Abriss der Psychoanalyse*, più nota in italiano come *Compendio di psicoanalisi*, del 1938.

Ed è appunto un testo del Freud cosiddetto neurologico che va preso in considerazione, anche a testimonianza del modo con cui il maestro viennese ha elaborato i suoi precedenti lavori, non indulgendo a facili rotture, ma lavorando sulla trasfigurazione di figure precedenti del suo pensare. Com'è noto, è un periodo di circa vent'anni che Sigmund Freud, a muovere dall'insegnamento di E.W. Brücke, ha dedicato allo studio del sistema nervoso, prima della scoperta e della teorizzazione dell'inconscio. I suoi primi articoli, sul midollo spinale di un pesce, il *Petromyzon* o lampreda, e della sua larva, l'ammocete, sono del 1877-1878¹; l'ultima pubblicazione neurologica, dedicata alla paralisi cerebrale infantile è del 1897², quando, ormai quarantunenne, è già entrato con gli *Studi sull'isteria* nell'ambito di una terapia delle patologie nervose non più farmacologica ma discorsiva, o «talking cure», come la definirà la celebre Emma O. E sono ben noti i suoi studi più significativi di biologia e neurologia, dalle ricerche sulle proprietà mediche e curative della cocaina, alla definizione di un nuovo metodo per la colorazione delle vie nervose, allo scritto *Die Struktur der Elemente des Nervensystems* del 1884 in cui taluni storici della psicoanalisi e della neurobiologia ritrovano l'anticipazione di quella teoria del *neurone* che, per la tematizzazione e l'introduzione esplicita di questo termine, verrà attribuita invece a Wilhelm Waldeyer nel 1891.

Ma quello che qui interessa in modo peculiare è il libretto-monografia del 1891 *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie (L'interpretazione delle afasie. Uno studio critico)*, in cui a mio avviso si deposita una concettualizzazione preziosa per la successiva teoria freudiana dell'inconscio, assai poco considerata in vero dalla critica psicoanalitica ed epistemologico-filosofica, in quanto deposta in un libretto che per la sua appartenenza agli scritti neurologici era stato escluso dalla pubblicazione delle *Gesammelte Schriften* (1924-1934)

¹ Freud, 1877; 1878.

² Freud, 1897.

curata dallo stesso Freud e dalle *Gesammelte Werke* pubblicate a Londra dopo la morte di Freud³.

In questo testo Freud, che aveva avuto il suo primo incontro con i problemi del linguaggio frequentando durante il primo anno dei suoi studi universitari un corso sulla fisiologia della voce e del linguaggio di E.W. Brücke, si occupa dei vari disturbi legati all'uso della parola confrontandosi con il livello scientifico più elevato maturato su questo tema dalla neuropatologia tedesca e internazionale, in particolare dopo le scoperte dei centri nel sistema nervoso del linguaggio parlato e del linguaggio ascoltato realizzate rispettivamente da Paul Broca e da Carl Wernicke.

È già di rilievo che in questo testo Freud, pur rimanendo, com'è ovvio per la sua impostazione ancora neurologica, sul piano della connessione tra lesioni organiche cerebrali e impedimenti del linguaggio, assegni, come è stato scritto, «al momento topico dell'alterazione organica una importanza solo relativa» (De Lillo, 2005: 55)⁴, giacché in base alle ricerche istologiche di Freud lesioni di uguale collocazione rimandano a patologie assai diverse.

Per cui la questione delle afasie va posta nell'ispirazione freudiana, oltre che su un piano topico-materiale, anche sul piano delle funzioni che esercita nel suo complesso l'apparato di linguaggio, pur in un contesto di natura neurologica. Com'è anche assai di rilievo che il Freud del libretto sulle afasie critichi le tesi neurologiche di T. Meynert sull'esistenza di una corrispondenza precisa, punto per punto, tra stimolo della periferia corporea e corteccia cerebrale. Giacché quella che Meynert denomina come «Projektion», ossia la presunta rappresentazione del corpo punto per punto nel cervello, è per Freud una «Repräsentation», ovvero una *rappresentazione-rappresentanza*, nel senso di una selezione messa in atto dalle fibre del midollo spinale, che per il loro numero più ridotto proiettano in medesimi luoghi della corteccia più luoghi e funzioni dell'apparato corporeo (Freud, 1891: 70-78). È cioè già assai significativo che il primo Freud si sottragga ad una topologia neurologica d'impostazione meccanicistica e deterministica e consideri l'attività cerebrale come un complesso di funzioni di selezione e di sintesi, in cui non c'è corrispondenza biunivoca tra corpo e apparato cerebrale-rappresentativo e in cui perciò non si dà una rappresentazione mentale quale immagine di rispecchiamento speculare del reale.

³ Per il rilievo di questo testo nell'elaborazione del pensiero di Freud cfr. Bernfeld, 1944: 357; Rizzuto, 1990: 246; Greenberg, 1997; in particolare, per il livello dell'approfondimento analitico, cfr. De Lillo, 2005. Mi permetto di rinviare anche a Finelli, 1991-1992; 1998; 2010.

⁴ Su tutto ciò è indispensabile fare riferimento all'ottima curatela con *Prefazione, Saggio conclusivo* e note, realizzata da F. Napolitano nella nuova edizione italiana del testo freudiano (Freud, 1891).

Ma quello che preme mettere maggiormente in rilievo è che in tale orizzonte neurologico Freud introduca la distinzione fondamentale tra «Objektvorstellung» e «Wortvorstellung», cioè tra *rappresentazione di oggetto* e *rappresentazione di parola*.

La *Objektvorstellung* o *Sachvorstellung* è la funzione della mente, collocata nella corteccia cerebrale, e connessa attraverso i cinque sensi esterni all'intera periferia corporea, capace di dar vita a rappresentazioni percettive di varia natura, con una dominanza, secondo Freud, di natura eidetico-visiva. Questo tipo di funzione rappresentativa, basata su materiale sensoriale-percettivo, si badi, è per Freud *priva di linguaggio*: produce *rappresentazioni cosali* senza la presenza di rappresentazioni e simboli verbali.

Come scrive Freud: «La stessa rappresentazione d'oggetto è a sua volta un complesso associativo delle più disparate rappresentazioni visive, acustiche, tattili, cinestetiche e d'altro tipo ancora» (*ivi*: 101): un complesso associativo in cui appunto ciò che non è presente è la rappresentazione di parola.

Invece la *Wortvorstellung* concerne la funzione più propriamente simbolico-linguistica dell'apparato cerebrale: una funzione rappresentativa risultante anch'essa, come la rappresentazione d'oggetto, della sintesi di più rappresentazioni. Ogni rappresentazione di parola è per Freud infatti una rappresentazione complessa, costituita da quattro componenti, che sono rispettivamente: «l'immagine acustica» che rappresenta nell'apparato cerebrale la parola, in quanto parola udita, «l'immagine visiva» che rappresenta la parola in quanto oggetto di lettura, «l'immagine dei movimenti di fonazione», che strutturano la parola in quanto parola parlata, «l'immagine dei movimenti di scrittura», che strutturano la parola in quanto parola scritta.

Ora, la tesi fondamentale di Freud a tal riguardo è che rappresentazione di oggetto e rappresentazione di parola si connettono tra di loro, mediante il privilegio della *rappresentazione visiva* nella prima e il privilegio della *rappresentazione auditiva* nella seconda. Afferma Freud che «la rappresentazione di parola non è collegata con la rappresentazione d'oggetto a partire da tutte le sue componenti, ma solo dall'immagine sonora. Tra le associazioni oggettuali sono quelle visive a rappresentare l'oggetto; in modo analogo a quello in cui l'immagine sonora rappresenta la parola» (*ibidem*), aggiungendo che le patologie del linguaggio nascono in buona parte dall'interrompersi di tale connessione, «perché parecchie cose – come egli scrive espressamente – indicano che il collegamento fra rappresentazione di parola e rappresentazione d'oggetto è la parte più facilmente esauribile dell'attività di linguaggio, in un certo senso il suo punto debole» (*ivi*: 107).

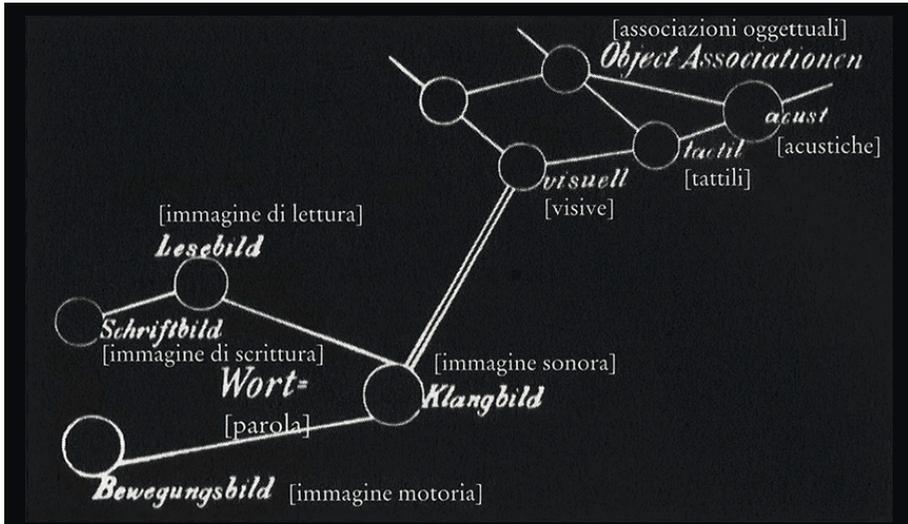


Fig. 1 – Schema freudiano della rappresentazione di parola

A tale teorizzazione Freud aggiunge la considerazione ulteriore che «la rappresentazione di parola sembra un complesso chiuso di rappresentazioni, la rappresentazione di oggetto, per contro, un complesso aperto» (*ivi*: 101). Egli vuole affermare, secondo il riferimento esplicito fatto a due opere di John Stuart Mill quali *A System of Logic* e *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, che una *Sachvorstellung*, una rappresentazione di cosa, include non solo le sensazioni sensoriali passate ma anche «la possibilità di una vasta serie di nuove impressioni» (*ibidem*). La rappresentazione d'oggetto è cioè aperta perché a formare l'idea della permanenza, della sostanzialità di qualcosa, nella mente umana, di contro alla fuggevolezza e al variare delle sensazioni, concorrerebbero per Stuart Mill non solo le sensazioni del passato, effettivamente provate, ma soprattutto le sensazioni del futuro, le *possibilities*, che in quanto tali sono innumerevoli e illimitabili: ovvero l'anticipazione o l'attesa del riproporsi di sensazioni analogamente configurate e connesse, la cui analogia conferma il consolidarsi della rappresentazione in questione e la sua valenza di «idea» rispetto alla mera «sensation»⁵. A testimonianza, anche qui, del volgersi del Freud

⁵ Riporto qui il brano completo: «The conception I form of the world existing at any moment, comprises, along with the sensations I am feeling, a countless variety of possibilities of sensation: namely, the whole of those which past observation tells me that I

neurologico verso un empirismo non rigidamente meccanicistico e atomistico, nel quale viceversa assume importanza, come dimostra qui l'uso della dimensione della *possibilità*, una funzione sintetica e associativa peculiare della mente conoscitiva.

2. Un riguardo particolare per la «raffigurabilità» (Rücksicht auf Darstellbarkeit)

Ora il fatto di rilievo è che la distinzione-connessione tra *Objektvorstellung* e *Wortvorstellung* viene ripresa e diventa centrale nell'elaborazione matura di Freud per definire e differenziare, nella prima topica, cioè nella prima concezione della mente psichica del Freud psicanalitico, la mente conscia dalla mente inconscia. Come appunto viene teorizzato in una pagina di *Das Unbewusste*, che appare essere il testo più esplicito a tal riguardo:

«Ciò che abbiamo potuto chiamare la rappresentazione conscia dell'oggetto si scinde ora nella *rappresentazione della parola* e nella *rappresentazione della cosa*; quest'ultima consiste nell'investimento, se non delle dirette immagini della cosa, almeno delle tracce mnestiche più lontane che derivano da quelle immagini. Tutto a un tratto pensiamo di aver capito in che cosa consista la differenza fra una rappresentazione conscia e una rappresentazione inconscia. Contrariamente a quanto avevamo supposto, non si tratta di due diverse trascrizioni dello stesso contenuto in località psichiche differenti, e neanche di due diverse situazioni funzionali dell'investimento nella stessa località; la situazione è piuttosto la seguente: la rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la rappresentazione della cosa e basta. Il sistema *Inc* contiene gli investimenti che gli oggetti hanno in quanto cose, ossia i primi e autentici investimenti oggettuali; il sistema *Prec* nasce dal fatto che

could, under any supposable circumstances, experience at this moment, together with an indefinite and illimitable multitude of others which though I do not know that I could, yet it is possible that I might, experience in circumstances not known to me. These various possibilities are the important thing to me in the world. My present sensations are generally of little importance, and are moreover fugitive: the possibilities, on the contrary, are permanent, which is the character that mainly distinguishes our idea of Substance or Matter from our notion of sensation» (Mill, 1865: 179-180). Oltre allo scritto di Mill contro due autori della filosofia intuizionistica e antiassociazionistica britannica, come Hamilton e Mansel, Freud, nello stesso luogo del suo saggio sulle afasie, cita la *Logica* dello stesso autore. Com'è noto nel 1880 Freud aveva tradotto in tedesco i saggi di Mill compresi nell'ultimo volume dell'*Opera omnia* edita in Germania a cura di Th. Gomperz. Su ciò cfr. ancora De Lillo, 2005: 74-78.

questa rappresentazione della cosa viene sovrainvestita in seguito al suo nesso con le relative rappresentazioni verbali. [...] A questo punto siamo in grado di indicare con precisione cos'è che la rimozione rifiuta nelle nevrosi di traslazione alla rappresentazione respinta: le rifiuta la traduzione in parole destinate a restare congiunte con l'oggetto. La rappresentazione non espressa con parole, o l'atto psichico non sovrainvestito, resta allora nell'*Inc*, rimosso» (Freud, 1915: 85-86).

È dunque la presenza o meno del linguaggio che segna la differenza più esplicita per Freud tra «Inconscio» da un lato e «Preconscio-Conscio» dall'altro.

Va del resto ricordato che Freud già nel 1895, in quel testo di difficile lettura ma d'enorme potenzialità teorica sulla via della psicoanalisi che è il cosiddetto *Entwurf einer Psychologie* (*Progetto di una psicologia*) aveva teorizzato che è la presenza del linguaggio a dar conto dell'esistenza di una mente che funziona e pensa, al di là del principio di piacere, secondo il principio di realtà. Il «segno di qualità», come Freud s'esprime in quel testo, ovvero il criterio che aggiunge a una rappresentazione esistente solo nella mente la sua corrispondenza con un dato reale – cioè il darsi di una mente che non si esaurisce nella messa in scena di rappresentazioni solo allucinatorie – è dato dal nesso di una rappresentazione con la verbalizzazione.

«Il compito – così scrive Freud nel *Progetto di una psicologia* – è adempiuto dall'associazione verbale. Questa consiste nel collegamento dei neuroni con neuroni che servono alle rappresentazioni sonore e sono intimamente associati con le immagini verbali motorie. [...] Quindi se le immagini mnestiche sono costituite in modo tale che una corrente parziale può passare da loro alle immagini sonore e alle immagini verbali motorie, allora l'investimento dell'immagine mnestica si accompagna con l'informazione della scarica, informazione che è un segno di qualità e allo stesso tempo un segno di coscienza del ricordo» (Freud, 1895: 263).

Ma soprattutto va sottolineato che la distinzione da una coscienza che funziona essenzialmente attraverso simboli verbali – cioè attraverso una logica il cui ordine si costruisce su connessioni e articolazioni linguistiche – appare essere la chiave di volta adottata nella *Traumdeutung* e nella *Metapsychologie* freudiana per definire il modo di pensare, altro ed eterogeneo, che connota nella mente l'inconscio e la formazione dei sogni. Il sogno, com'è noto, è per Freud la realizzazione di un desiderio attraverso allucinazione e sospensione con la realtà esterna. Tale sospensione della coscienza percettiva, insieme con la verbalizzazione, che, abbiamo visto, la connota, implica che il

sistema espressivo del sogno si strutturi secondo quella che Freud definisce «riguardo per la raffigurabilità» (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*): ossia la capacità di mettere in scena solo immagini, prevalentemente visive, e di eliminare contemporaneamente ogni nota di astrazione, nel senso della generalizzazione e dell'universalizzazione implicite nella valenza simbolica dei segni linguistici. E del resto è la regressione che connota l'orizzonte generale del pensiero onirico e, come scrive Freud, «chiamiamo regressione il fatto che nel sogno la rappresentazione si ritrasforma nell'immagine sensoriale da cui è sorta in un momento qualsiasi» (Freud, 1900: 496).

La tesi di Freud è che dunque, con l'attività del sogno, al pensiero capace di concettualizzazione e discorsività, capace cioè di associare attraverso i simboli verbali, subentri un sistema associativo fatto di immagini e percezioni sensoriali. Così il *processo primario* – il modo cioè di funzionare della mente per Freud costretto e coatto dall'obbedienza al principio di piacere e al soddisfacimento ad ogni costo dell'affetto – appare, come si esprime nel sogno, curvato e concluso in una dimensione fondamentalmente percettivo-sensoriale, a dominanza rappresentativo-visiva. E questo implica che tale tipo peculiare di *pensiero* utilizzi *metodi* (nel senso etimologico di *percorsi*) peculiari di associazione e di costruzione ed escluda da sé la presenza di metodi e nessi più generalizzanti e astratti.

«Se guardiamo al processo onirico come a una regressione all'interno dell'apparato psichico da noi adottato, possiamo senz'altro spiegare il fatto, stabilito per via empirica, che nel lavoro onirico tutte le relazioni logiche dei pensieri onirici vanno perdute o trovano soltanto espressione travagliata. Secondo lo schema, queste relazioni logiche non sono contenute nei primi sistemi *Tmn* [sistemi di tracce mnestiche], ma in altri situati più avanti, e nella loro regressione sino alle immagini percettive perdono di necessità la loro espressione. *Nella regressione la struttura dei pensieri del sogno viene disgregata nella sua materia prima*» (*ibidem*, corsivo di Freud).

Vengono meno le relazioni del *logos* – cioè del pensiero che lega e raccoglie attraverso il *linguaggio* – e rimane un contenuto che va altrimenti legato e composto. «L'apparente pensare del sogno – sostiene Freud – riproduce il *contenuto* dei pensieri del sogno, non i *loro reciproci rapporti*, nella cui istituzione consiste il pensare» (*ivi*: 288).

Su questa assenza di *logos* si fonda la natura *alogica* ma non *illogica* del lavoro onirico e di quelle sue due funzioni fondamentali che concorrono a produrre la scrittura geroglifica del sogno e che sono, rispettivamente, la «condensazione» e lo «spostamento» (*Verdichtung* e *Verschiebung*). La

prima, come è noto, unisce più contenuti rappresentativi e mentali secondo un modo per *sovrapposizione* e per *giustapposizione* che non è quello appunto per *generalizzazione* e *astrazione* concettuale e che sembra operare invece soprattutto attraverso una logica della somiglianza; mentre il secondo procede lungo catene associative che appaiono privilegiare il nesso della contiguità, di natura spaziale, o sonora, o olfattiva, ma certo non di natura discorsivo-verbale.

Insomma, la parte inconscia della mente appare per Freud essere caratterizzata da una pressoché totale assenza di linguaggio, nel senso dell'assenza di una connessione discorsiva dei propri contenuti. Tant'è che lo stesso linguaggio, quando è presente, sembra che vi sia per Freud più e solo nei termini di una scenografia rappresentativa la quale tratta i significanti verbali alla stregua di rappresentazioni di cosa e che dunque tratta le parole, o per dir meglio la singola parola, secondo norme e sensi associativi che sono del tutto eterogenei rispetto alle catene semantico-sintagmatiche del linguaggio vero e proprio.

«Per quanti discorsi e controdiscorsi possano esserci nei sogni, assurdi o sensati che siano, l'analisi ci mostra ogni volta che il sogno ha colto effettivamente dai suoi pensieri frammenti di discorsi effettivamente fatti o uditi, procedendo poi con essi in modo estremamente arbitrario. Non soltanto li ha strappati dal loro contesto e ridotti a frammenti, accogliendone uno e scartandone un altro, ma spesso li ha connessi in modo nuovo, cosicché il discorso del sogno, apparentemente coerente, all'atto dell'analisi si scompone in tre o quattro frammenti. In questa utilizzazione esso ha spesso lasciato da parte il significato che le parole avevano nei pensieri del sogno ed è riuscito a ricavare dal testo un significato completamente nuovo» (*ivi*: 383).

Del resto *condensazione* e *spostamento* agiscono non solo sulle rappresentazioni visive ma anche su quelle auditive: giacché ogni immagine sensoriale, nella sua dissoluzione da ogni piano concettuale e proprio nella sua dominanza e origine di senso specifica, è contenuto congruo e disponibile per la sintesi dell'inconscio. «Il lavoro di condensazione del sogno riesce particolarmente evidente quando sceglie a suoi oggetti parole e nomi. Infatti il sogno tratta spesso le parole come cose e le sottopone alle medesime combinazioni delle rappresentazioni di cose. Ne risultano creazioni verbali bizzarre e inconsuete» (*ivi*: 274).

Sembra dunque di poter dire che il pensare o «processo primario» sia caratterizzato da Freud quale modo di funzionare della mente che utilizza un orizzonte rappresentativo allucinatorio-concreto, a differenza del

pensare o «processo secondario-discorsivo» che collega invece e risignifica quell'ordine primitivo nell'orizzonte della simbolizzazione verbale.

A tale distinzione del pensare tra processo primario e processo secondario, tra pensiero capace solo del *concreto* e pensiero capace invece dell'*astratto* corrisponde una diversa economia e dinamica dell'affetto. Nel pensiero capace di astrazione la rappresentazione di cosa investita da un affetto si lega infatti con una rappresentazione verbale, che a sua volta è connessa, attraverso il sistema della lingua, a una catena di significanti che consentono di raffreddare e relativizzare l'affetto, contestualizzandolo in una scena più ampia e sottraendolo a una presenza e a una cogenza più irrelata e assoluta. È la discorsività del linguaggio, cioè la funzione che per eccellenza appare nel sistema complessivo della mente a tradurre, per Freud, la «freie Energie», o energia libera, del processo primario, tendente all'immediata soddisfazione, in «gebundene Energie», o energia legata: ossia in un movimento più ritardato e controllato che, capace di una relativizzazione tra pulsioni interne ed ambiente esterno, appartiene a una strutturazione più matura dell'apparato psichico. E dove sembra assai verosimile che la trasformazione di ciò che è liberamente mobile in ciò che è dinamicamente contenuto richiami quella distinzione tra *rappresentazioni aperte* e *rappresentazioni chiuse* che il Freud del libretto delle afasie aveva usato, come abbiamo visto, per designare rispettivamente *Sachvorstellung*, o rappresentazione di cosa, e *Wortvorstellung*, o rappresentazione di parola.

Così attraverso la rappresentazione di parola e la rete di parole a cui essa è strutturalmente legata, l'urgenza del processo primario, che obbedisce solo al principio di piacere/dispiacere, viene moderata, mitigata, e alla risoluzione coatta della pulsione subentra un benefico raffreddamento pulsionale che consente di guardarsi attorno, fare entrare in gioco anche il principio di realtà, e attraverso un pensiero che tiene conto anche del mondo esterno, cercare il soddisfacimento più opportuno e meno obbligato della tensione affettiva, un soddisfacimento, non solo immaginato o allucinato, ma concretamente possibile e reale. Per cui, a ben vedere, la funzione *intrapsichica* che Freud assegna al linguaggio, in quanto costituito da simboli che non coincidono ma stanno a distanza dalle cose e dagli affetti di cui sono simboli, è quella di un raffreddamento, di un'eclisse degli affetti, quale condizione indispensabile di sviluppo e svolgimento della vita della mente⁶.

⁶ Cfr. su ciò Ferrari, 1992; Ferrari, Stella, 1998.

3. Le tre logiche della teoria freudiana della mente

Si sono nominati gli affetti, oltre alla rappresentazione di cosa e alla rappresentazione di parola. Giacché è alla compresenza dell'affetto che bisogna rivolgersi per avere una visione più completa della mente freudiana, considerata dal punto di vista di quella sua cellula elementare che per il Freud trascorso dalla neurologia alla psicoanalisi non è più il *neurone* quanto la *rappresentazione*:

- 1) rappresentazione come «Triebrepräsidentant», o *rappresentante pulsionale*;
- 2) rappresentazione come «Sachvorstellung», o *rappresentazione di cosa*;
- 3) rappresentazione come «Wortvorstellung», o *rappresentazione di parola*.

Queste sono, nello svolgimento dell'intera opera freudiana, al di là della distinzione tra prima e seconda topica, le tre componenti che concorrono a formare quell'atto elementare della vita della mente che Freud chiama *rappresentazione* (*Vorstellung*). Tre componenti o è meglio dire tre funzioni che nella diversità del loro agire, nella diversità delle loro tre logiche, spiegano per Freud la mente dell'essere umano come *sintesi di due relazioni* che sono rispettivamente la *relazione verticale* della mente con il proprio corpo e la *relazione orizzontale* della stessa mente con un'altra mente.

1) Il *Triebrepräsidentant* (o nel lessico freudiano anche *Triebrepräsidentanz*), sta a significare fondamentalmente l'«Affektbetrag», ossia l'importo o il carico di affetto, che si lega a una qualsiasi scena rappresentata e pensata della mente. L'ambito dell'affetto costituisce per Freud l'ambito che più propriamente coincide con il corpo: ma, si badi, con un corpo che è già anche avvertito come risonanza emozionale, interna a una mente. Credo che si possa provare a definire tale natura originariamente *bina*, duale – perché al confine tra corpo e mente – dell'affetto, o pulsione, come l'*ambito intermedio tra quantità e qualità*, l'ambito della traduzione di variazioni quantitative di energia cinestetica, elettro-fisica ed elettro-chimica, di natura somatica, in processi qualitativi avvertiti dalla mente come emozioni. La *Triebrepräsidentanz*, o rappresentazione pulsionale, è dunque una «rappresentanza», la quale *rappresenta, traduce*, in termini di sentimenti, processi e modificazioni di natura somatica. Scandita, per dirla schematicamente, secondo i due estremi del piacere e del dispiacere, costituisce il luogo e la fonte del *senso*, nel significato di *sentire se stessi*. È l'ordine del *sentire*, che si distingue dall'ordine del *rappresentare* propriamente detto, o rappresentare eidetico-sensoriale, come dall'ordine del *pensare*, perché ci viene dato e imposto da quel corpo che è l'*esteriorità* della nostra *interiorità* e come tale è la vera fonte inesauribile del significato del vivere: nella sua inesauribilità e verità mai completamente riducibile alla mente. La *Triebrepräsidentanz* può

dunque essere interpretata nel linguaggio filosofico come il luogo e la genesi *materialistici* della *trascendenza*: del trascendersi di una soggettività all'interno di sé. Rispetto alle altre due funzioni o luoghi *rappresentativi* della mente, sopra ricordati, tale ordine della pulsione, o dell'affetto, può essere definito come un ordine della mente di natura né *eidetico-percettiva* né *linguistica*. Infatti l'affetto pulsionale, nel complesso dell'opera freudiana, vive essenzialmente secondo il modo *idraulico* della *diffusione*: ossia, per la sua base originariamente quantitativa, esso si muove e si trasforma lungo delle scale di diminuzione o di crescita non sottoponibili a segmentazioni o articolazioni discontinue. È il luogo dell'energia emozionale, che Freud caratterizza come «energia libera», che corre liberamente, e quanto più rapidamente possibile, verso il soddisfacimento del piacere o alla fuga precipitosa dal dispiacere. Esso rientra nel rappresentarsi interiore della mente, dell'essere presente di qualcosa nella mente e alla mente, ma nel senso specifico del rappresentarsi come rappresentanza del corporeo nel mentale. Per cui non è certo casuale che alla base della teoria della rappresentazione (*Vorstellung*), quale termine assunto dal lessico tradizionale gnoseologico-psicologico, Freud ponga l'utilizzazione di termini come *Repräsentanz* o *Repräsentation*, di derivazione politico-amministrativa, utilizzati per designare istituti e processi di delega tra corpi sociali e loro rappresentanti.

2) Se nella *Vorstellung* freudiana il *Triebrepräsident* è strutturato sul senso interno, la funzione che Freud definisce *Objektvorstellung* o *Sachvorstellung* è la funzione della mente strutturata sui cinque sensi esterni, capace di dar vita a rappresentazioni percettive di varia natura, con una dominanza eidetico-visiva. Questo tipo di funzione rappresentativa, basato su materiale sensoriale-percettivo, abbiamo visto, è *privo di linguaggio*: produce rappresentazioni cosali senza la presenza di rappresentazioni e simboli verbali. La logica che costituisce l'ambito del rappresentare cosale, a dominanza eidetico-visiva, non è quella quantitativo-diffusiva dell'affetto, bensì quella della articolazione-connessione qualitativa di figure e dati sensibili, come suoni, odori, sensazioni tattili, che si definiscono, si relazionano, si associano e si oppongono tra di loro attraverso contiguità spaziale o temporale, attraverso analogie o discordanze di forma, attraverso concordanze di colori, attraverso gradi e intensità di suoni.

3) Infine la *Wortvorstellung*, o rappresentazione di parola, identifica la funzione simbolico-linguistica della mente. La logica che ne costituisce l'ambito e le regole di funzionamento è quella dell'articolazione-connessione verbale attraverso fonemi: la cui composizione è retta, sul piano dei significanti, dalle regole della grammatica di una lingua naturale e sul piano dei significati dal principio di non contraddizione.

È la composizione di queste tre logiche, quella *diffusiva* dell'affetto, quella *associativo-sensoriale* del pensiero inconscio e quella *discorsiva* del pensiero logico-linguistico, che spiega il possibile funzionamento normale della mente umana per Freud. Laddove la loro, costantemente possibile, scissione-scomposizione sta a fondamento di tutte le patologie del mentale.

4. *Ambivalenza pulsionale ed univocità scientifica*

Quanto la concezione freudiana dell'apparato psichico e delle tre logiche, di cui qui s'è dato sommariamente conto, rimandi per altro, anche se in modo certamente non intenzionale, alla dottrina kantiana delle facoltà, come complesso di istanze e funzioni mentali non riducibili le une alle altre, è stato messo in luce nel dibattito psicoanalitico di terza generazione, soprattutto per merito dello psicoanalista inglese Wilfred R. Bion. È assai ben noto infatti quanto sia Kant a inaugurare nella filosofia moderna della conoscenza una concezione della mente strutturata secondo l'esistenza di più facoltà, differenziate ed eterogenee tra loro, con modi diversi di funzionamento: non riducibili né all'onnipotenza delle sensazioni come nell'empirismo, né all'onnipotenza della ragione come nel razionalismo. E Wilfred R. Bion ha appunto costruito, sulla scia di questo kantismo implicito nella concezione freudiana delle tre logiche, una cosiddetta «griglia» che teorizza una struttura assai composita e articolata di attività della mente che dal cosiddetto pensiero concreto, dalla percezione elementare ed immediata di impressioni sensoriali e di esperienze emotive, giunge, attraverso gradi progressivi di raffreddamento pulsionale, alla messa in opera di funzioni con capacità diversamente complesse di simbolizzazione e di astrazione. Ma soprattutto – andando in questo ben al di là di Freud – Bion ha proposto un modello affascinante sul funzionamento normale o patologico della mente umana, che ne esplora, oltre al vettore verticale della connessione tra corpo emozionale e mente rappresentativa-pensante, anche quello orizzontale della costituzione intersoggettiva, e del ruolo, giocato in essa, dall'alterità.

L'aspetto che maggiormente colpisce nella concezione bioniana della mente è infatti che i pensieri vengono considerati come precedenti, dal punto di vista sia genetico che epistemologico, alla capacità, all'apparato del pensiero, e che la nascita di quest'ultimo dipende paradossalmente dalla possibilità della mente in questione di essere accolta, contenuta e riconosciuta da un'altra mente. I «protopensieri», coerentemente con la teoria freudiana del processo primario come modalità del pensare finalizzata a liberare la mente nei termini più immediati dall'eccesso di stimoli che la invadono, possono

rimanere non elaborati nella condizione di oggetti – «cose in sé» alla Kant, come le chiama Bion, per riferirsi a qualcosa che rimane estraneo e inconoscibile – alle quali corrisponde un pensiero che, invece di pensare, agisce, nel senso che evacua ed espelle fuori di sé i pensieri-oggetto cattivi nella loro impellenza e invasività. Un apparato per pensare vero e proprio, che possa effettivamente mantenere dentro di sé e trasformare i pensieri epistemologicamente pre-esistenti, nasce solo – ritiene Bion – se la mente in questione, in genere quella del bambino, può proiettare e collocare le proprie emozioni e i propri bisogni in un'altra mente, in genere quella della madre, che li riceve e li metabolizza, restituendoli tollerabili e trasformati alla prima mente. Dove appunto la mente può funzionare:

- a) o come un muscolo che scarica continuamente pensieri-oggetto rimasti allo stato di cariche energetiche intollerabili;
- b) o come un apparato che pensa i pensieri, reintroducendo dentro di sé esperienze emotive modificate e mitigate da altre menti.

Con la sua teoria del pensiero come apparato per pensare i pensieri e come un'attività del soggetto che nasce dall'interagire di fattori verticali ed orizzontali della personalità, lo psicanalista inglese fa dunque fare un ulteriore passo in avanti a una filosofia della mente che tenga conto di un'etica della relazione o del disconoscimento proprio nel costituirsi della capacità gnoseologica e logica del conoscere. E così Bion, attraverso il progresso clinico e teorico fatto fare alla psicoanalisi da Melanie Klein con i concetti di «identificazione proiettiva» e dell'interazione dinamica fra la «posizione schizo-paranoide» e la «posizione depressiva», riscrive le pagine hegeliane della *Fenomenologia dello spirito* dedicate al «riconoscimento» nel verso di una teoria epistemologico-relazionale della genesi del pensiero.

Del resto Sigmund Freud, per comporre quel testo fondativo della psicoanalisi che è la *Traumdeutung* del 1900, ha dovuto metter da parte il suo *Progetto di una psicologia* del 1895 di ridurre tutti gli atti mentali a processi cerebrali. E io credo che uno dei motivi fondamentali di quell'abbandono abbia coinciso con la scoperta freudiana della strutturale ambivalenza o complessità dei processi affettivi e pulsionali. Giacché l'ambivalenza, che Freud sperimenta in prima persona in occasione della morte del padre e che gli apre il sentiero di senso della costellazione edipica, rivela un impasto pulsionale, la compresenza cioè, nello stesso momento di vita di un identico soggetto e riguardo al medesimo termine, di sentimenti di amore e di odio, la cui intrinseca contraddittorietà non è immediatamente trascrivibile né nell'atomismo fisiologico della struttura neuronica, né nel linguaggio quantitativo della scienza, né nell'atomismo gnoseologico dell'empirismo. Vale a dire che è sempre la rottura del principio di contraddizione a confermarsi

come il passaggio che apre la distanza, di cui oggi particolarmente si discute, tra statuto della psicoanalisi e teoria dell'apparato mentale che ne deriva, da un lato, e, dall'altro, tra statuto delle neuroscienze e teoria dell'apparato cerebrale. Tanto più quando, nell'evolversi e nel complicarsi della biografia intellettuale di Freud, con la cosiddetta seconda topica le pulsioni di vita s'intrecciano indissolubilmente con la pulsione di morte.

E non a caso il progresso più serio nella teoria e nella clinica psicoanalitica avviene, dopo Freud, ad opera, io credo, soprattutto della scuola inglese di quella Melanie Klein che fa dell'aggressività e dell'invidia preedipica, quali riformulazioni appunto della freudiana pulsione di morte, un fattore ineliminabile nella formazione della soggettività umana.

Il fatto è che – come è implicito già nella centralità della funzione del linguaggio nella teoria freudiana della mente e come si fa compiutamente esplicito nella concezione bioniana di un apparato di pensiero che inizia a funzionare solo se contenuto da un altro contenitore mentale – l'alterità, la funzione di un'altra mente, è, nell'epistemologia psicoanalitica, condizione intrinseca di costituzione e di costruzione di una soggettività. Quello che si può definire il 'fattore-Hegel', la relazione di riconoscimento o di disriconoscimento da parte di un altro-da-sé è altrettanto importante di quello che si può definire il 'fattore-Kant', cioè il grado di capacità della mente di operare una sintesi verticale rispetto alle sue diverse funzioni emozionali e rappresentative. E se già il fattore-Kant ci parla della necessità di un'integrazione verticale del Sé, che è assai critica di una concezione empiristica della mente (alla Hume), quale supposto fascio di percezioni, – concezione ripresa poi dal monismo neutrale empiristico di William James e Bertrand Russell⁷ – è in verità il fattore-Hegel che, con la dipendenza strutturale dall'altro-da-sé, colloca l'alterità nel cuore della soggettività e contribuisce a far comprendere come il dubbio, l'ambivalenza, la contraddittorietà costituiscano lo statuto di base del fondo emozionale della nostra soggettività, esposta all'aiuto indispensabile di un alter-ego, che, per definizione irriducibile all'ego, può farsi, da alterità integrativa e soccorrevole, alterità altra ed ostile. E come perciò il principio fondativo dell'empirismo che ogni sensazione-percezione nel suo atomismo sia in sé univoca e semplice non possa essere accolta da una epistemologia della mente concepita alla luce della psicoanalisi.

Così la compresenza del fattore-Kant e del fattore-Hegel, dell'asse verticale e dell'asse orizzontale dell'esistenza, ci dicono che per principio la soggettività non può mai coincidere con sé, proprio a partire dalla sorta

⁷ Sul concetto di «monismo neutrale» cfr. Nannini, 2002: 73-76.

di trascendenza interiore rispetto a se stessa che costantemente la struttura, alimentata dall'alterità del proprio corpo intrecciata con l'alterità del riconoscimento (o disconoscimento) dell'alter-ego: in un intreccio in cui l'oggetto del soddisfacimento e dell'amore è in pari tempo sempre anche potenzialmente estraneo ed ostile. È il carattere originariamente e strutturalmente dialettico del bisogno-desiderio umano, istituito sempre sulla compresenza di atti d'incorporazione e di atti d'espulsione, di atti di affermazione e di atti di negazione che Freud aveva già messo in scena, anche limitandoci al solo ambito pulsionale, coll'impasto e il nesso d'opposizione, nella prima topica, tra «principio di costanza» (*Konstanzprinzip*) e «principio di piacere», e, nella seconda topica, tra principio di piacere e pulsione di morte (*Todestrieb*).

In tale ambito di problemi, considerando il progresso compiuto dalle neuroscienze negli ultimi quarant'anni, va indubbiamente riconosciuto che il loro sviluppo ha fatto avanzare assai la nostra conoscenza della struttura e del funzionamento del sistema nervoso, in particolare con lo studio della genesi e delle funzioni delle reti neuronali e che ha aumentato enormemente la possibilità d'intervenire su patologie neurologiche. Ma a tutti coloro che lavorano a un progetto riduzionistico di naturalizzazione della mente e che, volendo tradurre il sistema rappresentazionale della mente in un sistema di processi elettro-chimici, combattono il dualismo di mente e corpo quale vieta riaffermazione delle distinzioni metafisiche tra materia e spirito, io credo vada paradossalmente riproposto proprio l'elogio del dualismo: di un dualismo ovviamente rinnovato e critico che non parli più di sostanza, di essere e di altre ipostasi metafisiche. Ma che parli invece di una mente, nella sua unità, strutturalmente duale: duale, nella sua relazione verticale con l'altro da sé, costituito dalla fisicità emozionale del proprio corpo, e duale nella sua relazione orizzontale con l'altro da sé, costituito dai suoi innumerevoli alter-ego.

Dire ciò significa, naturalmente, affermare che il mondo-della-vita precede ed è più ampio di quello del logos e della conoscenza scientifica. Ed implica perciò affermare che *sentire* non è *sapere*.

Non certo per acconsentire a irrazionalismi e a vitalismi antiscientifici, ma per proporre una concezione del senso dell'esperienza umana nella quale criterio ultimo di ogni nostro decidere e agire – il senso appunto del nostro vivere – non può stare nel significato logico-scientifico, pubblico e condiviso, delle rappresentazioni, idee e concetti che a vario grado di astrazione vengono concepiti nella nostra mente, quanto invece nella forza assertoria delle emozioni e dei sentimenti che ad essi si accompagnano. Giacché, per tutto quello che si è detto fin qui, se è ovvio che l'impeto dell'emozione

va frenato perché possa nascere e funzionare la mente, fino alle sue prestazioni più elevate, come le generalizzazioni della scienza e le leggi della matematica, l'emozione, in quanto fisicità o corporeità della mente, è ciò che è irriducibile al *logos* e alla misurazione scientifica, e proprio per tale distanza dalla delimitazione e dalla definizione del pensiero, essa rimane, io credo, la fonte e il criterio, mai esauribile, del senso del nostro esperire.

5. *Il postmoderno e l'Essere come linguaggio*

Le brevi e rapide riflessioni fin qui svolte hanno, ovviamente, implicazioni profonde sia nell'ambito della storia delle teorie psicoanalitiche che in quello più ampio della storia delle idee e delle filosofie del '900. Per quanto riguarda la storia della psicoanalisi basti pensare alla teorizzazione di Jaques Lacan dell'inconscio strutturato come il linguaggio, la quale appare andare proprio nel verso opposto della teorizzazione che abbiamo attribuito a Freud sul linguaggio. Elaborare una teoria dell'inconscio fondata sul significante, legare intrinsecamente il piano del desiderio all'ordine del linguaggio e della parola, fare del Grande Altro, impronunciabile e irrappresentabile, il tesoro e il luogo del segreto dei significanti, significa oltrepassare decisamente il corpo biologico e inserire la formazione e la vita della soggettività in un piano solo di rimandi segnici e simbolici, che appare estremizzare le relazioni culturali ed esaurire il ruolo della fisicità materiale. Con il rischio che con tale moltiplicazione ed estremizzazione del simbolico-culturale, il segno di Saussure, quale nesso di significante e significato, venga disincarnato dal piano dei significati e tradotto in un al di là del corpo e della pulsione fisica, che può facilmente acquisire, con l'indicibilità e l'indefinibilità del Grande Altro che parla al desiderio e lo significa autenticamente, valenze mistico-religiose⁸. Come non diversamente a un'esaltazione della potenza assoluta, quasi divina, del linguaggio sembra accedere una concezione della clinica psicoanalitica come 'narrazione', dove ciò che vale, si sostiene, è solo l'*hic et nunc* del rapporto analista-paziente, il gioco del loro transfert-controtrasfert, l'assolutezza della loro relazione nel presente e non l'indagine di un eventuale passato psicopatogeno che cadrebbe per definizione come non conoscibile e non sperimentabile al di fuori della relazione analitica, la quale invece, ben oltre il corpo del paziente e della sua storia pulsionale, si costituirebbe come l'unica e legittima fonte di senso.

⁸ Cfr. Green, 1984: 88. Per una riflessione critica sul pensiero di J. Lacan mi permetto di rinviare a Finelli, 2013.

Ma, più in generale, è una larga parte della filosofia e della cultura legata alle scienze umane del '900 che s'è mossa progressivamente, io credo, in una sopravvalutazione della funzione del linguaggio, scivolando sempre più verso una sua ontologizzazione: ossia in una identificazione, senza distanza e senza residuo alcuno, della realtà con il linguaggio. Fino a ritrovarsi la quasi totalità delle filosofie del cosiddetto 'postmoderno' – al fine dell'alleggerimento/indebolimento che hanno proposto della realtà e del pensiero – nella tesi che appunto l'Essere è null'altro che linguaggio. Ovviamente tale ipertrofia del linguaggio, tale riduzione della realtà a rete di segni, con la rimozione della questione di un significato che affonda le sue radici nell'extralinguistico, ha ben poco a vedere, va detto, con la serietà dei problemi e degli studi della ricerca linguistica, della sociolinguistica, della pragmatica delle lingue, della psicolinguistica, che casomai, in direzione opposta, negli ultimi vent'anni sempre più hanno posto al centro della loro attenzione il problema della semantica, ovvero quello del significato. E senza dimenticare che la stessa attenzione allo studio delle lingue da un punto di vista più sintattico che non semantico, che guardi cioè più al versante dei significanti, oggi non può che avvenire attraverso un riferimento del linguaggio verbale umano al campo più vasto della semiotica, nel confronto con gli altri sistemi comunicativi di cui dispongono gli esseri umani, come anche le altre specie animali.

Invece l'ermeneutica contemporanea, sia nella versione dialogica di Gadamer che in quella decostruzionistica di Derrida – sia cioè in una apertura-dissoluzione del significato attraverso la logica infinita di domanda e risposta, sia in una moltiplicazione-differenziazione del significato in una *écriture* che è sempre traccia di una voce significante suprema senza significato, di «un ipersignificato originario» (Luperini, 1990: 12) – è tutta volta a tacciare la questione extralinguistica del significato, e di una sua possibile unità e oggettività, di violenza metafisica e di logocentrismo monistico e identificante. Giacché ciò che maggiormente preme in tale riduzione del mondo a linguaggio è il sottrarre l'interpretazione a ogni criterio, possibilmente comune quando non addirittura collettivamente riconosciuto, di verifica e di mantenerla invece in un orizzonte sostanzialmente privato e, alla fine, solipsistico di comprensione⁹. Dandosi così luogo, per tale estremizzazione ed esasperazione

⁹ Osserva correttamente a tal proposito Luperini nel testo appena citato: «L'assolutezza del linguaggio, il suo carattere originario e fondativo, la sua natura ontologica sono altrettanto presupposti delle tendenze neo-ermeneutiche dominanti. Il rapporto interpretativo non si pone come esperienza dell'altro, ma come autoriconoscimento. Il circolo ermeneutico procede da una precomprensione che supera qualsiasi possibilità di distinzione fra soggetto e oggetto: sia l'interprete che il testo si presuppongono mutuamente. Entrambi si muovono

linguistico-comunicativa, a singolari convergenze tra ambiti teorici e tradizioni culturali notevolmente diverse: in una *koiné ad excludendum*, che emargina dall'onnipotenza del paradigma comunicativo tutto ciò che attiene ad una persistenza del mondo materiale-naturale-corporeo e a una qualche forma di mediazione e di pratica con esso. Si pensi, in tal senso, all'etica del discorso e alla valorizzazione della democrazia dialogante e dissonante di Jürgen Habermas, fondata, a mio avviso, su un rigido e schematico dualismo tra agire strumentale, o mondo economico e del lavoro (letto, va detto, assai più attraverso la sociologia di Max Weber che non attraverso la critica dell'economia moderna di Karl Marx), e agire comunicativo, o sfera dell'opinione pubblica, dei valori culturali, delle istituzioni politiche, che richiama esplicitamente la totale estraneità del principio kantiano di comportamento morale, nella sua incondizionatezza di pura forma universale, da qualsiasi istanza fisico-corporea attinente al piacere e al desiderio di felicità. Ma si pensi anche al caso opposto, cioè all'esaltazione con la quale autori della cosiddetta tradizione 'operaista', nell'orizzonte della filosofia sociale e politica contemporanea, celebrano l'avvenuta, a loro avviso, identificazione e traduzione, senza residuo alcuno, grazie allo sviluppo delle tecnologie informatiche, tra lavoro e linguaggio, tra ambito della produzione economica ed ambito del dire-comunicare: per cui, a muovere da un Verbo che si fa Azione, oggi il mondo del lavoro vedrebbe protagonista una soggettività collettiva fondata sul possesso e la comunanza di un sapere linguistico-comunicativo, che ne prefigurerebbe la prossima egemonia culturale e politica, purché liberata dalle pastoie di rapporti giuridico-sociali di proprietà privata, ormai superati, che limitano e contraddicono il comune di quell'intellettualità discorsivamente diffusa¹⁰.

È dunque una tesi assai forte – malgrado le dichiarazioni assai insistite verso un pensiero debole e postideologico –, una sorta di imperialismo del linguaggio, quello che appare essere il tratto dominante di una vera e propria ideologia unitaria del postmoderno, secondo la quale per l'appunto il linguaggio si fa principio ontologico di creazione e di organizzazione di realtà. Laddove il superficializzarsi del mondo contemporaneo, il suo

sullo stesso terreno: che è quello del linguaggio e della tradizione, e la tradizione è la tradizione del linguaggio. La dialettica di domanda e risposta è una falsa dialettica, giacché, nel rapporto di familiarità ed estraneità, il primo elemento ha un sopravvento costitutivo e fondativo rispetto al secondo. In realtà tutto avviene nel linguaggio e per il linguaggio, senza residuo alcuno, senza esterioresità fra io e mondo. È il linguaggio che si interroga e si risponde in una ricerca sostanzialmente tautologica: il linguaggio può trovare sempre e soltanto se stesso» (*ivi*: 13).

¹⁰ Cfr. Hardt, Negri, 2002.

svuotarsi di contenuto e il suo ridursi ad una fenomenologia globalizzata di segni e d'informazioni rimanda, a mio avviso, a ben altri processi di astrazione e dematerializzazione che non di mera natura linguistica e che implicano la messa in gioco e il disvelamento di un soggetto non-antropomorfo e impersonali nella produzione e nella socializzazione della ricchezza economica del modo di produzione capitalistico. Ma questo non è il luogo adatto e opportuno per trattare analiticamente di ciò.

Ciò che qui invece, in merito a tale ideologia dell'onnipotenza e dell'onnidiffusività del linguaggio, appare conveniente osservare, volgendo lo sguardo all'indietro, è quanto la regressione al «bisogno ontologico», come l'ebbe a definire Adorno, di Martin Heidegger negli anni venti del '900 abbia condizionato larga parte della cultura filosofica, e non solo filosofica, dell'intero secolo e abbia costituito un passaggio fondamentale a che la tesi che l'Essere è null'altro che linguaggio divenisse lo *shibboleth*, la parola d'ordine della nuova ecclesia comunicativa degli intellettuali, sia nella versione della dialogicità ermeneutico-democratica che nella versione decostruttivo-rivoluzionaria. Con il recupero e la reintroduzione di una categoria arcaica ed ormai estenuata di senso, come quella di «Essere» (*Sein*), e coll'averne fatto il fondamento dell'«Esserci» (*Dasein*), il quale in quanto «esistenza» (*Existenz*) è un rapportarsi costante all'Essere da cui deriva (*ex*), Heidegger ha tradotto in termini metafisici – ha metafisicizzato –, ovviamente senza che vi sia alcuna connessione consapevole tra i due ambiti disciplinari, la medesima problematica antropologica che la psicoanalisi con Freud aveva cominciato a tematizzare e impostare in modo radicalmente diverso, in termini, potremmo dire, laici e d'esperienza concreta: ossia nei termini, come s'è visto, del nesso triplice e trilogico tra pulsione, rappresentazione e discorso, quale rapporto corpo-mente in cui il corpo è il fondo, mai esauribile e mai compiutamente rappresentabile e logicizzabile, del senso. Quando Heidegger in *Essere e tempo* scrive che «l'Esserci è, onticamente, “vicinissimo” a se stesso, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente tuttavia non estraneo» (Heidegger, 1927: 33), mette in scena, attraverso la categoria metafisico(-religiosa) dell'Essere e della sua presenza-assenza nell'esistenza dell'Esser/ci, quanto la psicoanalisi teorizza come l'immanenza-lontananza tra corpo e mente, come quel «problema continuo, giorno dopo giorno, sempre insoluto poiché l'essenza della fisicità è irraggiungibile dalla percezione essendo contemporanea ad essa» (Ferrari, 1992: 40). E quando con la svolta (la *Kehre*) del suo pensiero Heidegger esplicita e radicalizza il protagonismo e il dominio dell'Essere rispetto alla scenografia precedente della sua analitica esistenziale, assegnando il linguaggio originariamente non all'ambito del

dire funzionale e comunicativo degli uomini, al loro dire e parlare, ma al «farsi parola dell'Essere» (Heidegger, 1953: 178) – dove appunto «l'essenza del linguaggio consiste nell'insieme del raccoglimento dell'Essere» (*ivi*: 179) – compie uno dei passi decisivi nella cultura del '900 a che la funzione linguistica trapassi e si identifichi, senza distinzione e mediazione, in una funzione ontologica: presupposto necessario per quella teoria del linguaggio come *primum* ontologico, che, abbiamo detto, costituire l'orizzonte generale dell'ideologia del postmoderno.

BIBLIOGRAFIA

- Bernfeld, S. (1944). Freud's Earliest Theories and the School of Helmholtz. *The Psychoanalytic Quarterly*, 13, 341-362.
- De Lillo, M. (2005). *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*. Lecce: Pensa MultiMedia.
- Ferrari, A.B. (1992). *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*. Roma: Borla.
- Ferrari, A.B., Stella, A. (1998). *L'Alba del Pensiero. Dal teatro edipico ai registri del linguaggio*. Roma: Borla.
- Finelli, R. (1991-1992). Per una discussione sulla funzione del «linguaggio» nell'opera di Freud. *La ragione possibile*, 2, 46-55.
- Finelli, R. (1998). Al di là di una logica del sì e del no. *Psicoterapia e istituzioni*, 5(1), 61-76.
- Finelli, R. (2010). Perché l'inconscio 'non' è strutturato come un linguaggio. *Introduzione a S. Freud, Compendio di psicoanalisi e altri scritti*. Roma: Newton Compton, 7-25.
- Finelli, R. (2013). Materialismo 'contra' spiritualismo. Sigmund Freud e Jacques Lacan. *Bollettino Studi sartriani*, 9, 111-129.
- Freud, S. (1877). Über den Ursprung der hinteren Nervenwurzeln im Rückenmark von Ammonoetes (Petromyzin planeri). *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften [Wien]. Mathematisch-Naturwissenschaftliche Classe*, LXXV, III. Abteilung, 1877, 15-27.
- Freud, S. (1878). Über Spinalganglien und Rückenmark des Petromyzon. *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften [Wien]. Mathematisch-Naturwissenschaftliche Classe*, LXXVIII, III. Abteilung, 81-167.
- Freud, S. (1891). *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke (trad. it. *L'interpretazione delle afasie. Uno studio critico*. Macerata: Quodlibet 2010).

- Freud, S. (1895). *Entwurf einer Psychologie*. In Bonaparte, M., Freud, A., Kris, E., (hrsg.), *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. London: Imago Publishing (1950), 371-466 (trad. it. *Progetto per una psicologia*. In Id., *Opere*, vol. II. Torino: Bollati-Boringhieri 1968, 193-284).
- Freud, S. (1897). Die infantile Cerebrallähmung. In Nothnagel, H. (a cura di), *Handbuch der speziellen Pathologie und Therapie*, IX, II. Teil, II. Abteilung. Wien.
- Freud, S. (1900). *Traumdeutung*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke (trad. it. *L'interpretazione dei sogni*. In Id., *Opere*, vol. III. Torino: Bollati Boringhieri 1966, 1-565).
- Freud, S. (1915). *Das Unbewusste*. In *Gesammelte Werke*, 10. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 264-303 (trad. it. *L'inconscio*. In Id., *Opere*, vol. VIII. Torino: Bollati-Boringhieri 1976, 49-88).
- Green, A. (1984). *Langages*. Paris: Societé d'Édition Les Belles Lettres (trad. it. *Il linguaggio nella psicanalisi*. Roma: Borla 1991).
- Greenberg, V.D. (1997). *Freud and his aphasia book. Language and the Sources of Psychoanalysis*. London: Cornell University Press.
- Hardt, M., Negri, A. (2002). *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Halle: Niemeyer (trad. it. *Essere e tempo*. Milano: Longanesi 1976).
- Heidegger, M. (1953). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer. (trad. it. *Introduzione alla metafisica*. Milano: Mursia 1979).
- Luperini, R. (1990). *L'allegoria del moderno*. Roma: Editori Riuniti.
- Mill, J.S. (1865). *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the principal philosophical Questions discussed in his Writings*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- Nannini, S. (2002). *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- Rizzuto, A.-M. (1990). The origins of Freud's concept of object representation ("Objectvorstellung") in his monograph "On aphasia": its theoretical and technical importance. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 71, 241-248.

Federica Giardini

*Dominio e sfruttamento.
Un ritorno neomaterialista sull'economia politica*

Riassunto:

Il linguaggio ha svolto una funzione di crinale nella critica della società, e più in particolare della dimensione economica della società, tanto da poter essere assunto a criterio di periodizzazione per individuare l'avvicinarsi di approcci e strumenti concettuali con cui, di volta in volta, la questione della giustizia e della libertà sociale è stata circoscritta tra la seconda metà del Novecento e gli inizi del XXI secolo. Più in particolare, tenere conto della collocazione e dell'uso della capacità linguistica dell'essere umano permette di delineare quelle due grandi famiglie di analisi e critica che si sono attestate, rispettivamente, sulla nozione di sfruttamento e di dominio. Il testo si conclude con la proposta di un approccio ai contemporanei processi di valorizzazione, che appaiono esercitarsi nel duplice registro economico e simbolico.

Parole chiave: filosofia politica; critica dell'economia politica; dominio; sfruttamento; valorizzazione

Abstract:

In the late XX century, the linguistic turn has affected the philosophical reflections on social and political transformations. The main notion of 'exploitation' has been either overcome or reduced to the 'domination' pattern. While the former was focused on economical and production processes; the latter, has developed in assuming power and discursive relations as the core of justice and freedom problematic.

Through a genealogical approach to the debates opposing this two-folded analysis, the essay outlines a new approach dealing with value and valorization, appearing to be both economical and symbolic processes.

Key-words: political philosophy; critique of political economy; exploitation; domination; valorization

1. *Introduzione*

Il linguaggio ha svolto una funzione di crinale nella critica della società, e più in particolare della dimensione economica della società, tanto da poter essere assunto a criterio di periodizzazione per individuare l'avvicinarsi di approcci e strumenti concettuali con cui, di volta in volta, la questione della giustizia e della libertà sociale è stata circoscritta tra la

seconda metà del Novecento e gli inizi del XXI secolo. Più in particolare, tenere conto della collocazione e dell'uso della capacità linguistica dell'essere umano permette di delineare quelle due grandi famiglie di analisi e critica che si sono attestate, rispettivamente, sulla nozione di sfruttamento e di dominio, ovvero sui rapporti di produzione e sui rapporti di potere, o ancora, sull'emancipazione dalle condizioni di produzione e sulla liberazione di un ordine economico-sociale alternativo.

In effetti, la triangolazione tra linguaggio, giustizia e libertà ci fa accedere non tanto a un segmento di storia delle idee, quanto all'articolazione dei conflitti e delle trasformazioni che hanno sostanziato diverse concezioni della società e dell'essere umano che ne partecipa. Apparirà allora come la 'svolta linguistica' risponda alle prime avvisaglie della deindustrializzazione delle società nel Nord del mondo, arrivando in taluni casi a una 'semiotizzazione' dei processi economici e produttivi, e come – a fronte della scomposizione delle forme 'moderne' della società fordista, articolata sull'egemonia della produzione di fabbrica – si affianchino analisi di segno opposto: da una parte, il ritorno a una oggettività di stampo matematico, che svolge anche una funzione politico-sociale attraverso l'istituzione di nuovi principi di legittimazione; dall'altra, l'estensione della dimensione produttiva, al di là delle posizioni e attività strettamente economiche.

Questo testo è ulteriormente caratterizzato dal posizionamento rispetto a questi avvicendamenti, poiché si concentrerà su una parte che di tali trasformazioni è stata investita e interprete. L'emergere delle donne come parte sociale ed economica a partire dalla seconda metà del Novecento ha prodotto – in particolare tra Italia e Francia – analisi e alternative che costituiscono un punto di avvistamento privilegiato sul presente.

2. Dallo sfruttamento al dominio

La nozione di sfruttamento è centrale in un'analisi marxista della società, stabilisce il grado di giustizia, di libertà, come anche posiziona e caratterizza i soggetti, all'interno dell'organizzazione sociale; un'analisi che si concentra sui soggetti in quanto produttivi e che si costruisce in stretta relazione con la categoria e il principio materialista del lavoro. Un principio che, a partire dagli anni Settanta del Novecento, sotto diversi aspetti viene giudicato insufficiente o da integrare ai fini dell'analisi della trasformazione sociale. Ed è qui che entra in scena la dimensione linguistica.

A cominciare dalla revisione dei rapporti tra struttura economica-produttiva e sovrastruttura dell'organizzazione sociale, che colloca al centro

la nozione di 'ideologia', quella costruzione discorsiva che determina la riproduzione dei rapporti sociali e dunque la collocazione dei soggetti al suo interno (Althusser, 1970). Questi, d'altra parte, sono individuati non tanto dallo sfruttamento bensì dagli effetti soggettivi dell'alienazione indotta dalla preminenza della dimensione culturale e performativa della società (Bourdieu, 1980). Per altro verso, che pure mira a un'acquisizione del linguaggio come dimensione costitutiva della società, troviamo la ridefinizione della forza-lavoro esposta ai processi di sfruttamento, secondo un modello che stabilisce una linea isomorfica tra «lavoro non linguistico» e «lavoro linguistico», nello stesso intento di registrare la sovrapposizione tra la sfera dei modi di produzione e la sfera dei rapporti di produzione (Rossi-Landi, 1973).

Un'altra famiglia di analisi passa invece a una semiotizzazione della dimensione economica, per registrarne gli effetti discorsivi, più in particolare gli effetti non più e solo di alienazione bensì di vera e propria costituzione dei soggetti attraverso il linguaggio stesso (cfr. Baudrillard, 1972; Spivak, 1985; Derrida, 1993), introducendo l'uso che della dimensione linguistica dell'essere umano fa la psicoanalisi (cfr. Goux, 1973; Lyotard, 1974)¹. Se di questa famiglia si può parlare nei termini di una 'soggettivazione della produzione sociale', intendendo con questo la risoluzione della tensione tra produzione e società nel verso di una preminenza del momento soggettivo, di un'altra impostazione, quella foucaultiana, possiamo parlare nei termini di una 'riduzione sociale dei rapporti produttivi'. In effetti, a partire dai primi anni Settanta², Foucault inaugura il definitivo abbandono della categoria di sfruttamento a favore di quella del dominio, ovvero l'abbandono delle analisi di giustizia e libertà in relazione alle posizioni economiche a favore di un'analisi che si concentra sui rapporti di potere – istituiti dalla produzione sociale di discorsi disciplinari – che permettono la riproduzione dell'organizzazione e delle partizioni sociali³.

Una particolare attenzione va portata su un'analogia tensione che si crea – maturando tra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta – tra i femminismi che adottano la categoria di sfruttamento per portare a visibilità la specifica posizione femminile nella produzione (Del Re *et al.*,

¹ Sebbene successive, le tesi di Slavoj Žižek si inseriscono a pieno titolo in questa 'famiglia'. Cfr. ad esempio Žižek, 1989.

² Cfr. Foucault, 2013. Sulle periodizzazioni del Foucault lettore e revisore di Marx, rimando alla prima sezione di *Marx & Foucault* (Laval *et al.*, 2015).

³ Nella direzione che qui mettiamo sotto il nome di Foucault si sviluppano gli approcci di critica della società che si sposteranno sulle questioni dell'identità e del riconoscimento. Per una ricostruzione, cfr. Giardini, 1999.

1979) e quelli che assumono invece come prioritari i rapporti di potere e/o gli ordini discorsivi, l'«ordine simbolico», che individua la posizione sociale 'donna'⁴. L'interesse di questo dibattito, e di opzioni politiche, sta nella sua valenza per un'analisi del contemporaneo, come vedremo più approfonditamente nell'ultimo paragrafo, là dove la coppia dominio/sfruttamento viene dislocata sulla 'produttività' delle attività riproduttive, modificando così sia la nozione di forza-lavoro e le conseguenti forme di sfruttamento, sia le dimensioni su cui agire la trasformazione e la liberazione soggettiva e sociale.

3. *Rinaturalizzazione, neonormativismo e semiosi inversa*

In quegli stessi anni si profila una tendenza di segno opposto, il vettore di riduzione applicandosi ai rapporti sociali che vengono intesi come rapporti economici, e più precisamente come rapporti commerciali. In primo piano non è più la società, bensì l'individuo razionale che mira alla massimizzazione del proprio utile, attraverso il calcolo costi-benefici come anche attraverso l'istituzione di rapporti nella forma contrattuale. Questo paradigma si avvale infatti non tanto e non solo di nuove 'concezioni' della società, ma anche e soprattutto delle emergenti 'descrizioni' dell'individuo, in particolare per quanto riguarda le sue 'operazioni mentali e cognitive' (cfr. Caruso, 2012).

Il cambio di paradigma ha una portata pluridimensionale: reintroduce la dimensione naturale, 'naturalizza' cioè la descrizione della società, o meglio dell'attore sociale, che viene concepito come essere umano descrivibile secondo costanti osservabili; introduce, attraverso il riferimento alle acquisizioni delle nuove scienze empiriche, come le neuroscienze, il criterio dell'oggettività, assumendo la priorità dei dati osservabili e quantificabili; ridefinisce l'ambito economico come sistema chiuso di variabili formalizzabili e calcolabili (cfr. Gallino, 2011) ed estende l'approccio quantitativo all'analisi e al governo della società (Supiot, 2015).

Se questo approccio ha conosciuto una forte diffusione grazie agli strumenti che offriva per reagire alla deriva ermeneutica e nichilistica del

⁴ Per l'analisi dei rapporti di potere come effetti discorsivi, fa riferimento il gruppo riunitosi intorno alla rivista *Questions Féministes* (cfr. Guillamin, 1992), mentre per l'analisi del campo discorsivo come campo sociale di sperimentazione e creazione di alternative, fanno riferimento sia la Libreria delle donne di Milano, sia la comunità filosofica di Diotima (cfr. Libreria delle donne di Milano, 1987). Una ricostruzione di queste diverse tesi femministe si trova in Giardini, 2015.

paradigma del dominio (cfr. Agostini, 1997)⁵, è pur vero che, più recentemente, se ne è potuto registrare l'ambiguità. In effetti, il ritorno di una descrizione della natura umana, che avanza pretese di oggettività, mostra come queste siano non solo normative – la pretesa di oggettività essendo la base per la selezione di discorsi legittimi perché descrittivi e discorsi illegittimi perché interpretativi – ma strettamente «antropogenetiche», cioè istanze che, anziché descrivere, costruiscono i soggetti e fenomeni esaminati (cfr., per es., Lazzarato, 2012). Ulteriormente, l'egemonia dell'approccio neoclassico o marginalista in economia – che si basa sul principio del gioco tra utilità individuali e della loro possibile matematizzazione – va incontro a una doppia limitazione: da una parte, il modello matematico assunto non è quello delle costanti in un sistema chiuso, bensì quello del calcolo probabilistico (Gallino, 2011: 85-106) che, attraverso la previsione, reintroduce la dimensione interpretativa dei dati; dall'altra, la fase storica della finanziarizzazione dell'economia, porta a 'culturalizzare', quando non a semiotizzare lo scambio economico (Marazzi, 2002), introducendo nell'ambito economico lemmi appartenenti all'ambito etico, dalla fiducia alla reputazione.

4. *Il ritorno della critica dell'economia e politica*

Recentemente le analisi delle trasformazioni sociali ed economiche tendono dunque a dismettere quell'opposizione – o riduzione unilaterale – che avevamo considerato sotto i rispettivi titoli di dominio e sfruttamento, come anche d'altra parte le pretese di oggettività e di naturalizzazione tendono a includere elementi precedentemente considerati come estranei se non opposti all'approccio scientifico-naturalistico.

Già negli anni Novanta maturava la consapevolezza che la separazione tra relazioni sociali e rapporti di produzione fosse esposta a un'entropia analitica e politica. Da una parte, si comincia ad auspicare una ricomposizione tra analisi e politiche del riconoscimento, a partire dalla giustizia

⁵ Se a cavallo della seconda metà del Novecento la messa in questione dell'oggettività (con i cosiddetti «maestri del sospetto» Marx, Freud, Nietzsche) significa innanzitutto politicizzazione dell'esistenza, è a partire dagli anni Novanta che matura una reazione all'esito relativistico, quando non nichilistico, dell'approccio ermeneutico ai temi della filosofia e della società. È bene sottolineare qui la doppia anima del cosiddetto postmoderno rispetto alla svolta linguistica: da una parte, l'uso del linguaggio per ampliare la dimensione materialistica dei fatti umani – in particolare, i rapporti di potere/dominio –, dall'altra un uso ermeneutico del linguaggio, che culturalizza o spiritualizza quest'ultimo, di fatto rendendolo autonomo dai processi sociali e politici.

intesa sulla base delle dinamiche culturali e sociali che legittimano le identità collettive, e analisi e politiche di redistribuzione, a partire da una concezione della giustizia che fa riferimento alle dinamiche dello sfruttamento (Fraser, Honneth, 2003). Dall'altra, a fronte di un'analisi generale che vede il dispiegamento di una «nuova ragione del mondo» (Dardot, Laval, 2009) che si esercita sugli ambiti un tempo distinti dell'economico, del sociale, del politico e dell'etico, l'approccio foucaultiano ai rapporti «biopolitici» si sostanzia sempre più in riferimento alla dimensione produttiva, e dunque delle correlate analisi di sfruttamento, fino alla drastica ridefinizione del soggetto umano in quanto «soggetto produttivo» (cfr., tra gli altri, Virno, 2014; Macherey, 2013).

Soprattutto rispetto a quest'ultimo ambito, va registrata la letteratura che riconnette gli ambiti dell'economico e dell'etico attraverso quella che definiamo la 'linea del valore'. Infatti, riattualizzando la lettura foucaultiana di Nietzsche, come anche i lavori di Weber sui rapporti tra religione ed economia, l'ambito dei valori etici viene letto come trasmutazione dei valori economici, con particolare riferimento ai lemmi del credito, inteso come affidabilità e come solvibilità finanziaria, e del debito, inteso come colpa (cfr. Stimilli, 2011; Lazzarato, 2012).

5. Il nodo. Valorizzazione e linea del valore

La tesi conclusiva di questo testo muove dalla insufficienza delle analisi critiche che continuano a contrapporre l'ambito economico a quello sociale e soggettivo, o politico, quando utilizzano la diagnosi di una 'mercificazione della società' – che interesserebbe al contempo la trasformazione mercantile delle politiche pubbliche, la contrattualizzazione dei rapporti interindividuali e l'ingresso negli scambi di mercato di attività umane prima organizzate secondo altri principi etico-sociali – come anche delle analisi critiche che, pur dichiarando un approccio materialista, tendono a smaterializzare o culturalizzare la nozione di sfruttamento, rimodellandola sulla nozione di dominio.

È qui che le attività riproduttive, di cui abbiamo anticipato la centralità nelle analisi femministe degli anni Settanta, offrono una chiave di lettura neomaterialista del contemporaneo. La riformulazione delle tesi di allora consiste principalmente nell'assumere la questione non tanto dello sfruttamento, quanto della valorizzazione delle attività riproduttive. In effetti, se lo sfruttamento nella prospettiva marxiana consiste nell'appropriazione del pluslavoro e del plusvalore che ne consegue, è anche vero che

tale analisi, quando applicata alle attività riproduttive, deve al contempo modificare la nozione di forza-lavoro da cui tale valore è prodotto e dei mezzi con cui viene estratto, che sono oggi mezzi non solo organizzativi, non solo determinati dai rapporti di forza tra classi, ma riguardano gli stessi processi discorsivi⁶.

Per valorizzazione si intende dunque un campo dinamico, che non contrappone l'emancipazione dalle condizioni del lavoro e la liberazione dalle strutture di dominio, ma al contrario coglie l'interazione tra queste due tendenze; per dirlo con i termini del femminismo del simbolico: è attraverso il lavoro soggettivo relazionale e linguistico della presa di coscienza che è possibile cogliere le condizioni di sfruttamento; e insieme, è solo a condizione di mettere in parole le reali condizioni materiali di vita che l'analisi può avere una valenza trasformatrice.

Questo assunto opera anche al livello della definizione del valore. Diversamente da quelle concezioni che vogliono il valore alternativamente un elemento oggettivo, incorporato all'oggetto dello scambio, o soggettivo, concepito piuttosto a partire dagli attori dello scambio (cfr. Orléan, 2015); ma anche diversamente da chi incorpora le forze e credenze collettive come elementi costitutivi del valore (Lordon, 2010; Orléan, 2015); e, infine, diversamente da chi sancisce la definitiva crisi della legge del valore di stampo marxiano (cfr. Vercellone, 2012), la valorizzazione permette di cogliere l'emergere di valori che implicano al contempo la sfera etica e sociale e che hanno una controparte economica, anche quando la si voglia considerare nel suo aspetto meramente quantitativo.

A controcanone rispetto alle opposte genealogie della svolta linguistica e della rinaturalizzazione dell'economia e della società, riprendiamo dunque qui la centralità delle attività riproduttive. Quando infatti si assume il paradigma riproduttivo (Giardini, Simone, 2017) si apre un ventaglio di possibilità per l'analisi delle società contemporanee. A cominciare dalla terziarizzazione delle economie e delle forme produttive delle società postindustriali (Marazzi, 1994; Negri, 2000), senza per questo assumere il «divenire immateriale» del lavoro, che manca di cogliere la materialità delle mansioni svolte nuovamente dalle donne, dalla crescente composizione migrante della società come anche l'estensione di tali mansioni a tutte e ciascuno. Tale paradigma permette inoltre di cogliere non la statica del valore, la sua incommensurabilità sul piano quantitativo (Vercellone, 2012) o la sua definitiva sottrazione al regime dello scambio (cfr. tra gli altri,

⁶ Già all'epoca, Leopoldina Fortunati parlava di una «vasta orchestrazione ideologica», quale condizione della gratuità del lavoro domestico e della sua percezione da parte dei soggetti che lo svolgevano (1985: 21-23).

Agamben, 2014), bensì le dinamiche di attribuzione o sottrazione di valore – in termini sia di riconoscimento sociale e politico, sia di retribuzione diretta e indiretta (cfr. Basic Income Network, 2009); infine, diversamente dal paradigma biopolitico, permette di articolare quel che viene riunito sotto il titolo generale di «attività relazionali, linguistiche e affettive»⁷.

Le attività riproduttive presentano, infatti, un'articolazione interna che permette di individuare lo spostamento della 'linea del valore', cioè gli effetti quantitativi e simbolici delle negoziazioni economiche, politiche e sociali, che di volta in volta istituiscono il prezzo, il costo, la reputazione, l'utilità – o meno – di soggetti e attività. Più in particolare, le attività riproduttive si prestano alla distinzione e interazione tra quel che cade sotto il titolo di 'lavoro semplice' (ad esempio, le attività di pulizia dello spazio abitato), di 'lavoro necessario' (ad esempio, le attività riconosciute come ineliminabili per la sopravvivenza, mangiare, bere, dormire) e di 'lavoro qualificato' (ad esempio, l'accudimento di bambini e anziani), come chiarisce Alisa del Re (2012). Per estensione, dunque, il paradigma riproduttivo rivela, come campo di produzione ed estrazione di valore, quelle attività che, elaborando l'analisi marxiana, vengono ridefinite come capacità naturali, dunque come 'risorse' disponibili per lo scambio. L'effetto di naturalizzazione delle capacità – che modifica la nozione di forza-lavoro includendo quel che di volta in volta viene descritto come elemento, se non biologico, genericamente attribuito alla specie umana – si registra nello spostamento della presa dello sfruttamento e dell'estrazione di valore; nelle dinamiche di valorizzazione, la naturalità attribuita al lavoro semplice legittima la derubricazione di tali capacità in attività non salariabili e dunque disponibili all'«estrazione» (Gago, 2015). Di converso, il lavoro necessario si concentra sulla dimensione e sul governo di ciò che è considerato come elemento incomprimibile dell'essere umano, in altri termini il lavoro necessario individua quelle attività che devono rientrare nel regime salariato, dunque dello scambio a mezzo denaro, pena il venir meno della società e della stessa economia. È così possibile cogliere quelle dinamiche di valorizzazione che istituiscono, in un determinato ordinamento sociale, le soglie di povertà accettabili, e i conseguenti regimi salariali minimi, come anche i soggetti, o le popolazioni (il ritorno del lemma dei «bisognosi»), che vengono riconosciute come necessarie a tale ordinamento. Infine, il lavoro qualificato permette di individuare quelle attività che, nel nuovo regime di sovrapposizione

⁷ Cfr. Cristina Morini (2010), cui si deve il merito di aver approfondito e articolato la tesi della femminilizzazione del lavoro. Su temi analoghi, cfr. Marazzi, 1994 e Libreria delle donne di Milano, 2006).

tra economia e società, sono riconosciute non solo ai fini della continuità della riproduzione sociale, ma anche e soprattutto come condizione di possibilità di questa. Uno degli esempi maggiori ci porta sul terreno delle politiche di governo, che un tempo sarebbero state definite pubbliche e dunque iscritte nel quadro dei diritti-doveri che compongono il quadro di una cittadinanza nazionale; le nuove politiche di previdenza sono il campo in cui la valorizzazione, lo spostamento della linea del valore e i modi in cui individua o espelle i soggetti, mostra le sue contraddizioni più patenti. Da una parte, infatti, l'invecchiamento della popolazione porta in primo piano la necessità sociale di attività un tempo considerate prepolitiche, che però mantengono il segno della naturalità e dunque non chiamano a un riconoscimento politico in termini giuridici e finanziari; dall'altra, la mercatizzazione – intendendo con questo non solo la trasformazione, secondo il modello dello scambio a mezzo denaro ma anche secondo il modello contrattuale interindividuale (le prestazioni), di quello che un tempo era considerato diritto sociale – ne tradisce il tratto di incommensurabilità rispetto alla quantificazione in denaro. In un movimento circolare, le contraddizioni della valorizzazione portano sia alla ridefinizione di quel che si intende per lavoro semplice – per cui una immensa mole di attività vengono espulse, non sono più considerate come attività necessarie e dunque da riconoscere in termini giuridici e di salario (come esprime in modo significativo il lemma «welfare familiare») – sia alla ridefinizione di lavoro necessario, che ha per esito l'individuazione e la conseguente espulsione di una parte della popolazione considerata come soprannumeraria (migrante e soprannumerario possono diventare sinonimi, come nel caso dell'esodo dei cosiddetti giovani verso altri paesi).

In conclusione, è attraverso l'adozione della «riproduzione come paradigma», e il conseguente passaggio da un'analisi del valore a una ricognizione dei processi di valorizzazione, che allo spostarsi della linea del valore individuano attività e soggetti nel campo sociale ed economico, che emerge una concezione neomaterialista dell'economia. Non ambito separato, ma costituito dalle relazioni biologiche e sociali al contempo, l'economia torna ad essere una dimensione politica e relazionale in cui il linguaggio svolge una funzione costitutiva, attraverso l'atto primo della nomina e negoziazione del significato dei bisogni (Massey, 1999; Gibson-Graham, 2006).

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agostini, F. (1997). *Analitici e continentali*. Milano: Raffaello Cortina.
- Althusser, L. (1970). *Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat*. Paris: Editions Sociales.
- Basic Income Network Italia (2009). *Reddito per tutti. Un'utopia concreta per l'era globale*. Roma: manifestolibri.
- Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1980). Le capital symbolique. In Id., *Le sens pratique*. Paris: Minuit (trad. it. *Il capitale simbolico*. In Id., *Il senso pratico*. Roma: Armando 2003).
- Caruso, S. (2012). *Homo oeconomicus. Paradigmi, critiche, revisioni*. Firenze: Firenze University Press.
- Dardot, P., Laval, C. (2009). *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris: La Découverte. (trad. it. *La nuova ragione del mondo*. Roma: Deriveapprodi 2013).
- Del Re, A. (2012). Questioni di genere. Alcune riflessioni sul rapporto produzione/riproduzione nella definizione del comune. *About Gender*, 1, 151-170.
- Del Re A., Chisté, L., Forti, E. (1979). *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*. Milano: Feltrinelli.
- Derrida, J. (1993) *Spectres de Marx*. Paris: Editions Galilée (trad. it. *Spettri di Marx*. Milano: Raffaello Cortina 1994).
- Fortunati, L. (1985). *L'arcano della riproduzione*. Padova: Marsilio.
- Foucault, M. (2013). *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil.
- Fraser, N., Honneth, A. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it. *Redistribuzione o riconoscimento. Una controversia politico-filosofica*. Roma: Meltemi 2003).
- Gago, V. (2015). *La Razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gallino, L. (2011). *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*. Torino: Einaudi.
- Giardini, F. (1999). Identità/differenza. *Paradigmi*, XX, 59, 303-318.
- Giardini, F. (2015). Ordres et désordres: symbolique, production, reproduction. In Laval, C., Paltrinieri, L., Taylan, F. (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte.

- Giardini, F., Simone, A. (2017). Reproduction as Paradigm. Elements Toward a Feminist Political Economy. In Hlavajova, M., Sheikh, S. (eds.), *Former West. Art and the Contemporary after 1989*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Gibson-Graham, J.-K. (2006). *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Goux, J.-J. (1973). *Freud, Marx. Économie et Symbolique*. Paris: Seuil (trad. it. *Freud, Marx. Economia e simbolico*. Milano: Feltrinelli 1976).
- Guillamin, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris: Coté-Femmes.
- Laval, C., Paltrinieri, L., Taylan, F. (eds.) (2015). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte.
- Lazzarato, M. (2012). *La fabbrica dell'uomo indebitato*. Roma: DeriveApprodi.
- Libreria delle donne di Milano (1987). *Non credere di avere dei diritti*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Libreria delle donne di Milano (2006). *Tre donne e due uomini parlano del lavoro che cambia*. Milano: Libreria delle donne di Milano.
- Lordon, F. (2010). *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*. Paris: La Fabrique (trad. it. *Capitalismo, desiderio, servitù. Antropologia della schiavitù e nuove forme dello sfruttamento*. Roma: Deriveapprodi 2015).
- Liotard, J.-F. (1974). *Économie libidinale*. Paris: Minuit (trad. it. *Economia libidinale*. Milano: Pgreco 2012).
- Macherey, P. (2013). *Il soggetto produttivo*. Verona: Ombre Corte.
- Marazzi, C. (1994). *Il posto dei calzini. Sulla svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marazzi, C. (2002). *Capitale & linguaggio. Dalla new economy all'economia di guerra*. Roma: DeriveApprodi.
- Massey, D. (1999). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morini, C. (2010). *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*. Verona: Ombre Corte.
- Negri, A. (2000). Per una definizione politica dei servizi pubblici. Una premessa teorica. *Posse*, 2-3, reperibile al link: <<http://www.lum-project.org/per-la-definizione-politica-dei-servizi-pubblici-una-premessa-teorica-di-antonio-negri/>> (ultimo accesso 16.01.2017).
- Orléan, A. (2015). *The Empire of Value*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Spivak, G.C. (1985). Scattered Speculations on the Question of Value. *Diacritics*, 15, 4, 73-93.
- Rossi-Landi, F. (1973). *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Milano: Bompiani.

- Stimilli, E. (2011). *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Macerata: Quodlibet.
- Supiot, A. (2015). *La Gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*. Paris: Institut d'Etudes Avancées de Nantes/ Fayard.
- Vercellone, C. (2012). La legge del valore nel passaggio dal capitalismo industriale al nuovo capitalismo. *Euronomade*, 27 agosto, <<http://www.uninomade.org/vercellone-legge-valore/>> (ultimo accesso 15.01.2017).
- Virno, P. (2014). Tempo di produzione e tempo di lavoro. In Id., *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*. Roma: DeriveApprodi.
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso (trad. it. *L'oggetto sublime dell'ideologia*. Milano: Ponte alle Grazie 2014).

Teresa Numerico

La memoria e la rete

Riassunto:

L'obiettivo di questo articolo è tracciare le linee di una genealogia del concetto di memoria digitale per comprenderne connessioni e differenze con la memoria umana, con la quale condivide il termine. La definizione della memoria digitale comporta delle trasformazioni anche dell'idea stessa di memoria umana. La ricostruzione della storia delle idee nell'informatica da Turing a Licklider ci permetterà di individuare la struttura genealogica che spinse a una identificazione di memoria digitale e umana, che non potrebbero essere più diverse.

La parte finale dell'articolo si occupa delle grandi aspettative sulla *data science*, non solo relativamente alla capacità di conservare delle strutture di *cloud computing*, ma anche di analizzarli per trovarne correlazioni che potrebbero sostituire il funzionamento dei modelli scientifici. La fiducia nel potere dei dati è uno dei risultati pericolosi dell'identificazione della memoria umana e digitale che si spiega a partire dalla ricostruzione genealogica di una presunta digitalizzazione della memoria.

Parole chiave: memoria digitale; *Big Data*; Turing; Licklider; intelligenza artificiale; epistemologia critica

Abstract:

The aim of this paper is the discussion of a genealogy of the concept of digital memory in order to understand connexions and differences with the human memory, with which it shares the name. The digital definition of memory implies some reactive transformations also on the idea of human memory itself. The definition of digital memory within the history of ideas of computing between Turing and Licklider allows us to individuate the genealogical structure that produced the definition of digital memory as a representation of human memory. However, they can't be more different.

The final observations of the paper discuss the big expectations about Data science with reference to the possibility of substituting scientific modelling with data correlations. The trust in data power is one of the dangerous outputs of the mistaken identification between human and digital memory. This paper proposes a critical genealogy that can explain the reason of this mystification.

Key-words: digital memory; *Big Data*; Turing; Licklider; artificial intelligence; critical epistemology

1. *Introduzione*

Non sappiamo ancora molto sulla memoria umana nelle scienze contemporanee, ma c'è consenso sull'idea che il risultato della memoria umana non sia la descrizione precisa del passato contenuto nelle cellule neurali, ma una continua nuova ricostruzione dei ricordi, piena di errori e di equivoci¹. Allo stesso tempo si considera che il processo creativo e produttivo di ritrovare o estrarre ricordi su dati e informazioni non sia assolutamente un'attività automatica. Ha a che fare con un elemento di casualità e con la costante pressione emotiva che seleziona ricordi e li concatena in modi originali e imprevedibili.

Tuttavia quando parliamo della memoria in riferimento alla macchina digitale, l'adozione di uno stesso termine relativo al dispositivo per la conservazione dei dati nella macchina ci spinge a una comparazione con la nostra memoria attraverso una specie di specchio che tende a replicare nella macchina, nel suo sistema di celle per la conservazione delle informazioni e in quello dell'organizzazione sotto forma di database delle informazioni il meccanismo della memoria umana.

Uno dei temi cruciali che si prestano a una ricostruzione genealogica delle idee che hanno contribuito alla realizzazione del computer e della rete di computer² è il modo in cui la macchina elettronica è concepita come supporto della capacità di memorizzare, una sorta di aggiunta potente e produttiva, trasformativa della capacità di immagazzinare informazioni e soprattutto estrarle al momento, quando possono essere utili. Non conta soltanto quindi la conservazione delle informazioni, ma la possibilità di scegliere le risposte decisive o adatte alle circostanze tra quelle disponibili e memorizzate. Si tratta di lavorare per un'estrazione delle informazioni utili al momento opportuno, come in scena l'uscita dal cilindro del mago di un coniglio bianco, capace di strappare l'applauso.

La ricerca genealogica sulla memoria del calcolatore è molto lunga. In questo articolo ci si soffermerà su due tappe fondamentali per l'esternalizzazione della memoria umana nel dispositivo prima logico e poi digitale della macchina. Le tappe sono la definizione della memoria della macchina di Turing e la centralità della rappresentazione di una totalità del sapere per Licklider. In seguito le tracce di queste concezioni della memoria confluiscono nel progetto che vede la grande quantità di dati immagazzinati nelle memorie di server connessi come un aumento delle capacità della

¹ Per un approfondimento sugli studi recenti sulla memoria vedi Kandell, 2010.

² Per una ricostruzione storica dei testi principali della filosofia del computer si veda Somenzi, Cordeschi, 1994.

macchina, non solo come strumento di supporto, ma anche e soprattutto come strumento per la presa di decisione alternativa agli esseri umani: mi riferisco al dibattito tecnico, etico, economico e politico sui *Big Data*³.

Un esempio del funzionamento del dispositivo discorsivo secondo cui la macchina avrebbe la capacità di organizzare i dati in modo coerente ed efficace viene per esempio dal caso di un'azienda che si occupa di finanziamenti strategici per le malattie legate all'età, Deep Knowledge Ventures di Hong Kong che ha incluso nel suo *Board of Directors* un algoritmo, VITAL (Validating Investment Tool for Advancing Life Sciences) della Aging Analytics UK per la presa di decisione circa quali investimenti siano più promettenti⁴.

Nella ricostruzione sul tema della memoria della macchina è interessante osservare al lavoro l'ambivalenza dell'uso del termine memoria per indicare anche la capacità di estrarre ricordi al momento opportuno e quindi la capacità di valutare le informazioni e di estrarre quelle utili alla presa di decisione.

Il tema della memoria ha da sempre sollecitato la riflessione dei filosofi. Non è possibile in questa sede dare conto di tutte le riflessioni della filosofia sulla memoria⁵. Citerò brevemente solo Descartes e Leibniz perché introducono il tema della memoria in relazione alla funzione cognitiva degli esseri umani attribuendole caratteristiche del tutto in opposizione.

Descartes considerava la memoria umana come un prezioso supporto cognitivo nelle lunghe catene di ragionamento e la considerava come una garanzia per il funzionamento della deduzione. Nella Regola III afferma:

«Distinguiamo qui dunque l'intuizione della mente dalla deduzione certa per il fatto che in questa viene pensato un moto o una certa successione, in quella invece no; e inoltre perché a questa non è necessaria un'evidenza attuale, come lo è all'intuizione, in quanto questa trae piuttosto dalla memoria, in un certo modo la sua certezza» (Descartes, 1619-1629: 161)⁶.

³ Per una discussione aggiornata sui temi politici, etici e epistemologici dei *Big Data* si suggerisce la consultazione della rivista *Big Data and Society*.

⁴ Algorithm appointed board director, 16.05.2014, BBC News <<http://www.bbc.com/news/technology-27426942>> (ultimo accesso 24.01.2017).

⁵ Per una trattazione di vari temi legati al rapporto tra filosofia e memoria cfr. Sutton, 2016; Senor, 2014.

⁶ Il testo originale latino recita: «Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur in illo non item; et preterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur».

La memoria dunque aveva il compito di sostenere il buon funzionamento delle deduzioni. Di parere opposto sembrava essere invece Leibniz. Per lui la memoria risultava labile e inaffidabile, quindi sarebbe stato più sicuro supportarla e anzi sostituirla attraverso il sistema del calcolo. Da qui la necessità della costruzione di una *Characteristica Universalis*, una specie di terapia a supporto della labilità mnemonica, che con un alfabeto controllato di nozioni di base e un *calculus ratiocinator* sarebbe stata in grado di sostituire la memoria impedendole di commettere gli errori dovuti alla sua ignoranza e alla sua incompletezza di funzionamento.

«Il [Leibniz] argue simplement du fait que nous pouvons, dans nos démonstrations soulager la mémoire et même la remplacer par l'écriture et les signes.

Ainsi c'est la caractéristique [...] nous garantit de toute erreur de mémoire et nous fournit un criterium "mécanique" et "palpable" de la vérité» (Couturat, Leibniz, 1903: 95-96).

Forse si muove in questa stessa direzione il progetto di Alan Turing di Macchina Universale e la successiva introduzione del calcolatore elettronico a programma memorizzato, antesignano di ogni dispositivo digitale con il quale ci troviamo ormai in contatto diretto costantemente nella nostra vita quotidiana.

2. *La macchina di Turing o la trasformazione della memoria nelle istruzioni scritte*

La macchina di Turing era stata inventata per fornire una risposta negativa a una domanda posta dal Programma di Hilbert: la possibilità di avere un metodo automatico per stabilire in linea di principio per ogni formula del sistema se era possibile fornire una sua dimostrazione, cioè se la formula era o meno un teorema del sistema. Questo problema, che dall'inizio del secolo scorso aspettava una soluzione, si chiamava problema della decisione. È possibile interpretare il problema di Hilbert come una riformulazione del problema posto da Leibniz a proposito della creazione di un metodo capace di sostituire completamente il ragionamento naturale, diciamo degli esseri umani, o in questo caso dei matematici, in favore di una qualche automatizzazione del processo di dimostrazione.

Il famoso lavoro di Turing del 1936-1937 includeva la necessità di costruire delle argomentazioni a favore della candidatura della sua Macchina (la Macchina Universale di Turing) come della macchina più generale che sia possibile pensare.

La questione secondo lui era la seguente: quali sono i possibili processi che possono essere eseguiti nel calcolare un numero? La risposta a questa domanda, che era cruciale rispetto alla validità del suo risultato negativo, era basata su varie argomentazioni.

Una di queste riguardava un diretto richiamo all'intuizione, argomentazione che ha avuto un grande effetto euristico, tanto che Gödel, che aveva dubitato di tutte le altre definizioni di computabilità, poi risultate equivalenti, fu convinto da quella proposta da Turing per il notevole carattere intuitivo del concetto di Macchina di Turing e per l'indipendenza di questa nozione da ogni calcolo specifico. Secondo Gödel, infatti, la nozione di Macchina di Turing permetteva essa stessa che «si potesse dare una precisa e indiscutibilmente adeguata definizione del concetto generale di sistema formale» (Davis, 1965: 71; cfr. Gödel, 1951).

L'argomento che richiamava direttamente l'intuizione riguardava la possibile equivalenza tra l'attività di calcolo di un essere umano e quella della macchina. A questo Turing si dedica con grande attenzione. Il primo passo dell'argomento è una descrizione di cosa sia un calcolo e per definirlo viene frammentato nelle sue componenti elementari, che una volta isolate vengono descritte separatamente. L'atto del calcolare in questo contesto non viene riprodotto in modo efficiente e nella sua complessità, ma come una successione di passaggi unitari, ognuno dei quali rappresenta un passo pressoché automatico. Questa descrizione dell'atto di calcolare è simile alla descrizione del processo di alienazione e soprattutto di cattura delle capacità umane al quale, secondo Marx, sarebbero sottoposti i lavoratori al nascere del macchinario ad opera della grande industria. Vorrei a questo proposito introdurre un diretto riferimento alla relazione descritta da Marx tra lavoratori e macchine nel famoso frammento a loro dedicato, per poter poi rilevare la somiglianza con le argomentazioni di Turing.

«L'appropriazione del lavoro vivo ad opera del capitale acquista nelle macchine, anche da questo lato una realtà immediata. È, da un lato analisi e applicazione, che scaturiscono direttamente della scienza, di leggi meccaniche e chimiche, e che abilitano la macchina a compiere lo stesso lavoro che prima era eseguito dall'operaio. [...] Questa via è l'analisi – attraverso la divisione del lavoro che già trasforma sempre di più le operazioni degli operai in operazioni meccaniche, cosicché, a un certo punto, il meccanismo può subentrare al loro posto» (Marx, 1857-1858: 400-401).

Nella descrizione di Marx notiamo che l'argomento relativo all'automazione del lavoro sembra simile a quello di Turing a proposito di come

la sua macchina può essere rappresentativa del processo del calcolare, dopo averlo trasformato in un'operazione puramente meccanica e elementare. Possiamo considerare l'attività del calcolare come una delle tante attività umane meccanizzabili. Nel passaggio di Marx si nota che oltre al ruolo della capacità inventiva e scientifica nel processo di meccanizzazione, che viene attribuito alla grande industria, l'attività della macchina si basa sull'elemento di cattura e messa a valore delle capacità umane all'interno del funzionamento della macchina. La progressiva divisione, analisi e frammentazione del lavoro ne consente l'implementazione come processo meccanico e insieme lega strettamente e indissolubilmente il lavoratore umano alla processualità della macchina.

Allo stesso modo possiamo notare come Turing non descriva davvero quello che accade mentre un essere umano esegue un calcolo, ma ne offra una rappresentazione che ne consente la sostituzione da parte di una macchina, e nel farlo progressivamente incatena il processo alla macchina, rendendo il calcolo una funzione dell'azione macchinica di eseguire pedissequamente ordini scritti in maniera perfettamente formale. Pensa, cioè, a un operatore che debba lasciare istruzioni precise per sé o per un suo sostituto che sia in grado di eseguire il compito al suo posto. Noi non possiamo dire se Turing avesse familiarità con il testo marxiano, ma la somiglianza pur in un'eventuale casualità risulta comunque notevole e meritevole di attenzione. Il calcolo per Turing sembra essere trasformato in una sua caricatura assolutamente discretizzata, nella quale ogni singolo passaggio potrebbe essere registrato in una nota che lo rappresenta e che ne determina in modo univoco e universale le conseguenze.

«The behaviour of the computer at any moment is determined by the symbols which he is observing, and his "state of mind" at that moment. [...] Let us imagine the operations performed by the computer to be split up into "simple operations" which are so elementary that it is not easy to imagine them further divided. Every such operation consists of some change of the physical system consisting of the computer and his tape» (Turing, 1937: 250).

Una volta concepita una tale complessa descrizione del calcolo, Turing aveva cercato di sostituire l'ultimo elemento che sembra allontanare il processo dalla possibilità di una sua esecuzione meccanica. Si trattava di eliminare 'lo stato della mente'. Cosa ci sarebbe nella testa dell'operatore per farlo agire in quel modo, prendere quella decisione nell'esecuzione e sequenzializzare il processo in quella precisa forma e non in un'altra? Tutto il carattere aleatorio e discrezionale, tutta l'opacità dell'esecuzione deve

essere rimossa in cambio di una perfetta artificializzazione del processo. Ma lo stato della mente include la memoria e il suo contenuto, include il singolare stile di calcolo adottato dal singolo nell'atto di calcolare. Include, insomma, l'unicità della singolare esecuzione di un processo di calcolo. Turing riteneva che questa unicità non fosse peculiare all'esercizio della procedura e che potesse essere eliminata in favore di una sua controparte fisica. Insomma, descriveva tecnicamente questo processo di estroflessione della memoria nel supporto tecnico.

Prima l'intervento di Leibniz aveva suggerito che la memoria poteva essere eliminata a causa della sua mancanza di affidabilità. Successivamente Turing pensa che essa possa essere eliminata per favorire la funzionalizzazione del processo di calcolo e la possibilità che il calcolatore umano con il suo bagaglio di soggettività legato al suo 'stato della mente' potesse essere descritto in modo univoco e incontrovertibile, in modo da permettere a una macchina di svolgere il compito di calcolare al posto dell'operatore umano.

«We may construct a machine to do the work of this computer. [...] We avoid introducing the "state of mind" by considering a more physical and definite counterpart of it.

[...] It is always possible for the computer to break off from his work, to go away and forget always about it, and later come back and go on with it. If he does this he must leave a note of instructions (written in some standard form) explaining how the work is to be continued. This note is the counterpart of the "state of mind".

We will suppose that the computer works in such a desultory manner that he never does more than one step at a sitting. The note of instructions must enable him to carry out one step and write the next note.

Thus the state of progress of the computation at any stage is completely determined by the note of instructions and the symbols on the tape» (*ivi*: 79).

Se interpretiamo l'argomento alla luce dell'ipotesi di Leibniz sulla inaffidabilità della memoria possiamo considerare che la formalizzazione sia il prezzo da pagare per la garanzia di non commettere errori. L'esternalizzazione della memoria è compiuta già pienamente dalla descrizione dell'attività del calcolatore umano ridotta a una lista di istruzioni che rimandano e descrivono precisamente ogni passaggio. Di fatto il calcolo non funziona come viene descritto nella controparte fisica dello stato mentale dell'essere umano, ma questo non importa a Turing dal momento che si può fare 'come se' funzionasse così. La funzione di estroflettere la memoria nella macchina, dunque, agisce già nell'articolo sulla

Macchina di Turing e migra da lì direttamente nel progetto del calcolatore elettronico a programma memorizzato che verrà presentato da John von Neumann nel giugno del 1945, alla fine della seconda Guerra Mondiale.

3. *Gli indici di memoria della macchina pensante*

Lo stesso Turing suggerisce un altro passaggio che spinge verso una trasformazione della memoria umana alla luce della sua rappresentazione nella macchina. Quando, appena finita la Seconda Guerra Mondiale, si mise a progettare dei veri e propri dispositivi fisici, antesignani del calcolatore attuale, Turing aveva subito in mente l'interesse per una macchina capace di mostrare intelligenza nell'esecuzione dei propri compiti. La sua teoria circa l'intelligenza della macchina è molto nota e discussa, non intendo approfondirla in questo contesto⁷, ma vorrei riferirmi a un testo nel quale Turing suggerisce un trattamento speciale per la funzione della memoria nel contesto dell'intelligenza meccanica. Si tratta di un testo di una conferenza pubblicato postumo, *Intelligent machinery, a heretical theory* (Turing, 1951). Il testo era stato preparato per una trasmissione radiofonica che incominciava con l'affermazione che «non puoi far sì che una macchina pensi per te» (Copeland, 2004: 465, trad. mia), affermazione sfidata dall'intervento di Turing. Per ottenere il risultato che una macchina pensi al posto nostro sarebbe stato necessario dotare una macchina di una memoria, che costituiva il primo necessario attributo perché fosse in grado di pensare. Ma quali dovevano essere le sue caratteristiche?

«It would simply be a list of all the statements that had been made to it or by it, and all the moves it had made and the cards it had played in its games. This would be listed in chronological order. Besides this straightforward memory there would be a number of "indexes of experiences"» (Turing, 1951: 474).

In partenza si sarebbe solo trattato di una lista di affermazioni messe in ordine cronologico, insieme con degli indici un po' più complessi che avrebbero dato conto del processo di educazione. Ma queste liste di esperienze sarebbero in seguito diventate sempre più complicate includendo alla fine persino una certa capacità autoreferenziale di tenere traccia delle precedenti conclusioni come di una specie di autocoscienza sul passato

⁷ Per maggiori dettagli sul tema dell'intelligenza meccanica secondo Turing, cfr. Copeland, 2004; Numerico, 2005; Hodges, 1999.

inferito dalla macchina stessa: «At comparatively later stages of education the memory might be extended to include important parts of the configuration of the machine at each moment, or in other words it would begin to remember what its thoughts had been» (*ibidem*). Assistiamo quindi a un cambiamento della concezione stessa della memoria di cui si cerca la riproducibilità nella macchina: non solo un magazzino delle asserzioni da trattenere, ma una capacità di estrarre le informazioni utili dalla lista. Si tratta di decidere cosa usare. Si passa cioè da una statica raccolta di informazioni a dei suggerimenti complessi e dinamici di istruzioni che si pronunciano su precedenti stati di ‘coscienza’ della macchina. Come se la possibilità di rappresentare la memoria umana in termini di una conservazione di informazioni potesse di per sé condurre alla capacità di estrarre dalla lista le informazioni giuste per risolvere un problema del gioco del Go, per esempio⁸.

L’uso del termine ‘pensieri’ in riferimento alla macchina mostra la situazione cognitiva scivolosa nella quale si trova la discussione. Il problema qui è che nel caso dell’essere umano noi siamo preparati a usare il termine memoria sia intendendo il luogo dove sono contenute le informazioni che dobbiamo ricordare, sia il contenuto oggetto del ricordo.

L’argomento di Turing qui si sposta dalla memoria come contenitore di contenuti alla memoria come capacità di estrarre le informazioni giuste ricostruendo percorsi inferenziali.

«This raises a number of problems. If some of the indications are favourable and some are unfavourable what is one to do? The answer to this will probably differ from machine to machine and will also vary with its degree of education. At first probably some quite crude rule will suffice e.g. to do whichever has the greatest number of votes in its favour. At a very late stage of education the whole question of procedure in such cases will probably have been investigated by the machine itself, by means of some kind of index, and this may result in some highly sophisticated, and, one hopes, highly satisfactory, form of rule» (Turing, 1951: 474).

Se guardiamo alle situazioni nelle quali gli esseri umani devono prendere delle decisioni ci accorgiamo che di solito queste situazioni avvengono in contesti epistemologicamente molto opachi, in cui la stessa formulazione del problema non rende fattibile una sua perfetta formalizzazione. Gli esseri

⁸ Nell’autunno 2015 un computer chiamato AlphaGo programmato da DeepMind, un’azienda di intelligenza artificiale di proprietà di Google, ha battuto un campione di Go in una serie di partite. Per maggiori dettagli si può consultare Silver *et al.*, 2016.

umani non applicano regole precise e univoche quando decidono come risolvere un problema, nella maggior parte dei casi nei quali si trovano ad affrontare situazioni concrete. Le decisioni sono spesso il frutto di contesti insieme cognitivi ed emozionali, che sono quelli che richiedono le maggiori capacità creative. Tuttavia l'argomento di Turing sembra suggerire l'esistenza di processi imitativi adottati dalla macchina che le permetterebbero di ottenere una prestazione equivalente a quella degli esseri umani, basata esclusivamente sull'amplificazione delle disponibilità di spazi di memoria da riempire con un numero congruo di informazioni rilevanti. Più grande sarebbe la disponibilità di spazio, maggiori sarebbero le possibilità di ottenere risposte sofisticate per l'attività di *problem solving* prevista.

È possibile ritenere quindi che l'aumento della quantità di dati conservabili in memoria abbia effetto sulla qualità della risposta a questioni complesse?

4. *Licklider, il futuro delle biblioteche e l'insieme delle conoscenze*

Una risposta affermativa a questo quesito potrebbe essere fornita seguendo il lavoro di Licklider che possiamo considerare come un altro cruciale tassello del processo di estroflessione della memoria e di un'identificazione trasformativa tra la memoria del calcolatore e quella degli esseri umani. Licklider ebbe un ruolo di primo piano nell'ideazione della rete di connessione dei computer e nell'idea che il computer potesse essere uno strumento di comunicazione (Licklider, Taylor, 1968). Il suo lavoro aprì la strada a una vera e propria ideologia di una possibile integrazione tra esseri umani e macchina, o, come lui la chiamava, una simbiosi (1960) che avrebbe consentito di superare sia i vincoli imposti dalla macchina, secondo cui servirebbe una descrizione troppo strutturata per intervenire a risolvere i problemi, sia la lentezza nella presa di decisione degli esseri umani e la loro limitatezza nella gestione delle informazioni.

Questa ideologia della simbiosi e dell'integrazione tra attori umani e attori meccanici condusse a una trasformazione del processo stesso della conoscenza, almeno nelle intenzioni di Licklider, che riguardava soprattutto il ruolo svolto dalla memoria umana nel processo di creazione di nuova conoscenza. Il suggerimento di Licklider offerto in un libro sul futuro delle biblioteche (1965) indicava la necessità di una interazione con l'intero insieme delle conoscenze («fund of knowledge»), immaginando che questo accesso integro e totale, sia pure a distanza, al sapere avrebbe trasformato e migliorato inequivocabilmente la produzione di nuovo

sapere. Nel libro ipotizzava che la riorganizzazione delle biblioteche con l'avvento del digitale avrebbe facilitato una riorganizzazione anche del processo di acquisizione della conoscenza.

Licklider suggeriva che la digitalizzazione insieme con la disponibilità di un accesso a distanza delle informazioni avrebbe permesso un'interazione diretta tra l'insieme delle conoscenze e il singolo esperimento progettato dal ricercatore. Aveva in mente gli esperimenti classici nelle scienze, ma la sua visione apriva a una anticipazione di quell'insieme di tecniche che ora vanno sotto il nome di *Big Data* e degli algoritmi per analizzarli. La sua posizione si basava su un'ingenua proiezione che la digitalizzazione sarebbe stata un semplice processo di disintermediazione attraverso cui le conoscenze avrebbero potuto essere disponibili tutte insieme e tutte direttamente senza bisogno di interpretazione. Riteneva, cioè, che i confini tra la biblioteca dove erano contenuti i libri e le altre informazioni e il laboratorio del ricercatore forzavano l'essere umano a un lavoro di mediazione tra i risultati dell'esperimento e le altre conoscenze contenute nei libri e negli articoli, che manteneva in un carattere di parzialità e inadeguatezza il processo cognitivo. L'abbandono di questa separazione avrebbe provocato l'eliminazione della necessità di mediazione cognitiva da parte dell'essere umano a favore di una maggiore oggettività e di una migliore efficacia conoscitiva.

La cornice cognitiva del ricercatore era nient'altro che un impedimento e un rallentamento delle possibilità di conoscenza che avrebbe potuto dispiegarsi liberamente qualora biblioteca e laboratorio avessero potuto convergere in un unico luogo simbolico e fisico attraverso il processo di rappresentazione e conservazione digitale di tutta la conoscenza.

«In organizing knowledge, just as in acquiring knowledge, it would seem desirable to bring to bear upon the task the whole corpus, all at one time – or at any rate larger parts of it than fall within the bounds of any one man's understanding. This aim seems to call for direct interactions among the various parts of the body of knowledge» (Licklider, 1965: 25).

Considerando l'interazione con l'intero corpo della conoscenza come un miglioramento dell'efficacia conoscitiva, evidentemente la capacità cognitiva umana risultava limitata e inadatta all'interazione con una tale mole di informazioni contemporaneamente.

La macchina avrebbe svolto il ruolo di un collega esperto in grado di fornire il consiglio giusto allo scienziato e la conoscenza sarebbe stata gestita «under human monitorship but not through human reading and key pressing» (Licklider, 1965: 26).

Secondo questa prospettiva, Licklider concludeva che:

«It no longer seems likely that we can organize or distil or exploit the corpus by passing large parts of it through human brains. It is both our hypothesis and our conviction that people can handle the major part of their interaction with the fund of knowledge better by controlling and monitoring the processing of information than by handling all the detail directly themselves» (Licklider, 1965: 28).

Significativamente la capacità di conservare e distillare l'informazione non sembra più esclusivamente incarnata nel cervello umano, considerato inadeguato alla funzione ora disponibile di accedere all'intero corpo della conoscenza senza doverne maneggiare i dettagli direttamente. Il 'demanionamento' delle capacità cognitive umane sembra essere compiuto quando Licklider afferma che non è possibile permettere all'attore umano della conoscenza di costituire l'unico o il maggior agente dell'acquisizione di nuova conoscenza. Dobbiamo declassare l'essere umano a una sorta di supervisore o coordinatore dello sforzo della macchina. Questa proposta, introdotta in occasione della riflessione sul futuro delle biblioteche, non si limitava a questo tema, ma proponeva un vero e proprio processo per ridisegnare la costruzione della conoscenza in generale. La macchina sarebbe stata l'unico dispositivo capace di interagire direttamente con l'insieme delle conoscenze, come possiamo osservare esplicitamente in questo passo:

«He [the human being] will still read and think and, hopefully, have insights and make discoveries, but he will not have to do all the searching himself nor all the transforming, nor all the testing for matching or compatibility that is involved in creative use of knowledge» (Licklider, 1965: 32).

L'aspetto più interessante di questa citazione è che Licklider nutriva qualche dubbio che ci sarebbe ancora stato un contributo creativo da parte dell'agente umano alla produzione di conoscenza. Affermava, infatti, che «sperabilmente ci sarebbe ancora stata la capacità di intuizione e di fare scoperte» sottintendendo che queste capacità non sarebbero necessariamente rimaste in capo all'essere umano o che non necessariamente sarebbero rimaste cruciali nel processo della scoperta. L'ipotesi implicita di Licklider sembra sottintendere che la scoperta di nuova conoscenza avrebbe potuto sfuggire di mano all'umano per essere invece contenuta nella macchina capace di interagire con l'interezza del sapere. Possiamo quindi sospettare che l'idea di una completa estroflessione della memoria nella macchina e

di un nuovo accesso all'integrità di tutto lo scibile avrebbe prodotto una trasformazione del processo di scoperta che avrebbe potuto completamente o almeno parzialmente estromettere l'essere umano da una centralità cognitiva che invece nel mondo predigitale avrebbe conservato. In questo senso Licklider è pienamente erede della tradizione della cibernetica, che secondo Bowker aveva prodotto una distruzione della memoria (2008: 99). Con la cibernetica assistiamo a una triplice distruzione della memoria: perché si presuppone la distruzione delle discipline del passato, perché lo sperimentatore doveva distruggere il sapere degli esperimenti progressi e infine perché questa doppia distruzione mostrava che la memoria è in se stessa epifenomenica. La distruzione della memoria avrebbe permesso una completa unificazione della storia, che avrebbe potuto così essere ignorata (Bowker, 2008: 101).

Quando Licklider si trovò in una posizione di potere, essendo stato scelto tra il 1962 e il 1964 come capo l'IPTO (Information Processing and Technology Office), un ufficio dell'agenzia del Ministero della Difesa americano ARPA (Advanced Research Projects Agency, ora ribattezzata DARPA), cercò di realizzare il suo progetto di simbiosi tra uomo e macchine e di costruzione di una rete di accesso che mettesse in comunicazione tutte le conoscenze che si trovavano riposte da qualche parte. Il disegno non fu realizzato da lui direttamente, ma Licklider fu senz'altro la maggiore fonte di ispirazione dell'Arpanet, costruita sotto la guida di Bob Taylor, suo amico collega e coautore nel 1969, che gli era succeduto a capo dell'IPTO.

La visione di Licklider quindi si poté realizzare anche perché lui si trovò nella condizione di avere il potere, oltre che di idearla, anche di progettare e di spingere per una sua concreta realizzazione materializzata nell'antesignana della rete Internet, l'Arpanet.

Restano tuttavia molti punti oscuri di questo progetto di completa estroflessione della memoria e successiva estromissione delle capacità cognitive dell'essere umano dal processo conoscitivo. Innanzi tutto osserviamo l'eliminazione della necessità di interpretare questi dati riuniti insieme sotto forma di quella che lui aveva chiamato «fund of knowledge». Una mancanza di capacità di problematizzare che si manifesta in una sottovalutazione completa della condizione di mediazione della digitalizzazione e anche del collegamento di queste fonti di conoscenza potenzialmente anche in contrasto tra loro. Tutta la sfera dell'interpretazione e della spiegazione di questi dati riuniti insieme sembra essere espulsa dai processi di scoperta dove l'originalità si manifestava direttamente a partire dalla quantità di risorse confrontabili contestualmente insieme.

L'idea di Licklider sull'insieme della conoscenza e sul suo carattere rivoluzionario proprio a partire dalla quantità sembra essere connesso perfettamente con la retorica dei *Big Data* alla quale assistiamo negli ultimi anni. Il collegamento si può identificare nella tesi secondo cui è meglio avere a che fare con tutti i dati potenzialmente disponibili senza valutarli e scegliere una porzione rilevante ignorando gli eventuali errori presenti nei dati disponibili. Inoltre l'ipotesi che serpeggia in tutta la descrizione del processo conoscitivo evocata da Licklider è che scegliere i dati rilevanti è possibile solo a partire da un'analisi dell'intero insieme di conoscenze, solo, cioè, avendo come agenzia di conoscenza la macchina, l'unica in grado di processare e mettere in correlazione i dati considerati bruti e presi per intero. Il fatto che le macchine siano agenti cognitivi migliori degli esseri umani nel rapporto con l'immensa quantità di dati disponibili alla digitalizzazione non viene esplicitamente affermato da Licklider, ma sembra esserne l'assunzione nascosta che pervade con la sua prospettiva implicita l'insieme della discussione.

Da questa prospettiva possiamo dire che Licklider e la sua fiducia in una rivoluzione della conoscenza frutto dell'immersione della biblioteca nel laboratorio costituisca l'ideale origine genealogica dei progetti e degli obiettivi delle teorie sui *Big Data* e il loro potere cognitivo che si sono succedute dall'inizio degli anni '00 di questo secolo. Licklider può essere considerato l'ideologo della tesi che i dati possono essere interpretati senza una teoria o una spiegazione, ma semplicemente sottoponendoli a un insieme di algoritmi adeguatamente congegnati per costruire stringenti correlazioni (Anderson, 2008).

5. *Memoria umana e memoria digitale*

L'idea della memoria umana ha molti e diversi livelli di approfondimento e di descrizione. Nel caso dell'esempio della lavagna magica proposto da Freud (1925) sembrerebbe che il sistema di eccitazione percettiva degli stimoli non sia il responsabile della conservazione dei ricordi che invece attengono a qualche altra funzione della capacità di restituire e ricostruire il ricordo oltre la percezione e la semplice creazione delle tracce mnestiche. Secondo la descrizione proposta da Freud il sistema di percezione non trattiene le tracce permanenti dei ricordi per essere sempre pronto a ottenere nuovi stimoli, mentre le tracce permanenti dell'eccitazione ricevuta sono contenute in un altro sistema, il sistema mnestico che si trova oltre quello della semplice percezione. Vista in questa prospettiva

è molto difficile estroflettere la memoria umana tramite dei dispositivi esterni perché essi dovrebbero garantire una doppia contraddittoria funzione: da una parte avere illimitate capacità ricettive per nuove percezioni e nello stesso tempo conservare tutte le loro tracce, sia pure in forme non inalterabili. L'unico esempio di dispositivo che potrebbe emulare la memoria umana sarebbe proprio la lavagna magica in grado di conservare tracce permanenti a certe condizioni, pur cancellandosi continuamente e essendo sempre pronta per nuovi stimoli e nuove scritte.

Tale visione della memoria umana descritta da Freud è in totale contrasto con i processi di estroflessione della memoria sostenuti da Turing e Licklider in relazione alla macchina elettronica, e questa opposizione è anche esplicitamente richiamata recentemente da Wendy Chun in chiave critica. Nel caso dei dispositivi elettronici, «given the ephemerality of electromagnetic media, computer have erased the difference between memory and storage: users now store things in memory, rather than storing memory traces» (Chun, 2016: 52).

Le tracce della memoria elettronica del computer sono cioè identificate univocamente con gli oggetti da memorizzare e possono essere richiamate nella loro integrità, al netto di possibili malfunzionamenti del dispositivo. Ma nel caso della memoria umana la creazione del ricordo non riguarda l'immagazzinamento percettivo dell'evento accaduto, ma una controparte ricreata che è il frutto di un investimento emozionale di energia psichica che nulla o pochissimo riguarda il momento percettivo dell'immagazzinamento dell'evento.

In questo senso la memoria del computer non può in alcun modo essere paragonata a quella del calcolatore dal momento che nel calcolatore l'immagazzinamento coincide con l'oggetto restituito e le tracce sono richiamate solo se o si conosce perfettamente la loro posizione nelle celle della memoria o in risposta a un'interrogazione precisa sul contenuto del database nel quale era immagazzinata l'informazione.

A questo punto quando ci riferiamo alla memoria del computer stiamo estendendo e trasformando il concetto di memoria umana implicando una sua controparte totalmente trasformata rispetto all'effimero complesso e creativo processo del ricordo umano.

È su questa ambivalenza del linguaggio che si effettua tuttavia un investimento cognitivo notevole che ha un feedback rilevante su come noi percepiamo la nostra memoria e sull'identificazione dell'immagazzinamento di un ricordo con il suo richiamo, ignorando completamente l'aspetto creativo e ricreativo del ricordare a favore della dimensione dell'immagazzinamento o conservazione di un contenuto mnestico.

Nel *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence* (2014) si afferma ancora una volta la centralità della memoria nell'ambito della capacità cognitiva delle macchine:

«Use of memory would seem to require representations, and these representations must have their effects on behavior independently of the time at which the memory representation was created. [...] Nonetheless, it is not plausible that there will be devices that will be widely accepted as exhibiting [...] intelligence but do not rely on memory. It is, however, not clear how this can be done without returning us to the previously discussed questions about how representations can be processed to yield intelligent outcomes».
(Frankish, Ramsey, 2014: 82).

In questo testo relativamente recente sull'intelligenza artificiale si conferma il carattere ambivalente del termine memoria usato in questo contesto, che è prevalente in tutta la letteratura sull'argomento. Ci si riferisce alla memoria come a un dispositivo di conservazione dei dati in un magazzino che li contiene identificando oggetto della rappresentazione e rappresentazione contenuta nel magazzino e implicitamente sostenendo che più grande è il contenitore di queste rappresentazioni maggiori saranno le capacità di 'intelligenza' del dispositivo. Si aggiunge qui un altro livello all'ambivalenza perché si suggerisce, sempre senza esplicitarlo, che l'efficacia cognitiva di questa memoria/magazzino risieda nell'aumento indefinito del 'contenuto' conservato nelle tracce del contenitore. Proprio come suggeriva Turing nel 1951 con i suoi 'indici di memoria' di cui abbiamo detto in precedenza. Silenziosamente l'aspetto della quantità dei contenuti si trasforma automaticamente in un miglioramento della qualità dell'estrazione dell'informazione giusta per l'esercizio della presa di decisione. Tutto questo non accade nell'esercizio dell'intelligenza umana che per essere esercitata non prevede necessariamente la memorizzazione di maggiori quantità di contenuti, magari imparati a memoria e recitati costantemente, ma consiste nell'attitudine a collegare euristicamente, in modo creativo e interessante informazioni acquisite in passato per risolvere un nuovo problema che si presenti.

Secondo Wendy Chun la necessità di un grande magazzino per i dati tradisce il desiderio di stabilità: «The desire to expunge volatility, obliterate ephemerality, and neutralize time itself, so that our computers can become synonymous with archives. These desires are key to stabilizing hardware so that it can contain, regenerate, and thus reproduce what it stores» (Chun, 2011: 139). Si tratta, cioè, del desiderio di controllare e garantire la verità dell'informazione, la sua stabilità nel tempo che è scambiata per la

capacità di esternalizzare la memoria. La memoria umana è fluttuante e inaffidabile, mentre le memorie hardware del computer non tradiscono mai l'aspettativa di stabilità (a meno che non si rompano).

Tuttavia secondo Chun, la fiducia nella veracità e stabilità delle memorie negli ambienti digitali è destinata a infrangersi, sia perché l'hardware è fragile e tende a rompersi molto facilmente, sia perché l'informazione tenuta nel database delle intenzioni è piena di rumore e dati falsi.

Per acquisire quelle informazioni vengono, infatti, usate le mappe dei sistemi di *content management* come social network, chat, servizi di email, motori di ricerca piattaforme di *blogging* e *microblogging*, piattaforme di *e-commerce*, che hanno senso nelle cornici nelle quali funzionano. Ma quando le informazioni vengono estratte fuori da quelle cornici il sistema salta e produce un cambiamento nel significato della mappatura. Nello stesso tempo le piattaforme cercano di dare valore alla nostra presenza entro i loro spazi attraverso una nuova mappatura degli utenti, secondo i diversi modelli categoriali. In questo itinerario complesso i nostri dati diventano sporchi e inaffidabili.

«These databases, which drive computer “mapping”/machine intelligence, become “dirty,” unreliable, when they do not actively erase information: they become flooded with old and erroneous information that dilutes the maps they produce. Deliberately making databases dirty – by providing too much or erroneous information – may be the most effective way of preserving something like privacy» (Chun, 2011: 93-94).

È probabile che le tracce lasciate dal nostro *clickstream* e dai dati che disseminiamo durante la nostra vita online e offline siano piene di incongruenze e ambivalenze in modo simile alla nostra vita emozionale e alla nostra complessa relazione con desideri, paure, volontà e pulsioni inconscie. Il nostro comportamento online rifletterà l'agire confuso delle nostre passioni ed emozioni, difficile da interpretare, comprendere e soprattutto da prevedere. Come possiamo affidarci alla capacità degli algoritmi di *machine learning* di decodificare il nostro desiderio e anticipare le nostre future intenzioni, a partire dai comportamenti pregressi?

6. Osservazioni conclusive

Secondo Wiener possiamo considerare dominante una macchina solo a condizione che gli esseri umani diventino completamente prevedibili:

«The great weakness of the machine – the weakness that saves us so far from being dominated by it – is that it cannot yet take into account the vast range of probability that characterizes the human situation. The dominance of the machine presupposes a society in the last stages of increasing entropy, where probability is negligible and where statistical differences among individuals are nil. Fortunately we have not yet reached such a state» (Wiener, 1950: 181).

L'affermazione di Wiener suona come una specie di anticipazione della situazione attuale e dell'uso dei *Big Data* per fare previsioni che riguardano le abitudini, i comportamenti, i desideri degli esseri umani che sembrerebbero improvvisamente divenuti prevedibili dalle tecniche di *machine learning* adottate dagli algoritmi incaricati di trovare correlazioni tra i dati relativi ai comportamenti sociali degli individui (Mayer-Schönberger, Cukier, 2013: capp. 5-6; Cardon, 2016).

Tutta questa confusione intorno alla possibilità di prevedere i comportamenti e le abitudini degli esseri umani nasce da un grande equivoco che Evelyn Fox Keller (1995; Donini, 1991) attribuirebbe al linguaggio e precisamente in questo contesto al modo in cui usiamo la parola memoria in riferimento al computer, come il grande magazzino che tutto ricorda. Tale uso mostra uno slittamento del termine memoria che si riferisce alla capacità umana di ricordare con tutte le complesse accezioni che abbiamo cercato di discutere in precedenza. Lo slittamento inoltre avviene in modo del tutto implicito e prescientifico senza alcuna giustificazione per la giustapposizione dei due concetti in maniera diretta e imperscrutabile. L'uso dei termini carichi di precedenti significati non fa che complicare la nostra capacità di comprendere le trasformazioni della scienza. Secondo Keller le teorie su un certo oggetto di ricerca e il modo in cui si usa il linguaggio che definisce una ricerca hanno impatto ed effetto sull'oggetto della ricerca a cui la teoria si riferisce, producendo un fenomeno di feedback anche sul termine del linguaggio naturale che definisce il suo primo riferimento, in questo caso la memoria umana. Applicando al concetto di memoria l'analisi di Keller non possiamo non rilevare l'effetto di trasformazione che le caratteristiche della memoria digitale e di tutte le sue declinazioni, compresi i *Big Data*, hanno avuto sulla nostra percezione della memoria umana e della nostra capacità cognitiva in genere, attribuendo alla macchina delle potenzialità cognitive in molti casi migliori e sostitutive rispetto a quelle umane. Ma tutto discende da una trasformazione del concetto di memoria e dal ritenere che, ampliando il magazzino nel quale contenere le informazioni, si possano automaticamente elevare le prestazioni della macchina anche a livello di funzionamento cognitivo, che include la

capacità di scelta ed estrazione delle informazioni salienti e rilevanti per ogni singola situazione.

Secondo Bernard Stiegler (2015: 35-58) i dispositivi di esternalizzazione della memoria umana sono da sempre parte della nostra identità. Il problema è la scelta politica di quali dispositivi adottare e cosa esternalizzare delle nostre capacità cognitive. Secondo Stiegler Platone, nel discutere le trasformazioni della scrittura sulla capacità cognitiva di ricordare nel Fedro, assume una posizione politica identificando il dispositivo dell'esternalizzazione come uno strumento che cambia i rapporti sociali e quindi dotato di una dimensione politica.

Wendy Chun (2016: cap. 1) ritiene che si debba abitare la rete rinnovandosi e rinnovando la responsabilità politica che ci consente di essere difesi dalla perdita di informazione su di noi, e la garanzia che le notizie non siano ripetute senza fine. Una rete dove possiamo essere altro dalle azioni del corpo, dove possiamo spiegare il senso della nostra storia a parole. La cattura dei sistemi di sorveglianza – siano essi di marketing o di intelligence – ci identifica attraverso le tracce che lasciamo online, come in una realtà aumentata. Il linguaggio con cui ci descriviamo non ha voce, spazio o valore secondo l'assunto che solo il corpo non mente. Ma senza linguaggio non si affermano i diritti e quale democrazia può sostenere la perdita di parola dei propri cittadini, incarnati esclusivamente nelle tracce lasciate dai propri comportamenti? Chun suggerisce, cioè, la necessità di rinnovarsi per abitare la cattura degli schemi di comportamento senza subirli, rivendicando uno spazio pubblico che non ci inchiodi al magazzino di una memoria impazzita, incapace di oblio, e che interpreti le nostre abitudini solo come dipendenze dalle quali non possiamo in alcun modo separarci.

In conclusione sarebbe utile partire da una piccola citazione letteraria che riguarda il libro di Don DeLillo *Zero K* (2016). Nel romanzo si parla di tanti temi impossibili da riassumere in questa sede, ma è interessante osservare la difficoltà di affrontare il lutto per la perdita delle persone care, e la sofferenza e il dolore che esse causano. La vitalità della memoria delle persone care scomparse fa soffrire, meglio quindi non separarsene facendosi ibernare insieme a loro, suggerisce il padre del protagonista Ross Lockhart, un imprenditore miliardario di circa sessant'anni. Si tratta di bloccare nel freddo e conservare le memorie, il ricordo, per essere seppelliti in una specie di infernale non morte che conserva tutto senza permettere a nulla di cambiare, cioè di vivere. Il figlio Jeffrey, voce narrante del romanzo, cerca una sottrazione dall'egemonia paterna e dai suoi onnipresenti soldi. Il capitale non vuole morire e non vuole cancellare la memoria di sé. Sembra difficile rinunciare all'eredità avvelenata, ma Jeff ci riesce accettando il dolore della

perdita, lo scorrere del tempo inesorabile, l'imperfezione potente dell'esistenza e assumendo la posizione di un *compliance and ethics officer* in una scuola del Connecticut, un lavoro libero da legami col capitale. Jeff soffre, ricorda, ricostruisce la sua storia di bambino abbandonato da un padre troppo ambizioso per sapergli restare a fianco, con una madre troppo fragile e triste. Ma nel ricordo dolente di questa solitudine infantile costruisce la sua condizione di adulto capace di accettare il suo destino, con la sua componente di dolore, ma anche con la curiosità del cambiamento che lo aspetta, pur in una nuova più profonda solitudine.

Nella volontà del padre Ross di non perdere la vita mettendola al riparo in un bunker protetto da ogni accidentale o deliberato pericolo sembra esserci una metafora della memoria magazzino del computer, della rete, del *cloud computing* e dei *Big Data* che di tutto questo sono eredi. Mentre Jeff fa pensare alla nostra resistenza a una cattura che ci sembra inarrestabile da parte di una tecnologia imperante predisposta per controllare ogni nostro gesto, ogni nostro atto e immagazzinarlo per sempre inchiodandoci al momento trascorso. La lotta è impari ma il risultato è ancora aperto. Possiamo ancora concepire la memoria come qualcosa di illimitato e sempre nuovo che ci offre una prospettiva creativa sul passato, pur nella continuità dei ricordi che ci appartengono e non come a un dispositivo di cattura eternamente in funzione che non si stanca di registrare in modo psicotico ogni atto attribuendogli significato e soggettività. Ma gli esseri umani devono essere consapevoli della lotta in corso per il senso della memoria e la sua funzionalità e essere capaci di prendere posizione.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, C. (2008). The End of Theory: The Data Deluge That Makes the Scientific Method Obsolete. *Wired*, 23 July 2008, <http://www.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory> (ultimo accesso 24.01.2017).
- Bowker, G.C. (2008). *Memory practices in the sciences*. Cambridge (MA), MIT Press.
- Cardon, D. (2015). *À quoi rêvent les algorithmes*. Paris: Seuil/La République des idées (trad. it. *Che cosa sognano gli algoritmi*. Milano: Mondadori Università 2016).
- Chun, W.H. (2011). *Programmed Visions*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Chun, W.H. (2016). *Updating to remain the same*. Cambridge (MA): MIT Press.

- Copeland, J. (2004) (ed.). *The essential Turing*. Clarendon Press, Oxford.
- Couturat, L., Leibniz, G. (1903). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz, extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat*. Paris: F. Alcan.
- Davis, M. (1965) (a cura di). *The Undecidable*. New York: Raven Press (ristampa con correzioni, Dover Publications, 2004).
- DeLillo, D. (2016). *Zero K*. New York: Scribner (trad. it. *Zero K*. Torino: Einaudi 2016).
- Descartes, R. (1619-1629). *Regulae ad directionem ingenii* (trad. it. *Regole per la guida dell'intelligenza*. Milano: Bompiani 2000).
- Donini, E. (1991). *Conversazioni con Evelyn Fox Keller. Una scienziata anomala*. Milano: Elèuthera.
- Frankish, K., Ramsey, W.M. (2014). *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- Freud, S. (1925). A note upon the "Mystic Writing Pad". In *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*. New York: Collier, 211-216 (1963).
- Gödel, K. (1951). Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications. In Id., *Collected Works*, vol. 3. New York-Oxford: Oxford University Press: 304-323.
- Hodges, A. (1999). *Turing*. Londo: Routledge.
- Kandel, E.R. (2006). *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*. New York: W. W. Norton & Company (trad. it. *Alla ricerca della memoria*. Codice: Torino 2010).
- Keller, E.F. (1995). *Refiguring life*. New York: Columbia University Press.
- Licklider, J.C.R. (1960). Man-Computer Symbiosis. IRE Transactions on Human Factors. In *Electronics*, vol. HFE-1: 4-11, March 1960, <<http://groups.csail.mit.edu/medg/people/psz/Licklider.html>> (ultimo accesso 24.01.2017).
- Licklider, J.C.R. (1965). *Libraries of the Future*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Licklider, J.C.R., Taylor, R.W. (1968). The computer as a communication device. *Science and Technology: For the Technical Men in Management*, 76, 21-31 <<http://memex.org/licklider.pdf>> (ultimo accesso 24.01.2017).
- Marx, K. (1857-1858). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag 1953 (trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Firenze: La Nuova Italia 1968-1970).
- Mayer-Schönberger, V., Cukier, K. (2013). *Big Data. A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

- Neumann (von), J. (1945). *First Draft of a Report on the Edvac*, (30 giugno), Contract, n. W-670-ORD-4926, Moore School of Electrical Engineering, University of Pennsylvania; parzialmente stampato in Randell, B. (1982) (a cura di). *The Origins of Digital Computers*. Berlin: Springer-Verlag, 383-392; ristampa con correzioni in *Annals of the History of Computing*, 15: 25-75 (1993).
- Numerico, T. (2005). *Alan Turing e l'intelligenza meccanica*. Milano: FrancoAngeli.
- Senor, T.D. (2014). Epistemological Problems of Memory. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/memory-episprob/>> (ultimo accesso 24.01.2017).
- Silver, D. et al. (2016). Mastering the game of Go with deep neural networks and tree search. *Nature*, 529: 484-489.
- Somenzi, V., Cordeschi, R. (1994) (a cura di). *La filosofia degli automi*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Sutton, J. (2016). Memory. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/memory/>> (ultimo accesso 24.01.2017).
- Stiegler, B. (2015). *Platone digitale. Per una filosofia della rete*. Roma: Mimesis.
- Turing, A.M. (1937). On Computable numbers with an application to the Entscheidungsproblem. *Proc. London Mathematical Society*, 42(2), 230-265.
- Turing, A.M. (1951). Intelligent machinery: a heretical Theory. In Copeland, J. (2004) (ed.), *The Essential Turing*. Oxford: Clarendon Press, 2004: 472-475.
- Wiener, N. (1950). *The Human Use of Human Beings*. Boston: Houghton Mifflin.

Paolo Virno

Riflessioni sul verbo 'avere'

Riassunto:

Il saggio intende mostrare l'importanza che spetta al verbo 'avere' nella descrizione della natura umana. Dire che *Homo sapiens* ha un corpo, ha il linguaggio, ha la coscienza, ha la vita, significa mettere in rilievo uno scarto, o comunque la non identità tra *Homo sapiens* e le sue proprietà essenziali. Lo stesso scarto, o non identità, che sussiste sempre tra chi possiede qualcosa e la cosa posseduta. Utilizzando le osservazioni di Émile Benveniste sulla derivazione del verbo 'avere' dalla forma 'y è a x', '*mihī est aliquid*', si cerca di mettere a fuoco un tipo di inerenza molto diversa da quella canonica soggetto/predicato.

Parole chiave: autocoscienza; uso di sé; distacco; suicidio; preposizioni

Abstract:

This essay intends to show the importance of the verb 'to have' in order to describe human nature. When we say that *Homo sapiens* has a body, language, consciousness and life, we notice a spread, anyway the non-identity, between *Homo sapiens* and his essential properties. The same spread, or non-identity, that always exists between who owns something and the owned thing. Thanks to Émile Benveniste's observations about the origin of the verb 'to have' from the form 'y is to x', '*mihī est aliquid*', we want to investigate a model of inherence that differs completely from the canonical model subject/predicate.

Key-words: self-consciousness; use of self; detachment; suicide; prepositions

1. *Il possesso: una relazione di non identità*

Il verbo 'avere' costituisce la pietra angolare, o il filo conduttore, di una indagine non troppo svagata sulla natura umana. Non esitiamo un istante a riconoscere che i primati superiori della nostra specie *hanno* pensieri, fantasie, desideri, dolori, tentazioni, incubi. Sennonché, questo modo di esprimersi, così trito e apparentemente innocuo, porta con sé un passeggero clandestino, vale a dire una verità inquietante che dovremmo soppesare con cura. Chi possiede qualcosa (pensieri, fantasie, ecc.) non è mai tutt'uno con il qualcosa posseduto. Il verbo 'avere' mette in risalto la parziale autonomia dei significati che correla, ovvero la loro refrattarietà ad amalgamarsi al punto da risultare indiscernibili. Nel nostro caso, esso

segnala lo iato che separa l'animale umano dalle singole esperienze di cui è protagonista, nonché, più radicalmente, dalle stesse prerogative fondamentali che gli consentono in generale di esperire come esperisce.

Due sono gli argomenti intuitivi che mi vengono in mente per giustificare il rango che spetta all' 'avere' nella antropologia filosofica. Il primo riguarda l'attività riflessiva, il secondo la nozione di uso. Di entrambi darò una versione stenografica, priva di sfumature, tale da ingolosire la matita rossa e blu di coloro che la sanno lunga. Mi preme soltanto addurre qualche indizio circa la mancata coincidenza dell'*Homo sapiens* con la sua natura, cioè con l'insieme di facoltà, disposizioni, requisiti che lo distinguono dagli altri viventi. Una mancata coincidenza che mette fuori gioco asserzioni del tipo: l'uomo è questo e quello, avallando piuttosto, anche sotto un profilo rigorosamente speculativo, la formulazione cui ricorriamo di continuo senza prestarvi attenzione: l'uomo *ha* questo e quello.

Primo argomento intuitivo. Ogni forma di riflessione – dal «dialogo dell'anima con se stessa» al *cogito me cogitare* di Cartesio – presuppone uno sdoppiamento, anzi una scissione. L'Io spettatore, che osserva con compiacimento o ripugnanza o stupore le imprese dell'Io attore, non combacia con quest'ultimo, ma se ne tiene a distanza, collocandosi alle sue spalle. L'Io è sempre al di là, o al di qua, di sé medesimo, in certa misura esterno a quel che di volta in volta fa e dice, come pure alla sua congenita capacità di fare e di dire. Quando ci si lascia andare a considerazioni del genere, ruminare per tempo dai liceali più avveduti, l'importante sarebbe spiegare qual è l'origine dello sdoppiamento di cui si avvale la riflessione, o anche, ma è lo stesso, a che cosa si deve la distanza che permette la rappresentazione di sé.

Soltanto perché non *siamo* la nostra coscienza, ma la *abbiamo*, diventa possibile quella disamina delle operazioni e dei limiti di essa che chiamiamo comunemente autocoscienza. Se l'animale umano aderisse senza margini di sorta alle sue caratteristiche salienti, ovvero se tali caratteristiche avessero il valore di sinonimi ('lo scapolo è un uomo non sposato') o di predicati analitici ('l'oceano è liquido'), non sarebbero neanche concepibili lo sdoppiamento e la distanza su cui poggia il riferimento al proprio modo di essere. A divaricarsi sono l'Io che *ha* una certa funzione (la coscienza, per esempio) e l'Io che sembra invece collimare in tutto e per tutto con questa funzione. Con una precisazione di gran conto: l'animale che possiede pensieri, ricordi, parole, lungi dall'assomigliare a un sostrato indeterminato, è definito pur sempre da ciò che possiede. Che egli abbia, e non sia, pensieri, ricordi, parole si manifesta unicamente all'interno del pensare, del ricordare, del parlare mediante l'istituzione di un livello

logico più elevato. Si manifesta cioè nel pensiero che si applica a se stesso, nel ricordo dei ricordi che ci turbarono tempo addietro, negli enunciati metalinguistici il cui scopo è vagliare enunciati che si limitano a descrivere il mondo. Per un verso, il fatto di avere la propria natura sta alla base dell'attività riflessiva; per l'altro, è giustappunto nell'attività riflessiva che trapela una relazione con la propria natura improntata all'aver. Il muro maestro è sorretto a sua volta dalla costruzione che sorregge: chi vuole, parli pure di un circolo virtuoso.

Secondo argomento intuitivo. Usiamo macchine, scarpe, mappe in vista della nostra vita, della sua conservazione e del suo potenziamento. Ma usabile è, innanzitutto, la stessa vita in vista della quale si usano macchine, scarpe, mappe. È l'*uso di sé*, della propria esistenza, la radice e l'architrave di tutti gli altri usi. Cerchiamo di stringere la presa, con l'aiuto di Foucault o anche facendone a meno, su questo punto così ovvio e tuttavia così sfuggente. L'uso di sé si fonda sul *distacco* da sé. A venire utilizzata è una esistenza con cui non sempre ci si immedesima, che talvolta sembra un abito fuori misura e che, pur non essendo indecifrabile, neanche risulta davvero familiare. L'uso della vita compare là dove la vita si presenta come un compito e, insieme, come lo strumento che consente di assolvere questo compito. Detto altrimenti: l'uso della vita attiene alla specie che, oltre a vivere, deve rendere possibile la propria vita.

Affermare che l'animale umano serba un distacco nei confronti della sua stessa esistenza, delle pulsioni da cui è mosso, della lingua nella quale dimora, equivale ad affermare che l'animale umano non è questa esistenza, queste pulsioni, questa lingua, ma le *ha*. Il verbo 'avere', a differenza di 'essere', esprime una relazione di appartenenza che, però, esclude risolutamente l'identità tra i termini in essa coinvolti. Ed è proprio il deficit di identificazione con le doti di cui si dispone a dischiudere la possibilità di usarle con spregiudicatezza. Usiamo soltanto ciò che abbiamo, mai ciò che ci è consustanziale al punto da non riuscire a distinguercene.

I preamboli, impacciati quanto il *nice to meet you* e l'*enchanté* di certe presentazioni in società, finiscono qui. D'ora in avanti, tenterò di dare ragguagli sulla trama linguistica e le implicazioni ontologiche del verbo 'avere'. Avvertendo però che le pagine seguenti sono soltanto una raccolta di appunti, una congerie di ipotesi provvisorie, insomma un cantiere a cielo aperto che, come tutti i cantieri, può essere scambiato dal passante per un cumulo di rovine.

2. *L'animale che ha la propria essenza*

Nel saggio *Être et avoir dans leurs fonctions linguistiques* (1960), Émile Benveniste osserva che il verbo 'avere', assente in molte lingue, trae origine dalla precedente e assai più diffusa costruzione 'y è a x', 'il cappotto è a Giovanni'. Il consueto *habeo aliquid*, 'ho qualcosa', non è altro che «una variante secondaria e di limitata estensione» (ivi: 233) di *mibi est aliquid*, 'qualcosa è a me'. L'importanza filosofica di 'avere' viene in piena luce non appena lo si riconduca all'essere a' da cui deriva. Il soggetto logico, insomma colui che ha, perde la sua posizione prominente, sancita dal nominativo, acconciandosi al ruolo di complemento declinato al dativo; non regge né introduce alcunché, ma è retto e introdotto dalla preposizione 'a'. Da 'a', ma anche, a pari titolo, dalla preposizione 'presso': in russo 'ho il libro' diventa *u menja est' kniga*, 'il libro è presso di me'.

Decisivi sotto ogni profilo sono i casi in cui, nella costruzione 'y è a x', y designa un requisito che contribuisce a definire la natura di x. Vale a dire: uno di quei requisiti in assenza dei quali x non sarebbe quel che in effetti è. Si pensi al sintagma coniato da Aristotele (*Pol.*: 1253a 9-10) per designare la nostra specie: *zoon logon echon*, l'animale che *ha* linguaggio, ossia l'animale *a* cui (o *presso* cui) è il linguaggio. E si pensi alla tesi che fa da stella polare nell'antropologia filosofica di Helmuth Plessner (1941: 67 segg.): l'uomo *ha* un corpo, anziché limitarsi a esistere in quanto corpo; lo *ha* perché può trattarlo a mo' di strumento, agire con esso e su di esso, servirsi ai più diversi scopi. Affine è la constatazione carica di meraviglia con cui si apre una poesia giovanile di Osip Mandel'stam (1913: 9): «M'è dato un corpo – che ne farò io di questo dono così unico e mio?». In gioco, nel sintagma aristotelico e nella tesi di Plessner, non è un avere che si aggiunge all'essenza del primate *Homo sapiens* (come accade negli enunciati 'Giovanni ha un naso aquilino', 'il freddo era all'alpinista', 'la paura è presso il soldato'), ma un avere che concerne il nocciolo duro di tale essenza.

Niente affatto stravagante, il ricorso al verbo 'avere' indica con precisione il nesso che lega l'animale umano ai suoi caratteri distintivi. Giacché sono *a* lui, il linguaggio, il corpo, le emozioni, l'immaginazione e perfino la vita gli si presentano come qualcosa di imprescindibile, certo, ma anche di *estrinseco*. L'essere a' corrode l'egemonia della copula 'è'. Mentre 'x è y' ('l'uomo è cosciente', mettiamo) proclama l'unità indissolubile di soggetto e predicato, 'y è a x' ('la coscienza è all'uomo') dà a vedere uno scarto, o almeno l'imperfetta fusione, tra l'attributo e l'ente cui si attaglia. Lo scarto non comporta, ovviamente, che il primate *Homo sapiens* possa separarsi

dalla propria natura o riplasmarla a piacimento, ma che tale natura, né labile né cangiante, è predisposta fin dal principio a ricognizioni riflessive e a utilizzazioni dissimili.

Quando diciamo che l'animale umano *ha* (e non *è*) la sua essenza, non modifichiamo neanche un poco la descrizione delle singole prerogative che, come tasselli di un mosaico, concorrono a determinare questa essenza (*ousia* o *quidditas*, nel gergo antico). I significati di 'postura eretta', 'neotenia', 'facoltà del linguaggio' non guadagnano né perdono alcunché per il fatto di figurare come proprietà che sono *a* un certo vivente. Il verbo 'avere' condivide i tratti fisiognomici che Kant (1787: 415-443) assegna alle categorie della modalità (possibilità, realtà, necessità): riguarda unicamente, cioè, la *relazione* che stabiliamo con una cosa, non il concetto della cosa. Possibile, per Kant, è ciò che, pur godendo di una rappresentazione esaustiva e rispettosa delle «condizioni formali dell'esperienza», resta però non percepito da noi. Analogamente, *avere* la propria essenza (postura eretta, neotenia, facoltà del linguaggio, ecc.), pur lasciando immutata la definizione dell'essenza, implica tuttavia una relazione di non identità con essa. Ora, a me pare votata al fallimento ogni perlustrazione della nostra forma di vita che trascuri una relazione siffatta. Nel caso dell'*Homo sapiens*, la qualificazione modale è parte integrante dell'essenza, non un suo corollario tardivo. Anziché presupporre il 'che cos'è', l'«essere a» contribuisce a configurarlo. La *quidditas* dell'animale umano non consiste soltanto in certi requisiti eminenti, ma anche, e forse soprattutto, nel distacco che questo animale mantiene nei loro confronti. Con un filo di paradosso, si potrebbe dire: autentico baricentro dell'essenza di una specie vivente è la relazione che la specie in questione intrattiene con la sua essenza.

3. *Levare la mano su di sé*

Qual è il contenuto semantico di 'è' nell'espressione 'y è a x', che sta alla base, o fa le veci, di 'avere'? Non sembri il rovello di un linguista di professione. Ritengo piuttosto che una risposta circostanziata a questa domanda aiuti a spiegare come e perché chi *ha* la vita è sempre in grado di togliersela; per quali motivi logici la facoltà del suicidio compete soltanto all'animale *a* cui è l'essenza. Tema ineludibile per l'antropologia filosofica, la possibilità di levare la mano su di sé è esaminata troppo spesso, però, con lo stile magniloquente e allusivo con cui si discetta delle «cose ultime» al termine di una cena accademica. Per evitare il *kitsch*, conviene interrogarsi sul suicidio a partire da un sobrio problema linguistico.

È noto che la parola ‘essere’ costipa in sé due termini eterogenei, tra loro incomparabili: «uno è la copula, il marcatore grammaticale dell’identità; l’altro un verbo in tutto e per tutto» (Benveniste, 1960: 223). Per indicare l’identità tra il significato x e il significato y, o l’eventuale inclusione dell’uno nell’altro, non è richiesta una autonoma «entità lessicale», ossia uno specifico verbo: si tratta piuttosto di una funzione grammaticale, paragonabile alla concordanza di genere e di numero. Il russo e l’ungherese adempiono questa funzione con la frase nominale (‘Paolo bipede’), caratterizzata da una pausa fonologica tra i due segni che si vogliono congiungere. Al posto della copula di cui si fregiano le lingue indoeuropee, l’ebraico prevede l’introduzione di un pronome ridondante, che duplica il soggetto dell’enunciato: ‘il vostro dio, egli (= è) il dio degli dèi’. A giudizio di Benveniste, lo *status* di verbo genuino spetta soltanto al secondo termine confluito nell’equivoco significante ‘essere’: spetta cioè all’entità lessicale ‘esistere’, ‘trovarsi nella realtà’, ‘esserci’. Riformuliamo ora il quesito iniziale: l’‘è’ che compare in ‘y è a x’ ha qualcosa da spartire con il «marcatore grammaticale dell’identità», insomma con la copula, oppure va considerato un equivalente di ‘esiste’ e, quindi, una vera e propria entità lessicale?

Nessun dubbio. Lungi dal decretare la fusione di un soggetto e di un predicato, l’‘essere a’, cioè l’‘avere’, mette sempre in rilievo l’esistenza di qualcosa. Scrive Benveniste (*ivi*: 231-232): «in turco con un pronome suffissato si costruisce un predicato di esistenza, *var*, o di non esistenza, *yok*: così *bir ev-im var*, ‘una (*bir*) casa-la-mia (*ev-im*) è’, ‘io ho una casa’. L’esserci effettivo della casa è asserito esplicitamente allorché si dice che la si ha. Una parafrasi plausibile di ‘Mario ha un corpo’, anzi di ‘un corpo è a Mario’, suona così: esiste un corpo che appartiene a Mario. O meglio: esso esiste *in quanto* appartiene a Mario. È ben vero che in ‘y è a x’ l’esistenza è attribuita unicamente a y, dunque all’oggetto posseduto, non all’x che lo possiede. Tuttavia, l’esistenza dell’oggetto y non è assoluta, ma strettamente vincolata al fatto che x ne disponga. Pertanto, e sia pure per rifrazione o proprietà transitiva, anche di x si postula l’esserci, la presenza puntuale. A differenza della copula, che propugna l’identità di x e y senza pronunciarsi sulla loro esistenza, il verbo ‘avere’ implica l’esistenza di y e di x, anzi di y rispetto a x e di x rispetto a y, nel preciso momento in cui ratifica la loro non identità, ovvero il carattere estrinseco della relazione che vige tra essi.

Torniamo per un momento all’enunciato ‘Mario ha un corpo’. Si è appena visto che all’‘avere’ va riconosciuta tanto una portata *esistenziale*, quanto un’indole *disgiuntiva*. Il verbo sancisce la realtà empirica del corpo che Mario ha (e, mediatamente, anche la realtà di Mario), ma, a un

tempo, esibisce un certo distacco, o comunque un legame niente affatto simbiotico, tra Mario e il suo corpo. Queste due caratteristiche concomitanti – (a) l'esistenza di *y* in quanto è *a x*; (b) la difettosa convergenza di *x* e *y* – costituiscono la condizione di possibilità del suicidio. L'inclinazione a infliggersi la morte si profila quando la vocazione disgiuntiva dell'essere *a'*, anziché coabitare con quella esistenziale, le si contrappone e la elide. Dunque quando la non identità di Mario con il suo corpo, insita nel semplice fatto di averlo, si manifesta come perentorio allontanamento di Mario dall'esserci di tale corpo. In *Levar la mano su di sé* (1976), una testimonianza toccante e talvolta insopportabile, Jean Améry scrive: «Peso è il nostro corpo che, se da un lato ci porta, dall'altro siamo noi a dover portare» (*ivi*: 106); un corpo che, essendo *a noi*, ci appare «al contempo estraneo e proprio» (*ibid.*). Ci si rammenti del verso di Mandel'stam citato prima: «M'è dato un corpo – che ne farò io di questo dono così unico e mio?». Ciò che ci è «dato», appartiene di sicuro a noi, ma, come accade per ogni «dono», non coincide mai per intero con chi lo riceve: la domanda «che ne farò?» non solo è inevitabile, ma prevede anche, tra le risposte pertinenti, un secco rifiuto del dono stesso.

Se a correlarci alla nostra essenza (postura eretta, neotenia, facoltà del linguaggio, ecc.) provvedesse la copula 'è', il suicidio sarebbe logicamente escluso. Mancherebbero sia il distacco dai requisiti che ci contraddistinguono, sia la vivida percezione della loro esistenza. E il suicidio, lo ripeto, consiste nell'intensificare quel distacco (garantito dall' 'avere') al punto da scagliarsi contro questa esistenza (essa pure messa in rilievo dall' 'avere'). Soltanto chi *ha* un corpo, può rinunciarvi. Non chi *è* il proprio corpo. L'identità non lascia spazio al dissidio e alla divaricazione. La relazione di appartenenza implica fin dal principio, invece, la possibilità del rigetto. Per strano che possa sembrare, mentre una prerogativa conferitaci dalla copula 'è' si tradurrebbe in un possesso completo e inalienabile, le prerogative che ci limitiamo ad avere, dunque che sono *a noi*, si prestano soltanto a una fruizione parziale e revocabile, ovvero a un contratto di affitto, mai a una acquisizione definitiva.

Il suicida porta al diapason le due attività cui mi sono appellato in precedenza per corroborare l'idea che l'animale umano ha, e non è, la sua *ousia* o *quidditas*: parlo della riflessione e dell'uso di sé. Poiché non combacia con l'Io-attore, l'Io-spettatore, oltre a esaminare con meticolosità i comportamenti e i discorsi del primo, può anche lederlo. Améry riassume così il risvolto sinistro, tutt'altro che contemplativo, dell'autocoscienza pura: «Il suicida [...] non solo muore (o si accinge a morire), ma *da sé espande fuori di sé il suo sé*» (*ivi*: 27; corsivo dell'autore). Kant insiste a più

riprese sul fatto che il soggetto pensante afferra se stesso soltanto come un fenomeno empirico, condizionato e mutevole; Améry precisa che questo afferrare, anziché pervenire sempre a una pacifica rappresentazione, si risolve talvolta nell'annichilimento del soggetto empirico, dunque nell'abrogazione della sua intollerabile dipendenza dallo spazio, dal tempo, dal gioco delle cause e degli effetti. È del tutto evidente, inoltre, che il distacco da sé, condizione imprescindibile dell'uso di sé, può dilatarsi al punto da prospettare quell'utilizzazione estrema della propria vita che fa tutt'uno con la distruzione dell'oggetto utilizzabile.

4. *Al di là della coppia soggetto/predicato*

Sebbene mostri a chiare lettere l'inerenza di una proprietà *y* (corpo, linguaggio, freddo, paura, ecc.) a un ente *x*, il verbo 'avere' elude però il modello canonico dell'inerire, contraddistinto dal rapporto asimmetrico tra un soggetto e un predicato. Di più: lo sovverte e lo esautora. A proposito dell' 'avere', sarebbe utile soffermarsi sulla critica sferzante che il logico inglese Franck Ramsey (1925: 116-117), caro a Wittgenstein e morto giovanissimo, rivolse al postulato secondo cui, «se una proposizione consiste di due termini uniti, i due termini devono funzionare in modi diversi, uno come soggetto, l'altro come predicato». E non sarebbe inutile, sempre a proposito del verbo che ci interessa, accostarsi di nuovo, senza storcere preventivamente il nasino, al tentativo di Hegel (1807: 124-133) di prendere congedo da una concezione bipolare dei nostri discorsi, basata per l'appunto sulla ferrea distinzione tra la cosa di cui si parla e le qualità che le vengono ascritte. Ma qui trascurerò Ramsey e Hegel, contentandomi di far cenno a due dei motivi che impediscono all' 'avere' di conformarsi al modello canonico dell'inerenza.

Sappiamo a menadito che 'x ha y' ('l'animale umano ha il linguaggio') è uno sviluppo più o meno recente, riscontrabile soltanto in alcune lingue, di 'y è a x' ('il linguaggio è all'animale umano'). L'equivalenza e la reciproca convertibilità delle due forme impedisce di stabilire una volta per tutte quale sia il soggetto dell'enunciato in cui figura l' 'avere': tanto *x* ('l'animale umano') che *y* ('il linguaggio') si candidano legittimamente ad assolvere questo ruolo. Aristotele (*Soph. El.*: 166a 6-9) chiama 'anfibia' una simile ambiguità, affrettandosi a precisare che essa è contingente ed emendabile. Tutto considerato, si potrebbe dire: il verbo 'avere', il cui significato oscilla senza posa tra *habeo aliquid* e *mibi est aliquid*, produce, sì, una specie di anfibia, ma, ecco il punto, una anfibia strutturale,

permanente, incorreggibile. C'è poi un altro aspetto da tenere in conto. Nell'espressione più originaria e pervasiva della relazione di possesso, dunque in 'y è a x' ('il linguaggio è all'uomo'), a venire meno è la stessa nozione di predicato, giacché x compare come un complemento declinato al dativo: «il possessore è segnalato da questo caso marginale, il dativo, che lo designa come colui in cui l'«essere a' si realizza» (Benveniste, 1960: 234). Proprio perché congiunge due termini eterogenei, indisponibili alla fusione, il verbo 'avere' dà peso soltanto alla relazione estrinseca che sussiste tra essi. A presidiare il centro della scena, in 'y è a x', è la relazione come tale, mentre la posizione dei termini correlati, in linea di principio mobile e intercambiabile, risulta alla fin fine inessenziale.

Il secondo motivo dell'incompatibilità tra l'«avere» e la coppia soggetto/predicato riguarda un tema discusso poc'anzi. Si è visto che il nostro verbo asserisce sempre l'esistenza di qualcosa. Dire 'y è a x' significa dire 'esiste y in riferimento a x'. L'«essere a' equivale a 'esserci per'. Viene riconosciuta l'esistenza di una proprietà in quanto essa appartiene a un certo ente; in tal modo, però, si presuppone obliquamente anche l'esistenza di questo ente. Si badi: nel caso dell'«avere», l'impegno esistenziale non si aggiunge come una nota a margine alla proclamata inerenza della prerogativa y all'ente x, ma è una componente imprescindibile dello stesso inerire. Tutt'al contrario, negli enunciati in cui prevale la connessione di un soggetto con un predicato ('x è y') non si fa parola dell'«esserci» effettivo di alcunché: l'attribuzione di un requisito è sempre disgiunta dall'attribuzione dell'esistenza. Chi dice 'L'attuale regina d'Inghilterra è pazza', non si sbilancia sulla realtà della regina d'Inghilterra, né tanto meno su quella della sindrome che porta il nome di pazzia. So bene che Bertrand Russell (1905) si è sforzato di ricavare un posto per l'esistenza all'interno di proposizioni del tipo 'x è y'. Uno sforzo vano, a me sembra. A suo giudizio, il sintagma 'l'attuale regina d'Inghilterra' non sarebbe un autentico soggetto grammaticale, bensì una asserzione esistenziale mascherata, ossia il sinonimo timido di 'esiste una entità x che è l'attuale regina d'Inghilterra'. All'asserzione esistenziale, finalmente esplicitata, può seguire ora un'altra asserzione il cui compito è qualificare l'entità x con il predicato 'pazza'. Ma che ce ne facciamo di *due* proposizioni distinte, indipendenti l'una dall'altra? Non è, questa, una conferma eclatante dell'*aut-aut* dinanzi al quale si trova il modello soggetto/predicato: o un giudizio sull'esistenza, o l'assegnazione di proprietà, mai le due cose assieme? L'«avere» si tiene alla larga da quel modello già solo per il fatto di sconfessare l'*aut-aut* che esso prescrive e ossequia.

Finora ci si è attardati sul discrimine che separa 'y è a x' da 'x è y'. Prendere atto del contrasto inconciliabile tra l'«avere» e la coppia soggetto/

predicato aiuta a orientare lo sguardo e, soprattutto, mette al bando fin dal principio i compromessi accomodanti. Ma non basta sottolineare con foga ciò che una struttura linguistica *non* è. Occorre specificare positivamente l'indole peculiare di tale struttura, il modo in cui opera, le funzioni che adempie. Distogliendo l'attenzione dalla linea di confine, dovremmo abbozzare ora una carta topografica, sommaria quanto si vuole ma nitida, del territorio in cui abbiamo piantato le tende. Qual è, dunque, la forma logica della relazione di possesso? In che cosa consiste quell'inerenza di una prerogativa *y* a un ente *x* che il verbo 'avere', e soltanto esso, rende palese e garantisce?

Per indicare alla svelta il punto cruciale, profitto per l'ennesima volta delle ricerche di uno dei maggiori filosofi del linguaggio del Novecento. Émile Benveniste (1960: 232) avverte che non sempre il nome del possessore di una certa proprietà è introdotto dalla preposizione 'a' ('la tristezza è a Luigi'). L'essere *a*, certamente molto diffuso, non gode però di una posizione monopolistica. Altre preposizioni possono svolgere egregiamente il suo ruolo. Si è già notato che il russo, per significare l' 'avere', si serve del termine 'presso': 'il pullover è presso Arkadij'. Nel georgiano classico, constata Benveniste, predomina invece il 'con': del possesso di cinque pani dà conto la frase 'sono noi-con cinque pani'. E non è finita. Nella lingua *ewe*, parlata in Togo, tocca alla preposizione 'in' prendere il posto della 'a': che a Omar appartenga un'anima è espresso da 'l'anima è in Omar'. La 'a', in cui ci imbattiamo in '*y* è a *x*', va considerata come *pars pro toto*, o, se si preferisce, come autorevole rappresentante di una moltitudine. La totalità di cui la 'a' è soltanto una parte, ovvero la moltitudine che essa si limita a rappresentare, è costituita dal catalogo completo delle preposizioni. Queste ultime rientrano, insieme agli articoli e alle congiunzioni, nel gruppo di segni che i grammatici medioevali hanno classificato con il neologismo grecizzante di *sincategorematici*. Si tratta di segni privi di un significato autonomo la cui funzione è collegare in modi diversi le parti del discorso (nomi, verbi, aggettivi) che, invece, sono dotate di un indubbio contenuto semantico, riconducibile a categorie ontologiche quali la sostanza, la qualità, la quantità, ecc. Che cosa si può ricavare da tutto questo?

Un'ipotesi teorica di portata generale, forse arrischiata ma non futile. L' 'avere' mette radici nello strato *sincategorematico* del linguaggio umano, vale a dire nel tessuto connettivo, di per sé insignificante, dei nostri enunciati. Più precisamente: *la forma logica dell' 'avere' consiste nel verbo 'essere' unito a, e vincolato da, qualsiasi preposizione*. La relazione di possesso si manifesta tanto con le sembianze grammaticali e lessicali di 'essere a', quanto con quelle, non meno adeguate, di 'essere presso', 'essere con', 'essere tra',

'essere in', 'essere per', ecc. Il verbo 'essere' (da intendere senza incertezze come 'esistere') unito a, e vincolato da, ogni sorta di preposizioni attesta, o istituisce, molteplici legami tra termini non identici, niente affatto consustanziali, refrattari a una convergenza simbiotica, tra i quali permane sempre uno scarto. A proposito dell'animale che ha, e non è, il linguaggio verbale, si può affermare, con una notevole varietà di sfumature, che il linguaggio è *per* esso, o *in* esso, o *tra* esso e gli altri membri della specie. E ci si rammenti della nozione di «essere-nel-mondo», *in-der-Welt-Sein*, che campeggia nelle prime sezioni di *Essere e tempo* di Heidegger. L'appartenenza al mondo, tassello decisivo dell'essenza della nostra specie, non si riduce mai a un predicato che fa seguito alla copula. L'animale umano non è il mondo, ma lo *ha*. E questo 'avere' prende le vesti dell' 'essere in', incarnandosi dunque in un nesso preposizionale o sincategorematico. L' 'avere', cioè l' 'essere a/ presso/in/con/tra ecc.', configura una sorta di *partecipazione* dell'ente x alla proprietà y, che, fatte salve le ovvie differenze, richiama per qualche aspetto non secondario la *metexis* (o partecipazione, per l'appunto) mediante la quale, secondo Platone, la singolarità caduca entra in rapporto con l'idea. Alla giuntura fusiva tra un soggetto e un predicato si oppone la partecipazione preposizionale dell'*Homo sapiens* alle prerogative che lo definiscono.

Concludo con un avviso ai naviganti. Il tipo di inerenza all'opera in 'x ha y' non qualifica soltanto molti enunciati che ci capita di proferire, ma anche e innanzitutto la nostra forma di vita. Ciò che davvero importa è scorgere nell' 'avere' il ritratto miniaturizzato di un *modo di essere*, anziché tenerlo per una alternativa all'essere, o, peggio che mai, per qualcosa che all'essere giudiziosamente si affianca, inserendosi così nella malinconica divisione del lavoro tra ambiti complementari. A mettere fuori gioco la coppia soggetto/predicato e a conferire un rilievo eccezionale alle preposizioni è il modo di essere, o la forma di vita, del primato superiore che, invece di risultare indiscernibile dai suoi attributi fondamentali, li accoglie a mo' di ospiti enigmatici o familiari, soccorrevoli e tuttavia rissosi.

BIBLIOGRAFIA

- Améry, J. (1976). *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. Stuttgart: Klett (trad. it. *Levar la mano su di sé*. Torino: Bollati Boringhieri 1990).
 Aristotele, *Politica* (= *Pol.*), a cura di Viano, C.A. Milano: Rizzoli 2002.
 Aristotele, *Le confutazioni sofistiche* (= *Soph. El.*), a cura di Zanatta, M. Milano: Rizzoli 1995.
 Benveniste, É. (1960). 'Être' et 'avoir' dans leur fonctions linguistiques.

- Bulletin de la Societé de Linguistique*, LV (trad. it. 'Essere' e 'avere' nelle loro funzioni linguistiche. In Id., *Problemi di linguistica generale*. Milano: il Saggiatore 1971, 223-247).
- Hegel, G.W.F. (1807). *Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg-Würzburg: Goebhardt (trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*. Milano: Bompiani 2000).
- Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch (trad. it. *Critica della ragion pura*. Milano: Bompiani 2004).
- Mandel'stam, O. (1913). *Kamen'* [Pietra]. Pietroburgo: Akmé (trad. it. parziale in Id., *Ottanta poesie*. Torino: Einaudi 2009).
- Plessner, H. (1941). Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. *Tijdschrift voor Philosophie*, 317-384 (trad. it. *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*. Milano: Bompiani 2000).
- Ramsey, P.F. (1925). *Foundations of Mathematics*. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press (trad. it. *I fondamenti della matematica*. Milano: Feltrinelli 1964).
- Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind*, New Series, 14(56), 479-493 (trad. it. *Sulla denotazione*. Roma: Edizioni Efesto 2015).

Guido Baggio

*Il comportamento come dispositivo logico-semiotico.
Tra teoria dell'emozione e giudizio di pratica*

Riassunto:

Dopo una breve esposizione della teoria del circuito organico verrà approfondita la teoria dell'emozione di Dewey. In essa è infatti possibile trovare una prima formulazione della continuità tra bio-psicologia e processo di valutazione. L'emozione si mostra, secondo Dewey, alla base del passaggio dall'istinto all'interesse, evoluzione che si radica nel prolungamento della tensione emotiva che segna la linea di discriminazione tra istinti egoistici e pulsioni sociali. Ne deriva la possibilità di trovare nella distinzione tra *istinto* e *interesse* la base di ciò che nella teoria del circuito organico permette la relazione organica tra stimolo e risposta e che in *Theory of Valuation* Dewey applica alla distinzione tra *wishing* e *desire*. Si vedrà quindi come in *The Logic of Judgments of Practice* (1916), il dispositivo organico venga ad essere indicato non solo come dispositivo logico ma anche e soprattutto come dispositivo semiotico, e la teoria del giudizio come una teoria dei segni alla base dei processi di costruzione di significati condivisi da una comunità e di standard di valutazione dei comportamenti che gli individui mettono in pratica.

Parole chiave: pragmatismo; John Dewey; teoria delle emozioni; circuito organico; teoria del giudizio; teoria del valore

Abstract:

In this article some key elements of Dewey's philosophy are highlighted in order to figure out a theory of human behavior that shows the deep intertwinement between bio-psychological dimension, social interaction, and theory of signs. After a brief exposure of Dewey's theory of the organic circuit, I analyze his theory of emotion to find out a first draft of the continuity between psychology and evaluation processes. According to Dewey, emotional attitudes underpin the transition from animal instinct to human interest, and from selfish instincts to social impulses. Actually, the organic relationship between stimulus and response, as depicted in Dewey's *The Reflex Arc Concept in Psychology*, as well as between 'wishing' and 'desire', as depicted in his *Theory of Valuation*, is related to his distinction between instinct and interest. In this view, I corroborate my analysis focusing on *The Logic of Judgments of Practice* (1916) whereby I show how Dewey considers the organic circuit as the logical and semiotic device of judgment.

Key-words: pragmatism; John Dewey; theory of emotion; organic circuit; theory of judgment; theory of value

1. *Introduzione*

Nel noto articolo del 1896 *The Reflex Arc Concept in Psychology* Dewey propone di superare la prospettiva dualistica alla base della distinzione tra stimolo e risposta, riformulazione in chiave psicologica dell'antico dualismo mente-corpo, attraverso una interpretazione organicista dell'agire umano¹. Sostituendo alla spiegazione meccanicista l'idea di un «circuito sensoriale» Dewey intende evidenziare in particolare la natura organica del processo senso-motorio in cui stimolo, capacità selettiva dell'organismo e risposta motoria si rivelano fasi intrecciate e interdipendenti. Non è infatti possibile indicare lo stimolo come precedente alla capacità selettiva dell'organismo poiché la stessa distinzione tra stimolo e risposta presuppone una concezione attiva, dinamica del processo sensoriale, attraverso la quale la capacità ideo-senso-motoria dell'organismo diventa consapevole dello stimolo sensibile nel momento in cui esso si rivela utile al completamento dell'atto in corso. Nel circuito organico interagiscono reciprocamente due elementi che sviluppano il loro significato all'interno di questa relazione e possono, nel corso del tempo, cambiare ruolo nel divenire.

A ben vedere il concetto di circuito organico introduce un dispositivo di carattere generale, applicabile non solo in psicologia ma anche in etica e politica, così come nella più generale prospettiva della condotta umana, nel rapporto tra mezzi e fini e tra fatti e valori. Come ha giustamente notato Matteo Santarelli, anche nel processo di valutazione tra fini e mezzi viene da Dewey affermato il «primato della relazione [...] attraverso lo schema logico del circuito organico» (Santarelli, 2016: 27), poiché i fini sono contenuti nei mezzi tanto quanto i mezzi sono contenuti nei fini. L'oggetto della valutazione, dunque, non è mai il fine in se stesso ma una determinata configurazione di mezzi e fini, il che richiama la caratteristica del circuito organico.

Per sostenere l'idea del circuito organico come 'dispositivo logico' Santarelli fa riferimento al testo di Dewey *Theory of Valuation* del 1939, in cui si assume in effetti che le valutazioni alla base delle scelte da compiere da parte dell'individuo siano legate a *feeling* ed emozioni che rivelano l'aspetto soggettivo del processo valutativo ma in quanto espresse dal linguaggio socialmente costituito presentano anche una componente pubblica e quindi oggettiva. Distinguendo poi tra *wishing* e *desire*, Dewey mostra come il desiderio sia in realtà fondato su di una mancanza oggettiva che, chiamando in causa una finalità, mobilita le condizioni oggettive per raggiungerla.

¹ Cfr. Dewey, 1896.

Ora, è senz'altro condivisibile la tesi di Santarelli sul circuito organico come dispositivo logico, ma per comprendere a pieno la connaturalità tra psicologia, etica e politica in Dewey è a mio avviso necessario rintracciare le basi della prospettiva naturalistica non riduzionista all'interno della quale si colloca il circuito organico. E per fare questo bisogna risalire a un lavoro di poco precedente a *The Reflex Arc Concept in Psychology*, frutto di una indagine portata avanti da Dewey insieme all'amico e collega G.H. Mead a partire dal 1892 sulla natura immediata dell'esperienza sensibile, l'emergere della qualità soggettiva connessa a dinamiche ideo-senso-motorie e l'attivazione di processi organici legati al sorgere di qualità estetiche da attività in precedenza funzionali al soddisfacimento di bisogni istintivi basilari. Mi riferisco a *The Theory of Emotion*, lavoro che, proponendo una spiegazione in termini comportamentali dell'emozione, si mostra propedeutico tanto alla più nota teoria del circuito organico quanto alla più matura teoria comportamentale del significato rintracciabile in *Human Nature and Conduct* (1922) e *Experience and Nature* (1929).

La teoria dell'emozione si rivela essere una prima formulazione di quella continuità tra psicobiologia e processi valutativi che inserisce la teoria psicologica di Dewey nel più ampio quadro naturalistico darwiniano, consentendo di comprendere più chiaramente lo stretto legame tra dimensione soggettiva dell'emozione e suoi elementi oggettivi, così come la stretta affinità tra le nozioni di *desire*, intesa come mancanza oggettiva, e *interest*, vale a dire la condizione che nella relazione tra organismo e ambiente fisico e sociale permette di dirigere la tensione emotiva verso il compimento di un atto che non si esaurisce nella soddisfazione immediata del mero impulso. Come si vedrà meglio oltre, a questo aspetto si collega anche il cenno prodromico dell'intreccio tra dispositivo psicologico e dispositivo semiotico i cui passi ulteriori sono rintracciabili nella connessione tra percezione sensoriale e «segno» presente nel saggio del 1916 *Logic of Judgments of Practice* (che si pone così oltre che storicamente anche teoricamente nel mezzo tra la teoria psicologica del circuito organico e la teoria della valutazione)².

Nelle pagine che seguono cercheremo quindi di evidenziare lo stretto intreccio tra dimensione bio-psicologica e interazione sociale da una parte, teoria dei segni e processo di valutazione dall'altra, indicando nel dispositivo logico-semiotico del 'giudizio di pratica' il *trait d'union* tra questi aspetti. Ciò ci permetterà di rintracciare alcuni elementi utili alla

² Una più approfondita ripresa di questo testo deweyano è rintracciabile in De Munk, Zimmermann, 2015.

costruzione di una epistemologia del comportamento segnico in cui il giudizio di pratica si inserisce come completamento e determinazione di una situazione «in qualche modo incompleta e per questo indeterminata» (Dewey, 2016: 186).

2. *L'emozione come disposizione comportamentale: istinti, interesse, comunicazione*

Il saggio *The Theory of Emotion* venne pubblicato a cavallo tra il 1894 e il 1895³ ed è ragionevole ritenere che sia il frutto della stretta collaborazione di Dewey e Mead più che il prodotto del solo Dewey (lo stesso vale per la teoria del circuito organico)⁴. Attraverso un'analisi critica delle spiegazioni delle attitudini emotive di Darwin e della teoria sulla natura dell'emozione di James e di Lange, in *The Theory of Emotion* Dewey elabora una ipotesi esplicativa dell'emozione che radica la prospettiva darwiniana e jamesiana in una visione teleologica del processo organico senso-motorio.

Entrando nello specifico, secondo la tesi di Darwin le emozioni sono il frutto della capacità dell'organismo di selezionare l'espressione adatta di un proprio stato in risposta ad uno stimolo sensibile. Alla base dell'espressione delle emozioni sono all'opera tre principi: il «principio di abitudini funzionali associate», secondo cui i movimenti interpretati originariamente dall'organismo come utili per la soddisfazione di un qualche desiderio sono diventati talmente abituali da presentarsi ogni volta che si prova anche lievemente quella stessa sensazione o desiderio; il «principio dell'antitesi», per cui a stati mentali opposti si collegano espressioni motorie opposte; il «principio dell'azione diretta del sistema nervoso», secondo cui quando il sistema sensoriale è sovraeccitato, l'energia prodotta si trasmette in determinate direzioni dipendenti in parte dalle connessioni delle cellule nervose e in parte dalle abitudini⁵. In risposta critica a questa teoria, nel noto saggio *What is an Emotion?* (1884) James si era preoccupato di confutare la teoria delle emozioni di Darwin, sostenendo che non è lo stato mentale a precedere la sua espressione ma è piuttosto la reazione fisica ad un certo

³ Cfr. Dewey 1894-1895; Mead, 1895.

⁴ A questo riguardo vi è testimonianza anche da parte di Angell e Moore, i quali accreditano entrambi come autori della teoria del circuito organico (cfr. Angell, Moore, 1896). Certo, non si può sostenere che gran parte della teoria delle emozioni derivi dal lavoro di Mead, ma Dewey stesso fa riferimento nel suo articolo al contributo che Mead ha dato alla teoria (Dewey, 1894-1895: 167n). Sul rapporto tra Dewey e Mead mi permetto di rimandare al primo capitolo di Baggio, 2015.

⁵ Cfr. Darwin, 1872: capp. 1-3.

stimolo che comporta il passaggio dalla semplice apprensione di un oggetto al suo essere emozionalmente sentito. L'emozione, affermava James, è la «*percezione* dei cambiamenti corporei» e gli stati mentali si rivelano essere un effetto del circuito del riflesso nervoso. L'emozione quindi è un sentimento provocato dal cambiamento fisico che segue direttamente la percezione del fatto eccitante; ne consegue che nessuna emozione «anestetica», cioè priva di riferimento corporeo, è possibile (James, 1893: 170, 174-175, 184)⁶.

Ora, nel suo saggio Dewey indica i limiti della teoria di Darwin nella presupposizione dello stato emotivo alla sua espressione e nel riferimento ad una capacità di interpretazione e selezione di movimenti corporei «utili» all'espressione di una emozione (Dewey, 1894-1895: 159). Per quanto Darwin avesse correttamente indicato nell'espressione delle emozioni la presenza di abitudini funzionali associate al sistema nervoso, secondo Dewey aveva erroneamente fatto ricorso all'idea di un processo cognitivo centrale per l'attribuzione dei movimenti corporei adatti, minando così alla base la possibilità di interpretare l'emozione nei termini di una coordinazione motoria funzionale ad una attività più ampia. In altre parole, la teoria di Darwin non considerava il fatto che per quanto i movimenti corporei possano essere espressivi, essi sono innanzitutto atti *funzionali* che vanno interpretati dalla psicologia in quanto tali (*ivi*: 154). Quest'ultima tesi critica in particolare il terzo principio a cui Darwin faceva riferimento per spiegare l'espressione delle emozioni e che negava alla reazione diretta del sistema nervoso ad uno stimolo sensibile il carattere funzionale al raggiungimento di uno scopo.

Nemmeno la teoria delle emozioni proposta da James era secondo Dewey totalmente soddisfacente, giacché sebbene ribaltasse la tesi darwiniana sostenendo che l'espressione precede l'interpretazione e che le emozioni sono le risposte – espresse in maniera più o meno violenta – dell'organismo alle proprie attitudini nei confronti dell'ambiente sotto certe condizioni, ciò nondimeno in essa veniva sottovalutato il ruolo potenzialmente comunicativo dell'emozione, riducendo quest'ultima al mero sentimento corporeo (*ivi*: 157). Secondo Dewey, invece, nelle emozioni è sempre presente anche una qualche inibizione delle azioni in corso, inibizione che rappresenta il segno del passaggio dall'attitudine emotiva alla *comunicazione* (*ivi*: 167-168).

Per cercare di superare i limiti delle due teorie e unire in un unico processo organico dimensione affettiva e cognizione, Dewey proponeva

⁶ Cfr. anche James, 1997: 524-525.

una teoria delle emozioni in cui l'attitudine emotiva, lontana dall'essere il frutto esclusivo di un processo cognitivo o l'espressione di un sentimento corporeo, veniva indicata come una fase del *circuito organico* all'interno del quale dimensione affettiva e cognizione rientrano come fasi subfunzionali delle transazioni coordinate del soggetto agente. L'attitudine emotiva, in altre parole, presenta una natura teleologica (*ivi*: 162) in cui i movimenti corporei vengono interpretati come parte di una condotta più ampia e non come indicazioni simboliche di certe emozioni. Più precisamente, Dewey definisce l'emozione una *modalità di comportamento* rivolta ad un fine che si riflette nella sensazione o nell'affezione (*affects*) nei termini di una *valutazione* soggettiva di ciò che è oggettivamente espresso nell'idea o nello scopo (*ivi*: 170-171)⁷.

Il *comportamento* è quindi per Dewey il centro di condensazione delle attività organiche nel quale l'attitudine emotiva, che sorge dall'interruzione di un atto in corso, produce una tensione tra certe abitudini comportamentali e l'ideale situazione di riferimento che dà corpo ad una modalità di relazione dell'organismo con gli stimoli dell'ambiente e con tutto ciò che a questi stimoli si connette nei termini di selezione ed elaborazione di risposte adeguate ad essi. La modalità del comportamento è costituita «da una parte, dal coordinamento organico di alcune attività senso-motorie (o ideomotorie), e dall'altra da alcune attività vegetativo-motorie», la coscienza delle quali costituisce la «crisi emotiva» (Dewey, 1894-1895: 180). In particolare, le azioni che devono essere modificate o corrette e la parziale inibizione sono le attività cinestetiche (senso-motorie) che si traducono nell'oggetto, mentre le attività vegetativo-motorie costituiscono la reazione o la risposta all'oggetto – la distinzione tra 'oggetto' e 'risposta' essendo un'interpretazione di valore e non una distinzione riscontrabile nell'esperienza (*ivi*: 180-181).

In sintesi, l'emozione sorge quando l'unità dell'attività viene interrotta chiamando in causa tanto la tensione del riconoscimento della situazione, quanto la considerazione del tipo di comportamento da mettere in atto riguardo all'oggetto riconosciuto: «L'emozione – scrive Dewey – è l'adattamento psicologico o la tensione tra inclinazione/abitudine e ideale, e i cambiamenti organici nel corpo sono l'esatto svolgimento, in termini concreti, dello sforzo di adattamento» (*ivi*: 185).

⁷ Va rilevato che una spiegazione delle attitudini emotive in termini di 'comportamento' e di processi fisiologici viene al giorno d'oggi proposta, tra altri, da Panksepp, il quale evidenzia la necessità di integrare la terminologia neurofisiologica connessa alla possibilità di comprendere i processi cerebrali globali coinvolti nelle emozioni attraverso una implementazione delle prospettive comportamentali, psicologiche e neurali, in una triangolazione che permetta di avanzare nel campo della «neuroscienza affettiva» (cfr. Panksepp, 2001).

La tensione emotiva si rivela dunque alla base del passaggio dall'attitudine di reazione istintuale all'interruzione di un atto unitario rivolto al soddisfacimento di un bisogno all'elaborazione di un *interesse* in cui si radica la distinzione qualitativa tra istinto animale egoistico e impulso umano sociale.

L'evoluzione dell'*interesse* dall'istinto si radica nel differente prolungamento direzionato della tensione emotiva che segna la linea di discriminazione tra gli istinti egoistici connessi alla consumazione immediata dei bisogni dell'organismo e gli impulsi sociali per il soddisfacimento di tali bisogni, che potremmo vedere come le espressioni primigenie di quei *desires* oggettivi propri di individui appartenenti a contesti sociali umani. In tal modo nell'interesse è presente la possibilità di direzionare la tensione emotiva verso il superamento di ostacoli spaziali e temporali che si intromettono tra l'individuo e l'oggetto desiderato. In particolare, quando l'attività rappresenta il mezzo per raggiungere intenzionalmente un fine, la dimensione emotiva dell'atto viene incanalata in modo che la tensione che accompagna l'attitudine emotiva contribuisca, all'interno del processo intermedio tra il sorgere dell'istinto a soddisfare un bisogno e la sua consumazione, all'esercizio della capacità riflettente.

Già qualche anno prima Dewey aveva evidenziato l'importanza che l'interesse riveste nel passaggio tra sensazione e cognizione (Dewey, 1891: 240) ma in quell'occasione non aveva avanzato nessuna ipotesi riguardante la genesi dell'interesse dall'istinto. In *The Theory of Emotion* approfondisce invece questo aspetto, indicando nell'interesse il segno dell'evoluzione di certi istinti di sopravvivenza primitivi. L'interesse viene da Dewey indicato come un «sentimento che sorge con la coordinazione completa» dovuta al succedersi dei vari mezzi «nell'organizzarsi in un tutto simultaneo e comprensivo di azione» (Dewey, 1894-1895: 186). Come egli spiega, certe azioni, che un tempo erano espressione degli istinti di sopravvivenza, sono nel corso del tempo evolutive abortite lasciando il posto all'abilità precipuamente umana di controllare il cieco istinto di reazione aggressiva. È quindi nella riduzione di attività primitive ad attitudini funzionali per un'attività più ampia che ritroviamo le condizioni per nuove attitudini comportamentali. Il mutamento dell'attitudine di comportamento dalla passione egoistica all'interesse sociale si mostra dunque il punto di discriminazione nella genesi del comportamento precipuamente umano. Come Dewey scrive, l'attività di afferrare la preda o attaccare un nemico, un movimento che ha in sé il proprio significato, col tempo si è trasformata in «una semplice attitudine», essendo l'attività primitiva inibita e presentandosi in seguito «semplicemente come una fase co-ordinata, o un mezzo

utile [contributory means], in una più ampia attività (*ivi*: 183).

È su questo punto che Dewey anticipa l'ipotesi, molto probabilmente suggerita e in seguito sviluppata in modo più articolato da Mead, del passaggio dall'attitudine emotiva al *gesto* comunicativo (*ivi*: 167-168). Secondo tale ipotesi, siccome i movimenti di un organismo si manifestano in un contesto sociale e il loro riconoscimento da parte degli altri organismi è essenziale per la sopravvivenza è possibile ipotizzare lo sviluppo di gesti e segni verbali dalla capacità selettiva (*ivi*: 154n). I movimenti corporei vengono così interpretati non più come indicazioni simboliche delle emozioni quanto come espressione di attitudini comportamentali.

La comunicazione umana, riflessiva, si radicherebbe quindi nella natura sociale di impulsi primitivi il cui contenuto affettivo è rappresentato dalle attitudini emotive che hanno fin dall'origine natura di *segno* (Mead, 2001: 7). Lo stretto intreccio tra dimensione biologica e dimensione sociale si innesta qui in una prospettiva evolutiva ma non riduzionista che indica nella «condotta sociale irriflessa» l'espressione di meccanismi biologici alla base dello sviluppo della condotta riflessiva, radicando quindi la capacità comunicativa nel processo di evoluzione biologica⁸.

Ne deriva la possibilità di rintracciare nella distinzione tra istinto e interesse la base di quella che nella teoria del circuito organico viene a permettere la relazione organica tra stimolo e risposta e che in *Theory of Valuation* Dewey applicherà alla distinzione tra *wishing* e *desire*. È infatti nello scarto tra istinto da una parte e desiderio e interesse dall'altra che si inserisce ciò che secondo Dewey permette la natura comunicativa delle espressioni valutative delle azioni pratiche da compiere⁹. Ed è nel conflitto

⁸ Cfr. Ward, Throop, 1989. L'idea che sia stato Mead a suggerire questo aspetto a Dewey trova una controprova nel fatto che lo stesso Mead ipotizzò un «carattere sociale» degli istinti basilari di sopravvivenza, a partire dai quali la dimensione comunicativa umana si sarebbe sviluppata. In particolare, radicando il passaggio dall'attitudine istintuale a quella simbolica, e mantenendo presente lo stretto legame tra attitudine emotiva e il gesto come espressione delle prime fasi di un atto inibito, Mead giunse a indicare nel gesto emotivo la condizione di possibilità del sorgere del significato. Dewey non proseguì oltre nello sviluppo di questa ipotesi, richiamandosi successivamente alla spiegazione di Mead riguardo alle attitudini emotive negli animali non-umani. Mead, al contrario, esplicitando il passaggio dall'attitudine istintuale a quella simbolica, e mantenendo presente lo stretto legame tra attitudine emotiva e natura comunicativa del gesto, negli anni successivi alla teoria delle emozioni giungerà a indicare nel gesto emotivo la condizione di possibilità del sorgere del significato. Identificando l'attitudine comportamentale con il gesto, Mead giunse a teorizzare la genesi della condotta riflessiva dalla conversazione gestuale tra organismi, indicando negli atteggiamenti preliminari di aggiustamento reciproco gli atti iniziali della comunicazione (Cfr. Mead, 1910: 124).

⁹ Essendo il desiderio (in quanto distinto dal *wishing*) alla base del processo di valutazione di

tra desideri simultanei che denotano attività in competizione e movimenti in direzioni diverse che la riflessione viene a sostegno del processo di selezione e valutazione di nuove direzioni di azione, mutando la vaghezza del desiderio in interesse.

Dunque, così come non è possibile separare l'attitudine emotiva dal movimento corporeo né distinguere tra stato emotivo e sua espressione, essendo l'emozione stessa parte dell'atto motorio interrotto, allo stesso modo non è possibile concepire lo stimolo come precedente alla capacità selettiva dell'organismo; e così come l'emozione è l'espressione motoria nel comportamento del processo organico, analogamente la distinzione tra stimolo e risposta presuppone alla sua base una concezione attiva, dinamica del processo sensoriale, attraverso la quale la percezione dell'organismo diventa 'consapevole' dello stimolo sensibile nel momento in cui esso si rivela funzionale al ripristino dell'atto interrotto. Indicando una mancanza oggettiva e chiamando in causa un fine, il desiderio stimola un interesse che, retto dalla tensione emotiva che caratterizza il processo di valutazione, incanala questa tensione nello sforzo di realizzazione del fine attraverso la selezione degli stimoli sensibili per la sua realizzazione. Lo stimolo sensibile si rivela così adeguato all'azione quando esso si mostra un mezzo adatto al fine determinato in una data situazione, fine che esiste soltanto in ragione di un atto che si forma, come dirà Dewey in *The Logic of Judgments of Practice*, in un giudizio di pratica o valutazione ovvero in un giudizio relativo a situazioni che richiedono un'azione.

3. *Il giudizio di pratica come dispositivo logico-semiotico*

È qui che entra in gioco il saggio del 1916 nel quale la nozione di circuito organico funge primariamente da *dispositivo semiotico*, condizione di possibilità dei processi di costruzione dei significati condivisi da una comunità e di standard di valutazione dei comportamenti che i singoli individui mettono in atto.

In *The Logic of Judgments of Practice* Dewey sostiene che gran parte delle percezioni sensoriali sono forme di giudizio di pratica. Vi sono infatti negli oggetti percepiti nel corso di un'azione delle caratteristiche che assumono valori di segni relativi a come agire. Come egli scrive:

fini e mezzi per la sua realizzazione, esso si mostra particolarmente affine alla nozione di interesse come ciò che viene ad essere considerato il motore del processo di valutazione.

«Noi siamo esseri attivi sin dall'inizio, e siamo naturalmente, in modo totalmente separato dalla coscienza, coinvolti nel direzionare la nostra azione in risposta a cambiamenti nel nostro ambiente. Possibilità *alternative*, e quindi una situazione indeterminata, cambiano la risposta diretta in una risposta mediata dalla percezione quale segno di possibilità, ovvero trasformano uno stimolo fisiologico in una qualità percepita: un dato sensoriale» (Dewey, 1916: 192n).

Dewey parla a questo riguardo di possibilità del cambiamento in ragione delle condizioni di riferimento della situazione. L'idealismo in azione si inserisce in una prospettiva transitiva e transazionale tra organismo e ambiente fisico e sociale. Ciò significa che nel processo di *valutazione* in cui è in gioco la tensione affettivo-emotiva dell'individuo che si trova in una situazione indeterminata, la dimensione oggettiva che la valutazione comporta è rintracciabile nel rapporto di *significazione* che essa assume nella relazione dell'individuo con l'ambiente e porta a costituire i criteri o standard di valutazione nel processo del giudizio pratico. La mediazione simbolica si mostra strettamente connessa e interdipendente con il processo di significazione delle interazioni con la realtà circostante. Tale significazione può essere indicata anche come la capacità acquisita per la natura comunicativa dell'attitudine emotiva vista come *disposizione comportamentale*. La capacità di *selezionare* e *valutare* gli stimoli si basa su atteggiamenti condivisi da un dato gruppo sociale che fungono da standard logico-semiotici di riferimento per l'interpretazione della situazione, la selezione degli stimoli e l'elaborazione del giudizio che ha nel compimento dell'*atto* la propria realizzazione¹⁰. Il giudizio di pratica si mostra quindi come una disposizione comportamentale nei confronti di certi aspetti 'percepiti' come *segni* che rientrano all'interno di una conoscenza di tipo pratico, disposizione analoga a quella che una certa parola stimola in chi sa leggere nella propria lingua¹¹.

Nell'individuo il processo di valutazione si esprime in forma di attitudini emotivo-volitive che nell'interpretazione dell'ambiente in riferimento a standard condivisi permettono di valutare il comportamento da assumere. Ma gli *standard* sono essi stessi il prodotto del conflitto tra i valori e gli impulsi che questi valori rappresentano e che richiedono di essere ricavati

¹⁰ Dewey, 1916: 189: «Il tema del giudizio è un cambiamento da realizzare; [...] questo tema non diventa un *oggetto* finché il giudizio non ha dato luogo ad un atto. Ciò che fa la differenza è l'atto, e tutta via l'atto non è che l'oggetto completo del giudizio, e il giudizio è completo in quanto giudizio soltanto nell'atto».

¹¹ Dewey porta l'esempio della parola «*pain*» che in un contesto di parlanti in inglese significa dolore, mentre in francese essa significa pane. Nei due casi le disposizioni comportamentali nei confronti della parola sono differenti in base al contesto in cui viene pronunciata.

tramite il riconoscimento di tutti gli aspetti che devono essere presi in considerazione per la realizzazione di un dato atto. Il processo di semiosi, quindi, determina simultaneamente le credenze e i significati che il soggetto attribuisce alla realtà circostante e che a loro volta vanno a costituire gli standard di valutazione. L'importanza di certi valori-standard, che hanno uno statuto meramente presuntivo, dipende dal grado in cui la situazione si mostra simile al passato ed è strettamente intrecciata con il quadro di significati condivisi in cui il soggetto si trova. In questa prospettiva lo stato del conflitto di un impulso con una coordinazione di impulsi e l'inibizione di questi impulsi è oggetto di un processo continuo di interpretazione e ricostruzione degli *standard* di valutazione e costituzione del giudizio di pratica rivolto al «completamento» e «determinazione di una situazione in qualche modo incompleta e per questo indeterminata» (*ivi*: 186).

Ciò che Dewey intende tanto con il dispositivo psicologico del circuito organico quanto con il dispositivo logico-semiotico del giudizio di pratica è di rendere fluida la dinamica conflittuale tra oggettività e soggettività dei significati e mettere le basi per un mutamento fondamentale di prospettiva da cui guardare l'esperienza del *pensare* del soggetto, da vedere ora come un modo qualificato del *comportamento* umano, qualcosa che si fa in determinate circostanze e in vista di determinati scopi (cfr. Frega, 2008: XXI, corsivo mio). E proprio perché il comportamento ha natura comunicativa, l'esperienza soggettiva non si mostra come l'elemento di conferma dell'abisso insuperabile tra individui, quanto piuttosto come una fase della condotta dell'individuo, condotta che si esprime sempre all'interno di una transazione tra individui e tra individui e ambiente. La difficoltà di una valutazione delle scelte da fare trova la sua collocazione all'interno della mutua inter-dipendenza di natura *comunicativa*. Le valutazioni, per quanto in un certo senso soggettive perché legate ai singoli individui, in quanto espresse dal linguaggio socialmente costituito presentano una componente pubblica che consente la loro comprensione e condivisione. Il linguaggio, infatti, è la preconditione affinché gli individui possano interagire tra loro, costituire, esprimere e condividere desideri e intessere interessi da soddisfare, esso incontra vecchi bisogni e apre nuove possibilità. Come Dewey scriverà qualche anno dopo: «Col linguaggio e con l'immaginazione noi facciamo le prove delle risposte degli altri allo stesso modo che drammaticamente ci rappresentiamo altre conseguenze. Noi sappiamo già da prima come gli altri agiranno e la prescienza è il principio del giudizio portato su di una azione» (Dewey, 1922: 334). E continua: «Tutte le azioni di un individuo portano l'impronta della sua comunità così inevitabilmente come la porta la lingua che egli parla» (*ivi*: 336).

La formazione di *habit* di credenza, desiderio, interesse e giudizio va dunque di pari passo con l'influenza delle condizioni sviluppate dal contatto, dalle interazioni e dalle associazioni tra individui (*ivi*: 338). A tal riguardo la teoria comportamentale del significato elaborata da Dewey negli anni successivi a *The Logic of Judgements of Practice* permette di completare ulteriormente il quadro tracciato. Su questo punto, come è stato anticipato, Dewey segue il sentiero tracciato da Mead, sostenendo che il linguaggio umano ha di certo caratteristiche nettamente distinte dal linguaggio puramente costituito di semplici segnali propri degli animali. Ciò non toglie però che il significato non sia un'esistenza psichica quanto piuttosto una proprietà del comportamento e secondariamente una proprietà degli oggetti (Dewey, 1925: 140). Ora, come in *The Logic of Judgements of Practice* Dewey sosteneva che gli oggetti percepiti vengono interpretati come segni, così in *Experience and Nature* egli definisce il significato come una proprietà del comportamento. In entrambi i casi il comportamento di cui il significato è una qualità è un comportamento specifico, *cooperativo*, «poiché la reazione all'azione di un altro include una contemporanea reazione ad una cosa in quanto essa entra a far parte del comportamento dell'altro, e questo da entrambe le parti» (*ibidem*). Ciò permette di evidenziare che non vi è comportamento che non sia già comunicazione e quindi segno, e che ogni comportamento in quanto parte di un sistema sociale più ampio comunica qualcosa al contesto in cui si esprime. E se il comportamento è comunicazione, la dimensione relazionale della comunicazione, per quanto rimanga in genere sullo sfondo e non venga necessariamente esplicitata in ogni atto comunicativo, coinvolge una prospettiva che include una *disposizione* non solo proposizionale, propria di una logica del giudizio, ma una più generale disposizione semiotica. In essa infatti, la nozione di *segno* come *disposizione comportamentale* si ritrova coinvolta nel giudizio inteso appunto come quel giudizio il cui atto si rivela essere il completamento¹². Come abbiamo visto, l'*atto* completa il giudizio rendendo attuale il cambiamento da realizzare formulato nel giudizio di pratica. Tale atto è una modalità di agire, un comportamento (Dewey, 1916: 188-189).

¹² Per quanto riguarda la nozione di «disposizione» applicata ai segni cfr. Stevenson, 1944: 46-59. Stevenson indica il significato di un segno nella proprietà disposizionale che esso mostra di avere come stimolo per una certa risposta (*ivi*: 54). La disposizione del segno si rivela quindi essere quella di stimolare una certa risposta da parte del soggetto a cui è diretto.

4. Per una epistemologia del comportamento semiotico

La prospettiva deweyana, che si mostra particolarmente affine a quella del padre del pragmatismo Peirce, evidenzia l'appartenenza di logica e semiotica a domini coestensivi e connaturali all'interno dei quali si tengono insieme elementi apparentemente eterogenei ma riconducibili ad una continuità della relazione tra individui e tra individui e ambiente che si viene a costituire attraverso segni¹³.

Questa prospettiva permette a mio avviso di tracciare un quadro di riferimento riguardo ad una osservazione della nozione di comportamento come dispositivo logico-semiotico, e indicare a partire da *regolarità semantiche*, ovvero da relazioni empiriche dei simboli con gli oggetti esistenti e di relazioni dei simboli con il comportamento, elementi utili per interpretare i processi di valutazione e scelta di fini e mezzi da parte degli individui. Assumendo infatti che ogni individuo interagisce con l'ambiente circostante come un sistema organico aperto in cui gli elementi vengono modificati nelle transazioni, è possibile rintracciare nelle disposizioni comportamentali connesse ai giudizi di pratica dei 'comportamenti segnici' in cui ciò che mostra importanza principale è l'idea della relazione organica tra individuo e ambiente riconducibile al modello di un sistema aperto in cui funzione centrale del suo funzionamento è il processo di significazione della realtà.

Ovviamente, non si tratta di assumere il processo di attribuzione di un significato predeterminato ad un oggetto o atteggiamento in base ad uno standard predefinito che ne verifica la validità di attribuzione, quanto piuttosto di porre attenzione alla transazione coinvolta nella comunicazione intersoggettiva alla base della stessa elaborazione di significati condivisi. Devono quindi essere tenute in adeguata considerazione le dinamiche di reciprocità, complementarità e asimmetria che nelle interazioni comunicative manifestano la tensione tra dimensione individuale e dimensione sociale.

Se si può sostenere, in riferimento al dispositivo logico-semiotico delineato, che nelle modalità di costituzione tanto dei significati quanto dei processi individuali di valutazione il primato spetta al rapporto tra individuo e collettività all'interno di configurazioni plurali di associazione, va però ammesso, come Santarelli ha ben evidenziato in conclusione al saggio preso a riferimento all'inizio di questo articolo, che sebbene il

¹³ Cfr. Peirce, 1868: 100: «Se guardiamo ai fatti esteriori, i soli casi di pensiero che possiamo rinvenire sono di pensieri in forma di segni. È chiaro che i fatti esteriori non mettono in luce alcun altro pensiero. Ma [...] il pensiero può essere conosciuto solo ed esclusivamente per fatti esteriori. Il solo pensiero, allora, che può essere conosciuto è il pensiero attraverso i segni».

dispositivo del circuito organico nella sua applicazione alla questione della valutazione accentua la dimensione reciproca dell'agire umano, qualsiasi tentativo di impiego della definizione deweyana della relazione tra mezzi e fini deve necessariamente fare i conti con la questione dell'*asimmetria*, nell'esercizio di potere, tra dimensione individuale e dimensione sociale (Santarelli, 2016: 39).

A questo riguardo credo sia possibile, a partire dalla delimitazione di un quadro teorico di riferimento delle disposizioni semiotico-comportamentali, ovvero dell'insieme di regole sociali interiorizzate dai singoli individui in contesti relazionali eterogenei, verificare i modi in cui le dinamiche di complementarità e asimmetria si traducono in particolari disposizioni semiotico-comportamentali nei diversi contesti. In particolare, l'elaborazione di una epistemologia delle pratiche comunicative può a mio avviso rendere conto della complessità ed eterogeneità delle dinamiche relazionali e dei processi di valutazione e formulazione di *giudizi* di pratica degli individui, implementando anche una metodologia di osservazione del comportamento semiotico che permetta ciò che in altro contesto Rossi-Landi ha definito un *rovesciamento pragmatico verso l'avvenire*, ovvero «un modo di avanzare ricette per far sorgere la segnità, per “produrla”, anziché descrivere cose avvenute (osservativamente o no)» (Rossi-Landi, 1954: 125)¹⁴.

Non posso qui approfondire questo punto, mi limito però a segnalare che per l'elaborazione di una tale epistemologia non è sufficiente il riferimento al dispositivo logico-semiotico del circuito organico, poiché questo sembra contemplare prevalentemente una relazione di reciprocità tra elementi e non di asimmetria¹⁵. Serve invece integrare questo dispositivo con un modello di spiegazione delle dinamiche relazionali, che introduca nella riflessione lo studio delle pragmatiche comunicative e le dinamiche di dipendenza. Penso qui in particolare alla teoria sui paradossi e le patologie della comunicazione (adeguatamente purificata dalle tendenze formalistiche di cui è stata oggetto), che sembra in grado di

¹⁴ E prosegue: «Abbiamo così una disciplina intersoggettiva, come vuole la tecnica scientifica, ma che riguarda indifferentemente anche il non-osservativo, secondo l'esigenza avvertita per i segni dai mentalisti. [...] Del resto già il parlare comunica univocamente questo operare di generazione in generazione, in quanto l'apprendimento del “significato” di ogni parola e la connessa capacità di usarla sempre comportano che essa operi, o meglio sia operata, come segno, indipendentemente dalla sua appropriatezza ed univocità quale parola di una lingua nell'uso di un parlante» (Rossi-Landi, 1954: 125).

¹⁵ Santarelli (2016: 40) propone al riguardo di ripensare il rapporto tra schema del circuito organico e le relazioni di potere come una reciprocità di tipo particolare, che presenta una forte componente asimmetrica senza escludere però una continua interazione e negoziazione tra le parti.

offrire uno strumento epistemologico e metodologico utile per approcciare i fenomeni sociali e più in generale le relazioni organiche e sistemiche aperte, alla luce di un intreccio dell'approccio transazionale deweyano e delle categorie concettuali di asimmetria e complementarità¹⁶. La teoria sistemico-relazionale della pragmatica comunicativa indica infatti nell'identità tra comportamento e comunicazione il carattere primigenio della natura umana, essa studia gli effetti della comunicazione sugli individui, le patologie e i paradossi che sorgono nelle relazioni. Facendo ampio riferimento alla semiotica di Morris, la teoria si serve della tipica tripartizione rintracciabile nella teoria dei segni in *sintattica*, *semantica* e *pragmatica*. Su questa tripartizione si basa l'idea della relazione comunicativa come 'sistema aperto' in cui la sequenza comunicativa è composta da scambi di messaggi che nel corso del processo di comunicazione definiscono le mosse successive in una continua negoziazione, entrando a far parte del particolare contesto interpersonale che contribuisce a definire le regole e la natura dinamica della relazione.

BIBLIOGRAFIA

- Angell, J.R., Moore, A.W. (1896). Studies from the Psychological Laboratory of the University of Chicago: 1. Reaction-Time: A Study in Attention and Habit. *Psychological Review*, 3, 245-258.
- Baggio, G. (2015). *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G. H. Mead*. Pisa: Edizioni ETS.
- Baggio, G. (2016). Le relazioni patologiche tra psicologia, filosofia e narrativa. In Quinzi, G., Pace, L. (a cura di), *Relazioni (In)finite. La fatica di pensare la fine dell'amore*. Brescia: La Scuola.
- Darwin, C. (1872) *The Expression of Emotion in Man and Animals*. London: John Murray (trad. it. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*. Torino: Bollati Boringhieri 2012).
- De Munk, J., Zimmermann, B. (2015). Evaluation as Practical Judgement. *Human Studies*, 38, 113-135.
- Dewey, J. (1891). Psychology. In *The Early Works*, vol. 2. Carbondale (IL): Southern Illinois University Press, 1967.
- Dewey, J. (1894-1895). The Theory of Emotion. In *The Early Works*, vol. 4. Carbondale (IL): Southern Illinois University Press, 1971.

¹⁶ Cfr. Watzlawick, Beavin Bavelas, Jackson, 1967; Watzlawick, Beavin Bavelas, 1967; Baggio, 2016.

- Dewey, J. (1896). The Reflex Arc Concept in Psychology. In *The Early Works*, vol. 5. Carbondale (IL): Southern Illinois University Press, 1972.
- Dewey, J. (1916). Logic of Judgements of Practice. In *The Middle Works*, vol. 8. Carbondale (IL): Southern Illinois University Press, 1979 (trad. it. *La logica del giudizio di pratica*, in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*. Macerata: Quodlibet 2008).
- Dewey, J. (1922). Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology. In *The Middle Works*, vol. 14. Carbondale (IL): Southern Illinois University Press, 1983 (trad. it. *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla Psicologia Sociale*. Firenze: La Nuova Italia 1977).
- Dewey, J. (1925). Experience and Nature. In *The Later Works*, vol. 1. Carbondale (IL): Southern Illinois University Press, 1983 (trad. it. *Esperienza e Natura*. Milano: Mursia 1973).
- Frega, R. (2008). *Una logica per il giudizio di pratica*. Saggio introduttivo alla trad. it. di Dewey, 1916.
- James, W. (1893). What Is an Emotion? In *Essays in Psychology*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- James, W. (1997) Letter to Renouvier. In Skruplkelis, I.K., Berkeley, E.M. (eds.), *The Correspondence of William James. Volume 5. 1878-1884*. Charlotte: University Press of Virginia.
- Mead, G.H. (1895). A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint (Abstract of a paper read to the third annual meeting of the American Psychological Association, 1894). *Psychological Review*, 2, 162-164.
- Mead, G.H. (1910). Social consciousness and the consciousness of meaning. In *Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- Mead, G.H. (2001). The Social Character of Instinct. In *Essays in Social Psychology*. New Brunswick: Transactions Publishers.
- Panksepp, J. (2001). The Neuro-evolutionary Cusp between Emotions and Cognition. *Evolution and Cognition*, 7, 141-163.
- Peirce, C.S. (1868). Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. In *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1934 (trad. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*. In Id., *Scritti scelti*. Torino: UTET 2008).
- Rossi-Landi, F. (1954). *Charles Morris*. Milano: Mursia.
- Santarelli, M. (2016). Il dispositivo logico del circuito organico nel pensiero di John Dewey: storia, teoria e prospettive contemporanee. «*Politica.eu*», 2(1), 27-42.
- Stevenson, C.L. (1944). *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.

- Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J. (1967). Some Formal Aspects of Communications. *The American Behavioral Scientist*, 10(8), 4-8 (trad. it. *Alcuni aspetti formali della comunicazione*. In Watzlawick, P., Weakland, J.D. (a cura di), *La prospettiva relazionale*. Roma: Astrolabio 1978).
- Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J., Jackson, D.D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*. New York: W. W. Norton & Company (trad. it. *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*. Roma: Astrolabio 1971).
- Ward, L., Throop, R. (1989). The Dewey-Mead analysis of emotions. *Social Science Journal*, 26, 465-479.

Sergio Fabio Berardini

*Quando la carne si fa verbo.
La religione tra bios e logos*

Riassunto:

In questo articolo, interpreto la religione come un caratteristico sistema di narrazioni e pratiche che agevola e difende il critico passaggio dalla natura alla cultura, ovvero il processo antropogenetico. In particolare, la religione è vista come una 'tecnica mitico-rituale del corpo' che permette agli esseri umani di 'addomesticare' la propria eredità biologica, dando ad essa significato, senso e ordine. Inoltre, sostengo che la religione (1) è utile nell' 'appagare' in modo controllato quelle emozioni critiche (paura, angoscia, stupore, ecc.) che potrebbero causare crisi esistenziali e psicologiche; e (2) aiuta a difendere il Sé umano. Infine, propongo la tesi che gli elementi che compongono il corredo simbolico-rituale di ogni religione sono tratti dalla sfera biologica e dall'ambiente in cui una particolare comunità vive.

Parole chiave: filosofia della religione; religione e biologia; religione e scienze cognitive; tecnica mitico-rituale; forme di vita; natura e cultura

Abstract:

In this paper I interpret religion as a characteristic system of narrations and practices (myths and rituals) which supports and defends the critical and crucial passage from nature to culture, i.e. the human making. In particular, religion is viewed as a 'mythico-ritual technique of the body' which permits humans to 'domesticate' their biological heritage, by giving it meaning, sense, and order. Furthermore, I argue that religion (1) is useful in 'satisfying' many of critical emotions (fear, anguish, awe, etc.), which otherwise could cause existential crisis and psychological distress, and, therefore, (2) it helps defend the human self. Lastly, I also argue that the religious elements (symbols, entities, gestures, etc.) belong to both the biological sphere and to the natural environment where a specific religion arose from.

Key-words: philosophy of religion; religion and biology; religion and cognitive science; mythico-ritual technique; forms of life; nature and culture

1. *In principio fu la paura. O forse no?*

Nella *Scienza Nuova* del 1744, Giambattista Vico ha tentato di descrivere l'inizio della storia umana ricorrendo a una immagine suggestiva: quella di ancestrali Giganti che, dispersi nella ferina *ingens sylva*, un giorno

vennero scossi nell'animo dal rombo di tuoni e da una formidabile tempesta; e così, alzando gli occhi verso le dense nubi, «si finsero il cielo esser un gran corpo animato»:

«Il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovettev'averire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi pochi giganti, che dovetter essere gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché [...] la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette «maggiori», che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa; e sì cominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch'è figliola dell'ignoranza e madre della scienza» (Vico, 1744: 571).

Questa immagine ci presenta il passaggio dall'animalità all'umanità, dai Giganti agli uomini, avvenuto in forza di un terrore religioso, di un autentico 'timore e tremore' che avrebbe risvegliato il senso religioso e quindi dato il via alla storia – una storia fatta di giorni e di opere, di un continuo incivilimento, attraverso il lavoro, il linguaggio, l'arte, le istituzioni e i culti. L'idea che alla base del fenomeno religioso ci sia un sentimento di paura è stata avanzata, tra l'altro, anche da uno dei più importanti studi sul 'sacro', pubblicato da Rudolf Otto nel 1917, nel quale è presentata la categoria del 'numinoso' che ci consentirebbe di fare esperienza del divino, ossia di una realtà assolutamente 'altra' che ci trascende, mediante un senso di terrore e meraviglia (Otto, 1917: 27-45).

Più recentemente, il rapporto paura-religione è stato analizzato dal filologo Walter Burkert, il quale ha ricondotto il 'sentimento timoroso' e in genere il fenomeno religioso nella sua globalità ai nostri programmi biologici (Burkert, 1998). Rifacendosi agli studi etologici di Konrad Lorenz sulla aggressività animale e umana, Burkert ha affermato che il sacro terrore che ci fa accapponare la pelle e che proviamo in occasione di particolari situazioni (ad esempio, quando ci troviamo in un luogo ignoto, magari oscuro e difficile da interpretare), debba essere ricondotto non già a chissà quale categoria spirituale, bensì al nostro «programma comportamentale aggressivo»:

«Per noi, sentirsi 'rizzare i capelli' è un'espressione metaforica, ma un tempo questo era un fenomeno appartenente al programma comportamentale aggressivo. Oggi, quando parliamo dei brividi di sacro

timore che caratterizzano in particolare la religione, dimentichiamo probabilmente questa origine» (Burkert, 1998: 36).

L'origine di quel timore, lungi dall'essere individuato in una realtà soprannaturale, andrebbe piuttosto cercata nei nostri programmi comportamentali, ovvero nella naturale reazione difensiva che ci consente di rispondere prontamente a un possibile pericolo derivato dalla presenza, più o meno chiara e distinta, di un agente (conspecifico o extraspecifico) che potrebbe aggredirci.

Negli ultimi anni l'antropologia cognitiva e le scienze della mente hanno proposto dei modelli che fanno luce sui meccanismi che sono alla base della 'creazione' degli agenti sovranaturali: questi ultimi sarebbero il prodotto del nostro «atteggiamento intenzionale» (Dennett, 1987, 2006), ovvero di un «sistema di individuazione di agenti» (Barrett, 2004, 2011, 2012). Da un punto di vista evuzionistico, per i nostri antenati raccoglitori-cacciatori doveva essere più adattiva una iperattiva propensione a scorgere agenti anche là dove non ce ne erano, piuttosto che un difetto nella loro individuazione. Questo eccesso di prudenza possiamo rilevarlo in noi stessi, nonostante viviamo in un ambiente più sicuro e prevedibile rispetto a quello dei nostri lontani antenati: movimenti e suoni improvvisi, ad esempio, ci portano immediatamente (forse fallacemente) a pensare alla presenza di qualcuno (magari proprio un malintenzionato che potrebbe aggredirci); oppure, nell'osservare una certa macchia sul muro o una nuvola in cielo, ci è spontaneo vedere una figura umana o animale (Guthrie, 1993)¹. E accade che ci spaventiamo innanzi a ciò che crediamo di vedere.

Dunque, all'origine della religione c'è la paura? È stato l'umano timore nei confronti di una natura dal volto minaccioso e dagli eventi imprevedibili ad aver dato forma alle divinità? Ebbene, la paura potrebbe avere avuto (e avere tuttora) un ruolo in tal senso, tuttavia non credo che essa sia sufficiente a fondare il fenomeno religioso. Questa emozione, infatti, è presente anche negli animali non-umani, mentre la religione, per il momento, è stata rilevata solo nella specie umana. Occorre pertanto allargare lo sguardo e considerare cosa c'è oltre la paura. E non solo oltre la paura, ma anche oltre tutte le altre emozioni (meraviglia, ansia, speranza, ecc.) che contraddistinguono la vita religiosa e che solo chi è miope potrebbe tralasciare. Ritorniamo, allora, all'immagine vichiana dei Giganti sperduti nell'*ingens sylvae*: questi, terrorizzati dai tuoni, alzano gli occhi al cielo e

¹ Per quanto riguarda i modi in cui la nostra mente originerebbe gli agenti intenzionali sovranaturali assegnando loro una collocazione nella realtà, rinvio ad Atran (2002) e Boyer (2001).

vedono non già una densa distesa di nuvole, bensì un corpo vivo e dotato di intenzionalità. Indotti da un iperattivo «sistema di individuazione di agenti», essi scoprono ‘qualcuno’ da temere. Ma c’è di più. Infatti, i Giganti non solo hanno paura di ‘qualcuno’; essi danno un nome a questo qualcuno: ‘Giove’. Il tremore del loro corpo è, in un certo senso, ‘tradotto’ in un timoroso nome. Forse che l’origine del religioso sia da cercarsi in questo peculiare atto di traduzione?

2. *Quando la carne si fa verbo*

Nel precedente paragrafo ho fatto riferimento all’approccio naturalistico allo studio del fenomeno religioso. Stando a queste interpretazioni, la religione avrebbe origine dai nostri sistemi cognitivi e programmi comportamentali². In particolare, se si considerano le ricerche in ambito Neodarwiniano, c’è per lo più la tendenza a considerare la religione come un *byproduct*, un ‘effetto secondario’. Alcuni (Dawkins, 2006; Dennett, 2006) vedono in tale *byproduct* qualcosa di parassitario e dannoso, oppure, nella migliore delle ipotesi, inutile; altri, invece, ritengono che esso possa aver avuto una funzione utile in termini adattivi, giungendo a parlare di *exaptation*, ossia di cooptazione funzionale³. Infine, ci sono studiosi che rifiutano questa versione e sostengono che la religione sia un vero e proprio adattamento (Wilson, 2002). Lungi dal voler prendere posizione entro il dibattito *byproduct versus adaptation*⁴, in questa sede mi limiterò a mostrare il contributo positivo offerto dalla religione agli esseri umani nel fronteggiare alcune situazioni critiche dell’esistenza legate, in particolare, alla sfera del corpo e al rapporto con il proprio ambiente.

² In particolare, la religione sarebbe il prodotto indiretto delle cosiddette «folk psychology», «folk biology», e «folk physics», ossia del nostro modo intuitivo di rapportarci agli esseri viventi e agli oggetti fisici; ma sarebbe anche il prodotto del nostro comportamento sociale e della nostra predilezione per alcuni concetti contro-intuitivi. Per una sintesi si veda Giroto, Pievani e Vallortigara (2008). Per quanto riguarda il fenomeno religioso visto alla luce della selezione naturale, cfr. Feierman (2009a, 2009b); mentre per uno sguardo sintetico sull’origine del religioso a partire dai sistemi cognitivi, cfr. Whitehouse (2008) e Frey (2009).

³ Il termine «exaptation», elaborato per la prima volta da Gould e Vrba (1982), riguarda un tratto/organo preesistente modellato dalla selezione naturale che è stato cooptato per assolvere a una nuova funzione differente da quella originaria (mentre il termine «adaptation» riguarda un tratto/organo che è stato modellato dalla selezione naturale per assolvere alla sua attuale funzione).

⁴ Per quanto riguarda la differenza tra la versione *byproduct* e la versione *adaptation* si rinvia a Kirkpatrick (2008), Sanderson (2008), Sosis (2009), Vaas (2009) e Adornetti e Ferretti (2013).

La tesi che qui propongo è che l'origine del fenomeno religioso non deve essere cercata in un particolare sentimento (paura, ansia, stupore, meraviglia, e così via), bensì in un modo peculiare di esprimere questi sentimenti, ossia nel modo tutto umano di dare voce e nome al proprio 'sentirsi esistere'. In particolare, la tesi è questa: la religione sorge 'quando la carne si fa verbo', ma non già come un inutile, se non dannoso, fenomeno parassitario, bensì come uno 'strumento' che sostiene il passaggio dalla *animalitas* alla *humanitas*, ovvero come una 'tecnica del corpo' che ha cura della formazione della soggettività umana.

La nozione di «tecnica del corpo», alla quale faccio riferimento, è stata presentata da Marcel Mauss in una nota conferenza tenuta presso la Società di Psicologia il 17 maggio 1934 (Mauss, 1936). Secondo tale nozione, la formazione della soggettività avviene attraverso una sorta di 'addomesticazione' del corpo. L'essere umano deve apprendere un *habitus*, ovvero educa il proprio corpo a stare nel mondo (per cui egli 'impara' a dormire, mangiare, camminare, corteggiare, ecc., secondo norme culturali). Ora, si potrebbe estendere questa nozione e vedere come, tra le diverse tecniche del corpo, ci sia anche la religione, la quale, ricorrendo a una precipua grammatica che si compone di simboli e immagini, di formule e rituali, di stereotipie e gesti iterati, di comportamenti che sono allo stesso tempo esagerati e controllati, fungerebbe da 'cerniera' tra natura e cultura.

Per capire in che senso la religione possa essere vista come una pedagogia della soggettività, consideriamo il seguente caso che ci è presentato nuovamente da Walter Burkert:

«In Germania e in Austria, forse altrove in Europa, i ladri credevano che lasciare i loro escrementi sul luogo del reato li salvasse dall'essere inseguiti e presi, e così facevano. La reazione biologica di panico in situazioni terrorizzanti era mutata in magia apotropaica; ciò che può accadere istintivamente veniva fatto di proposito. L'espedito è degno di nota per l'intreccio tra programma biologico, rituale magico superstizioso ma consapevole e controllo razionale. La superstizione nasce quando si reinterpreta l'atto dandogli efficacia magica grazie a un causalità non-evidente. Nella religione greca la dea Ecate, che potrebbe dirsi la personificazione del panico nell'oscurità, è una 'mangiatrice di escrementi', *borborophorba*» (Burkert, 1998: 68).

Presso alcune culture marginali, la reazione biologica che induce al rilascio delle feci a causa di uno stato di tensione o di paura è stata ritualizzato attraverso una 'decisione' deliberata, ovvero attraverso un rito apotropaico. Questa tecnica del corpo, che consiste in un preciso rituale, da un lato permette di

affrontare una situazione critica che genera ansia (nella misura in cui predispone una via di uscita da tale situazione), dall'altro lato permette di appropriarsi di un evento (i.e. il rilascio delle feci) che altrimenti accadrebbe contro volontà. Dunque, è come se attraverso la tecnica rituale gli umani si 'appropriassero' della loro vita strappandola, per così dire, dalle mani della natura, e pervenissero a una elaborazione culturale del proprio essere. (Una simile 'appropriazione di sé' è evidente, ad esempio, nei riti di passaggio; per cui, per quanto il corpo possa invecchiare da un punto di vista biologico, presso certi mondi culturali è possibile diventare adulti solo attraverso un rituale).

Qualcuno potrebbe far notare, giustamente, che i rituali non sono una pratica esclusivamente umana. I rituali, infatti, possono essere riscontrati anche nel mondo animale. A tal proposito, sono celebri i piccioni 'superstiziosi' di Burrhus F. Skinner (1947); mentre Konrad Lorenz ha offerto una interessante descrizione dell'oca selvatica Martina, la quale, secondo il racconto dell'etologo che l'aveva accolta in casa, aveva imparato a salire le scale per giungere al piano superiore della propria abitazione. Ma oltre a questa abilità, Martina aveva acquisito anche una curiosa abitudine: prima di affrontare le scale, l'oca allungava il percorso per passare vicino a una ampia finestra⁵. In riferimento a questa sorta di rituale, Lorenz ci riferisce un episodio degno di nota:

«Accadde che una sera io mi dimenticai di fare entrare in casa Martina in orario per condurla nella mia camera: quando finalmente mi ricordai di lei era già l'imbrunire. Mi affrettai verso la porta di casa e appena l'aprii Martina si fece strada fra l'ansioso e il frettoloso attraverso lo spiraglio della porta prima e delle mie gambe poi, precedendomi, contro ogni sua abitudine, verso la scala. E poi fece

⁵ L'origine di questa abitudine risale al primo momento in cui Lorenz introdusse Martina nella propria abitazione: «Quando [...] Martina, standomi ubbidientemente alle calcagna, fu entrata in questo locale, la situazione inconsueta la riempì di spavento e lei si precipitò verso la luce, come sogliono sempre fare gli uccelli impauriti, ossia, dalla porta corse difilato alla finestra, passandomi accanto, dato che ero già sul primo scalino. Se ne stette alcuni momenti presso la finestra a calmarsi, poi, di nuovo obbediente, venne da me sulla scalinata e mi seguì al piano superiore. Questa procedura si ripeté allo stesso modo la sera dopo, solo che questa volta la deviazione verso la finestra fu un poco meno ampia e il tempo che Martina impiegò per tranquillizzarsi fu più breve. Nei giorni successivi ci furono ulteriori sviluppi, l'attesa presso la finestra scomparve del tutto come pure l'impressione che l'oca si spaventasse ancora. La deviazione verso la finestra assumeva insomma sempre più il carattere di un'abitudine, ed era decisamente buffo vedere Martina risolutamente correre verso la finestra, lì giunta fare immediatamente dietrofront e con uguale risolutezza ritornarsene di corsa alla scala per poi salirla» (Lorenz, 1963: 74).

qualcosa di ancora più insolito, perché deviò dal suo percorso abituale e scelse il più corto saltando cioè la sua usuale virata e salendo sul primo scalino dal lato destro, iniziando così a salire tagliando la curva della scala. Subito dopo però accadde qualcosa che veramente mi impressionò: arrivata al quinto scalino improvvisamente si fermò, allungò il collo, segno questo di grande spavento presso le oche, e sollevò le ali pronta alla fuga. Contemporaneamente emise il grido di allarme e mancò poco non si levasse in volo. Poi esitò un attimo, si voltò, discesa frettolosa i cinque scalini e, col passo alacre di chi ha da compiere una missione importantissima si affrettò lungo la deviazione originaria che conduceva proprio fino alla finestra. Rimontò questa volta la scala nella forma dovuta, tutta spostata a sinistra, e s'arrampicò verso l'alto. Giunta al quinto scalino si fermò di nuovo, si guardò intorno, si scosse e salutò, comportamento, questo, che si può osservare presso le oche selvatiche quando uno spavento provato cede il posto al sollievo. Non riesco a credere ai miei occhi! Io non nutro nessun dubbio su come sia da interpretare questo avvenimento: l'abitudine era diventata tale che l'oca non poteva sottrarsi senza essere afferrata dalla paura» (Lorenz, 1963: 74-75).

Il caso dell'oca Martina è interessante, perché mostra come i rituali siano diffusi anche presso gli animali non-umani e dunque siano antecedenti alla comparsa del linguaggio verbale (che invece è esclusivo della specie umana). Inoltre, questo esempio mostra come i rituali abbiano un ruolo positivo nel ristabilire uno stato di calma (sebbene creino dei vincoli simili alla nevrosi⁶), in quanto offrono il controllo della situazione (o quanto meno una «illusione di controllo» [Langer, 1982]). È dunque probabile che i rituali religiosi abbiano in comune con i rituali animali la funzione di ridurre l'ansia.

D'altra parte, vi sono rituali umani che sono più simili ai rituali dell'oca Martina e dei piccioni di Skinner e che poco hanno a che fare con i rituali

⁶ Una interessante ricerca sulla connessione tra rituali (religiosi e non) e i disordini ossessivo-compulsivi è stata compiuta da Boyer e Liénard (2006), i quali hanno interpretato i comportamenti ritualizzati come un effetto collaterale del nostro «Precaution System» (tale sistema cognitivo, selezionato dall'evoluzione, sarebbe utile al fine di fronteggiare possibili pericoli ambientali, come il rischio di contaminazione o le aggressioni conspecifiche o extra-specifiche, ecc.). Per quanto concerne i possibili benefici offerti dalla religione ci sono visioni opposte: Sanderson (2008: 150) ha affermato che essa «decreases anxiety and uncertainty and gives people a greater sense of control in a difficult world»; mentre Michael T. McGuire and Lionel Tiger (2009) hanno messo in evidenza come le credenze e i comportamenti religiosi possano ridurre lo stress e l'ansia che caratterizzano la vita quotidiana. Al contrario, ci sono studiosi che invece hanno messo in mostra lo stretto legame tra religione e disordini mentali (Magyar-Russell, Pargament, 2006; Brüne, 2008). Per quanto concerne il tema 'religione e salute' si veda anche McNamara (2006).

religiosi. Un esempio celebre è quello del ‘bambino col rocchetto’ riportato da Freud in *Al di là del principio di piacere* (Freud, 1920: 200-201), dove si legge del piccolo Ernst, il quale, nel lanciare un rocchetto al fine di nasconderselo alla vista, per poi tirarlo verso di sé tramite il filo al quale era legato, metteva in scena lo scomparire e l'apparire dell'oggetto del desiderio. Questo oggetto era da Freud associato alla figura della madre: il bambino assisteva con grande pena alla scomparsa del rocchetto-madre (dopo averlo lanciato), ma il suo successivo recupero sembrava risollevarlo. Secondo il medico viennese, il comportamento del bambino era una forma di autoinganno riconducibile uno stato nevrotico.

Allora che cosa differenzerebbe questi rituali (quelli di Martina ed Ernst) dal rituale religioso? Credo che la differenza stia qui: la religione unisce al ‘rito’ (il quale precede il linguaggio verbale) il ‘mito’, ovvero una narrazione significativa condivisa intersoggettivamente⁷.

Come si è visto sopra in riferimento al rito apotropaico presentato da Burkert, non solo vi è un rituale, ma vi è anche un ‘discorso sensato’ che mostra come tale atto (il rilascio delle feci) abbia una giustificazione e un preciso effetto: assicurare la fuga. Dunque, abbiamo a che fare non già con un semplice rito, bensì con una «tecnica mitico-rituale» (De Martino, 1959: 104; 1975: 37). Potremmo dire che la religione, vista nel suo aspetto pratico, ‘traduce’ alcuni automatismi biologici, dando a essi un significato, un ordine culturale. In questa attività di significazione è possibile vedere il passaggio dalla natura alla cultura, ossia l'origine di un ‘mondo’ al quale gli animali non avrebbero accesso.

3. *Emozioni e religione*

Accedere al mondo culturale significa entrare in rapporto con particolari enti ed eventi che differiscono da quelli naturali – significa accedere a un mondo fatto di entità mentali trasmesse dal linguaggio: entità astratte (numeri, figure geometriche, concetti, ecc.) o di finzione (draghi, unicorni, Sherlock Holmes, ecc.); ma anche enti ed eventi che si riferiscono al passato (che non è più) o al futuro (che non è ancora e che potrebbe essere); e così via. In un certo senso, l'essere umano vive in una ‘realtà amplificata’, ossia in una realtà che si allarga oltre il presente concreto e

⁷ Parlo di ‘mito’ in senso lato come ‘narrazione’ mitologica e religiosa. Boyer (2001: 279-314) e Hinde (2010: 123-136) hanno compiuto un'analisi degli elementi narrativi salienti che renderebbero i rituali religiosi più memorabili e significanti (e dunque più ‘attraenti’) rispetto ai rituali non-religiosi.

fattuale e che si estende al passato e al futuro, al fantastico e all'astratto, al possibile e all'impossibile.

Lungi dal voler aprire un discorso sull'ontologia delle entità culturali, qui mi preme mettere in evidenza come tali entità siano capaci di 'toccare' gli esseri umani, non meno di cose e persone effettivamente esistenti. In occasione di una riuscita performance radiofonica del 1938 che narrava di una catastrofica 'guerra dei mondi', Orson Welles riuscì a scatenare il panico tra alcuni impressionabili radioascoltatori statunitensi; e così la stessa idea della 'fine del mondo' può produrre in noi ansia, nonché dare forma a una caratteristica esperienza nota col termine *Weltuntergangserlebnis*. Ma anche le entità che sappiamo essere di finzione fanno toccarci: personaggi di film e romanzi, ad esempio, possono farci provare delle emozioni (Barbero, 2010; Gerrig, 1993; Szabó Gendler, Kovakovich, 2006): essi possono suscitare in noi ammirazione o biasimo, gioia o tristezza. E addirittura anche delle semplici figure geometriche (cerchi, triangoli, quadrati) riescono a conquistare la nostra simpatia oppure antipatia, come dimostrano un celebre cartone animato elaborato da Fritz Heider e Mary-Ann Simmel (1944) e successivi studi (Hamlin, Wynn, Bloom, 2007). Insomma, le entità astratte e dell'immaginazione, e così le idee, non ci sono indifferenti: esse sono in grado di attivare reazioni biologiche (ad esempio, quelle relative al nostro programma comportamentale di aggressione) alla pari delle entità che popolano l'ambiente naturale (Damasio, Tranel, Damasio, 1991). Ma questo significa che queste entità 'appagano', per così dire, i nostri programmi biologici; così, ad esempio, la nostra predisposizione a impaurirci può essere 'appagata' sia da un cane che ci ringhia contro, sia dalla idea di 'fine del mondo'. Possiamo pertanto chiederci se anche la religione contribuisca ad 'appagare' la paura, l'angoscia, lo stupore, la meraviglia, ecc. – ossia quegli stati emotivi ai quali gli esseri umani sarebbero comunque esposti.

Per chiarire questa idea, vorrei tornare ancora una volta sull'immagine dei Giganti vichiani. Questi trovano in Giove, una divinità possente e severa, l'entità capace di appagare il loro 'timore e tremore'⁸. Si può dire che aver deciso l'oggetto della loro paura, un oggetto che li intimorisce e che dunque non elimina, ma conferma tale emozione, sia comunque meglio di trovarsi in uno stato di paura 'indeterminata' (se mai sia possibile

⁸ Si potrebbe collegare questo atto, che è dettato dalla paura, al programma biologico di sottomissione (Wilson, 1978, 1998). Per quanto concerne il nesso tra paura e rispetto dell'autorità (secondo un punto di vista mondano), si veda anche Eibl-Eibesfeld (1984: 208). Per quanto concerne il tema della religione in riferimento all'autorità e alle altre dinamiche di gruppo, si vedano anche Bouchard (2009) ed Ellis (2009).

trovarcisi). Ebbene, come i ladri descritti da Burkert ritualizzano il rilascio delle feci in modo da fare proprio questo momento critico secondo una forma culturale; così, le comunità religiose possono entrare in contatto con quei momenti critici che sono esse stesse a provocare in modo controllato. La paura, l'ansia, l'angoscia, la rabbia... da queste particolari situazioni emotive gli esseri umani non possono liberarsi se non attraverso una sorta di 'addomesticamento', ovvero attraverso l'elaborazione di determinate forme culturali della paura, dell'ansia, dell'angoscia, della rabbia.

Sinora abbiamo inquadrato la religione in riferimento ad alcune 'passioni tristi' (paura, ansia, angoscia, rabbia). Lo spettro delle emozioni che caratterizzano l'esistenza umana, tuttavia, è ben più ampio; e questo deve valere anche per la religione, la quale comprende anche stati di stupore, meraviglia, entusiasmo (parola, questa, la cui etimologia richiama la presenza del divino), ecc. Ed è possibile riconoscere una medesima opera di 'addomesticamento' nei confronti di questi stessi stati emotivi, che le religioni raccontano e disciplinano; come avviene, ad esempio, nei confronti della sfera sessuale, in riferimento alla quale è facile vedere all'opera questa 'tecnica del corpo', che consiste nell'educare all'amore secondo diverse norme culturali. A tal proposito, James Hillman ha compiuto delle interessanti riflessioni sull'immagine della lotta tra Eros e Pan (rinvenibile nell'arte greca), che rappresenterebbe la vittoria del gesto misurato e armonioso sul violento impulso: «Il contrasto tra quell'armonioso giovinetto che è Eros e l'irsuta goffaggine del rustico e panciuto Pan, con la vittoria di Eros, fu moralizzato per dimostrare il miglioramento dell'amore rispetto allo stupro, del sentimento rispetto alla passione» (Hillman, 1972: 117).

Accanto ai ladri di Burkert e alla lotta tra Eros e Pan, potremmo considerare ulteriori casi (per es. i riti di passaggio) che mostrano come la funzione delle varie tecniche del corpo (tra le quali includiamo la religione intesa come tecnica mitico-rituale) sia quella di 'addomesticare' l'umano; ma per ragioni di spazio ci limiteremo a considerare (nel par. 5) il caso del tarantismo pugliese (alla luce delle ricerche di Ernesto De Martino). Per il momento, concluderemo questo paragrafo osservando come questa opera di 'addomesticamento' consiste nello stabilire una serie di azioni la cui origine va ricercata nella nostra eredità biologica e nelle reazioni istintive – una serie di azioni che sono giustificate su un piano mitico. In tal senso, il posto occupato dalla religione può essere individuato in quel sottile interstizio che divide e mette in rapporto il *bios* e il *logos*; mentre la sua funzione può essere individuata nella 'traduzione' della carne nel verbo, ossia della natura nella cultura. Il risultato di questo processo, che possiamo chiamare 'antropogenesi', è l'essere umano. Gli umani, infatti, devono

dare forma al proprio essere attraverso una via culturale – devono definire se stessi al fine di sapere chi sono e che cosa devono fare nel mondo. Possiamo pertanto dare ragione a J.-P. Sartre quando, in riferimento all'essere umano, disse che «l'esistenza precede l'essenza». Si tratta ora di osservare come tale 'essenza' (la quale risponde alla domanda «chi sono?») non è garantita in se stessa, ma è al contrario segnata da una strutturale fragilità.

4. *La fragilità della presenza umana*

Abbiamo visto nel paragrafo precedente che gli esseri umani vivono in una realtà che si compone non solo di elementi naturali, ma anche di elementi culturali: idee, concetti, finzioni, ecc. Tra questi ultimi, c'è anche l'idea di 'anima' (la quale è una delle più alte risposte che l'essere umano ha dato alla domanda «chi sono?»). Tale idea, secondo molti studiosi della mente, si originerebbe in modo spontaneo: appartiene alla nostra psicologia intuitiva il ritenere che le nostre attività mentali coincidano con una 'sostanza' unica, continua e indipendente dal corpo (e magari più speciale del corpo)⁹. Recentemente, lo psicologo Nicholas Humphrey ha sostenuto che la comparsa di questa 'idea' rivoluzionaria possa essere stata adattiva e dunque utile alla specie umana: l'autocoscienza (che produce una appassionata idea di sé), infatti, indurrebbe gli umani a porre la propria vita quale fine supremo da favorire e proteggere (in modo razionale) attraverso progetti, calcoli e azioni che, anche quando sono spiacevoli o dolorosi (come una cattiva medicina), risultano efficaci (Humphrey, 2011: 91). Questo maggiore 'impegno' a esistere dipenderebbe da un'esagerata considerazione di sé (Humphrey, 2006: 93, 95). D'altra parte, l'autocoscienza comporta un rovescio: la drammatica consapevolezza della morte (Humphrey, 2011: 99). Mentre l'origine della religione potrebbe essere individuata proprio in questa piega oscura dell'esistenza: essa sarebbe così un nocivo 'parassita' dell'anima (Humphrey, 2011: 215), ovvero un inutile effetto secondario che segue la sua comparsa. D'altra parte, la questione può anche essere rovesciata, per

⁹ È noto, ad esempio, l'argomento kantiano presente nella *Critica della ragion pura*, secondo cui la mente non è una 'sostanza' (ossia una *res cogitans*), ma è una 'funzione'. Questo argomento si ritrova (con le dovute differenze) anche nella gran parte delle odierne interpretazioni offerte dalle scienze della mente, secondo le quali la coscienza coincide con una attività che è il risultato di una molteplicità di diversi sistemi cognitivi. A tal proposito, secondo lo psicologo Jesse Bering, l'idea di 'anima immortale' (in quanto sostanza spirituale distinta e indipendente dal corpo) sarebbe 'intuitiva', mentre è contro-intuitiva l'idea che l'anima possa 'morire' insieme al corpo (Bering, 2002; 2011: 111-130).

cui la religione potrebbe avere un ruolo decisivo nella costruzione dell'anima, ossia del Sé (della propria idea di sé)¹⁰, o quantomeno, essa potrebbe svolgere una funzione positiva nel difendere questa 'costruzione'.

Ora, se è vero, come risulta dalle recenti ricerche condotte dalla varie discipline che studiano la mente, che non esiste un'anima intesa come sostanza che è garantita in se stessa, ossia una *res* che è *causa sui*; se è vero che ciò che viene chiamata 'anima' è una immagine di sé prodotta dal cervello; allora occorre ammettere che, come ogni 'prodotto' che non ha in se stesso il proprio fondamento, come ogni *res* che non è *causa sui*, questa 'anima' o 'immagine di sé' è segnata da una ineliminabile precarietà. Compresa entro un quadro di «insicurezza ontologica» (Laing, 1960: 31), ovvero di «fragilità primaria del soggetto» (Marraffa, Paternoster, 2013: 185), l'autocoscienza è sempre esposta a vari eventi che potrebbero mettere a rischio la sua presenza e condurla al crollo (esempi di questi eventi sono: il lutto e le perdite affettive; le crisi esistenziali che coincidono con l'adolescenza, con l'entrata nell'età adulta, o con il sopraggiungere della vecchiaia; nonché le crisi di ordine sociale ed economico, tra cui il senso di insicurezza, le difficoltà finanziarie, ecc.).

Anche rifiutando la tesi materialistica secondo la quale l'anima è un prodotto del cervello, e dunque anche facendo propria una tesi cartesiana che vede l'anima come una sostanza, o magari la stessa concezione cristiana; non può essere comunque respinta l'evidenza fenomenologica della fragilità dell'anima, la quale si mostra 'affetta' da passioni e turbamenti che, se intensi e violenti, la possono indebolire e condurre alla perdizione – una perdizione, che, se in termini psicologici è vista come il venire meno dell'unità psichica e della presenza a se stessi, in termini religiosi è vista come un 'peccato' oppure, nelle forme più estreme, come un caso di 'possessione'.

Secondo le parole di Laing,

«l'individuo può avere esperienza di se stesso come di una cosa viva, reale, intera; differenziata dal resto del mondo, in circostanze ordinarie, tanto chiaramente da non mettere mai in dubbio la propria identità e la propria autonomia; un'autonomia continua nel tempo; dotata di coerenza interna, di sostanzialità, di genuinità e di valore; spazialmente identica al proprio corpo» (Laing, 1960: 34).

¹⁰ Han (2009), attraverso una ricerca neuroscientifica, ha messo in mostra il contributo positivo offerto dalla religione nella costruzione del Sé (*Self*). In tal senso, vi sarebbero differenze nell'elaborazione della soggettività in base al tipo di religione e cultura di appartenenza (Han rileva, ad esempio, una differenza tra il Sé orientale e il Sé occidentale).

Ciononostante, quella identità e quella autonomia (che normalmente non sono messe in questione) possono essere indebolite e andare perdute. In questo caso, al soggetto in crisi può fare «difetto il senso della propria coerenza o coesione personale»; e inoltre «può sentirsi più irreali che reale; letteralmente più morto che vivo; differenziato in modo incerto e precario dal resto del mondo, così che la sua identità e la sua autonomia sono sempre in questione» (*ibidem*). Al fine di fronteggiare una simile insicurezza ontologica, per il soggetto può essere necessario fare ricorso a un sistema di tecniche difensive che proteggono il sé e reintegrano l'identità perduta (Marraffa e Paternoster, 2013: 157). Come è stato messo in luce da Ernesto De Martino, una di queste tecniche difensive è assicurata dalla «tecnica mitico-rituale» che si riscontra nelle religioni.

Se consideriamo il caso dei rituali funebri, possiamo osservare che se nella crisi del cordoglio la persona è esposta al rischio di perdere se stessa (per cui precipita nel delirio, oppure si isola nella ebetudine, o ancora è indotta a compiere atti autolesivi), la ritualizzazione del pianto permette a questa persona di affrontare il cordoglio in modo protetto:

«Se nell'ebetudine stuporosa una sinistra inerzia avvolge e soffoca la vita psichica minacciando di annientarla nell'assenza totale, e se nel *planctus* irrelativo il cordoglio si disumanizza in comportamenti che da un momento all'altro possono ridursi ad una scarica meramente meccanica di energia psichica, la lamentazione funebre affronta l'ebetudine stuporosa e la sblocca, accoglie il *planctus* irrelativo e lo sottopone alla regola di gesti ritmici tradizionalmente fissati, con l'esclusione o l'attenuazione simbolica di quei comportamenti che sono più rischiosi per l'integrità fisica della persona. Operata questa prima selezione ordinatrice sul numero e la quantità dei gesti, il lamento rituale lucano riplasma il gridato e l'ululato in ritornelli emotivi da iterare periodicamente, in modo che fra ritornello e ritornello sia dato orizzonte al discorso individuale. D'altra parte il discorso individuale della lamentazione non è libero, ma vincolato, ed è vincolato perché bisognoso di essere protetto dal rischio di tornare ad essere sommerso dal *planctus* irrelativo. La prima protezione sta innanzi tutto, come si è detto, nella regola della periodicità dei ritornelli emotivi: ma vi sono vincoli protettivi interni al discorso stesso, e cioè l'obbligo di impiegare moduli verbali definiti, cantati secondo una melodia tradizionale, e accompagnando la recitazione con una mimica ritmica definita. In sostanza, dal *plactus* irrelativo il lamento passa al *planctus* ritualizzato, e mediante questa ritualizzazione rende possibile l'enuclearsi di un discorso protetto» (De Martino, 1975: 79-80).

La religione, intesa come tecnica del corpo e tecnica mitico-rituale, può

intervenire e porre rimedio alla fragilità dell'anima rendendo disponibile non solo una narrazione che inquadra il momento critico, ma anche un set di azioni da compiere per scongiurarlo, oppure risolverlo. Come si evince dal caso dei rituali funebri, essa definisce la forma della crisi, la rende chiara ed evidente, per poterla affrontare in modo controllato e comunemente accettato. Pur non potendo eliminare gli stati emotivi (che infatti induce ad esprimere), la religione permette di affrontare la paura e l'ansia che, ad esempio, sono generate dall'idea della morte (Beit-Hallahmi, Argyle, 1997: 193-197; Burkert, 1998: 52; Norenzayan, Hansen, 2006); ma lo fa conferendo significato al morire, ossia lo fa integrando la morte in un racconto mitico che la giustifica e la inquadra in termini più o meno drammatici, più o meno consolatori, ma comunque sempre significativi. Allo stesso modo, la religione non elimina le crisi che irrompono in età adolescenziale¹¹, o i momenti critici economici o sociali¹², bensì li ricompono entro un orizzonte di senso rispetto al quale, la persona, anziché sentirsi abbandonata o smarrita, può ritrovarsi e orientarsi.

Ma anche nel caso della 'possessione' (accennata poco sopra), la tecnica mitico-rituale opera definendo e determinando il 'male', al fine di renderlo visibile e, dunque, affrontabile. Ed è proprio un caso (molto particolare) di possessione che andrò a considerare nel prossimo paragrafo.

5. Il tarantismo pugliese e la religione come forma di vita

Nel precedente paragrafo ho avanzato la tesi secondo cui la religione è una tecnica mitico-rituale del corpo che consente di conferire una forma culturale alle reazioni biologiche e a quelle emozioni che rivelano delle situazioni critiche dell'esistenza. Si è detto, in tal senso, che la religione 'appaga' la predisposizione umana alla paura, all'ansia, all'angoscia, ecc.; e che tale modo di appagare ci consente di aver paura, ansia, angoscia in modo controllato, ossia secondo forme culturali definite.

Si tratta ora di considerare un caso empirico che esemplifichi in che modo la religione possa contribuire a sostenere l'essere umano ad affrontare i momenti critici dell'esistenza. Non solo: il caso qui presentato, quello relativo al tarantismo pugliese indagato da Ernesto De Martino, permette altresì di mettere in luce come i vari elementi della religione (simboli, gesti, formule, ecc.) sono tratti sia dal corredo biologico umano

¹¹ Per quanto riguarda la relazione tra religione e adolescenza, si veda Alcorta (2009).

¹² Argyle, Beit-Hallahmi (2000) e Norris, Inglehart (2004) hanno messo in luce la relazione tra religione e crisi sociali ed esistenziali, nonché il senso di insicurezza.

(in quanto si tratta, come visto sopra, di codificare reazioni e istanze del corpo) sia dall'ambiente nel quale gli esseri umani vivono. La religione, in questo senso, si presenta come una particolare 'forma di vita'¹³, ossia come una attività che è intimamente legata al contesto naturale entro cui essa si svolge. Vale, in tal senso, quanto osservato da Wittgenstein sui rituali:

«Non dev'essere stata una ragione da poco, anzi non può essere stata neppure una *ragione* quella per cui certe razze umane hanno adorato la quercia, ma semplicemente il fatto che quelle razze e la quercia erano unite in una comunità di vita, e perciò si trovavano vicine non per scelta, ma per essere cresciute insieme, come il cane e la pulce. (Se le pulci sviluppassero un rito, riguarderebbe il cane)» (Wittgenstein, 1967: 35).

Ernesto De Martino, nella *Terra del rimorso* (1961), presenta un particolare rito, il tarantismo, che si sviluppò da un «suolo originario», la penisola salentina, che comprendeva campi da coltivare, contadini e, tra i vari animali, anche aggressive tarantole. Il rito prevedeva diversi elementi: nastri colorati, piante aromatiche, la presenza di suonatori. Vi era poi il protagonista, il 'tarantato', ovvero colui che era stato morso e avvelenato dal ragno. Sollecitato dalla musica, dai colori e dai profumi, questo soggetto vagava alla ricerca di indizi per imprimere una 'figura' alla taranta che lo aveva aggredito. A questo mostro, infatti, venivano dati un 'nome' e una 'personalità' sulla base dei colori e dei profumi scelti e della musica preferita. Il rituale terminava con una drammatica danza che rappresentava il combattimento tra il tarantato e la taranta.

Lo psichiatra Giovanni Jervis, che faceva parte del gruppo di ricerca di De Martino, si era interessato agli aspetti psicopatologici di questo rituale, le cui caratteristiche isteriche e nevrotiche potevano inquadrarlo come un peculiare caso di «crisi da possessione» (Jervis, 2011: 94). Il tarantato è colui che, afferrato da una crisi interiore di cui ignora l'origine, si sente dominato da una forza che lo agita, lo opprime, non lo fa sentire se stesso. Innanzi a questo oscuro dramma, la comunità scorge l'azione malefica di un ragno. In questo modo, quel disturbo individuale e cifrato, viene spostato su un piano culturale e, dunque, su un piano di senso condiviso. Questa operazione mitico-rituale permette così di rendere intellegibile il male che grava sull'individuo e di indicare a questo un via per esprimerlo in modo controllato e comunemente accettato.

La 'taranta' è dunque un simbolo-rituale che permette di dare espressione a una crisi interiore (De Martino, 1961: 53) – un disagio determinato da

¹³ Per una lettura del tarantismo come 'forma di vita', rinvio a Berardini (2014; 2015: 17-41).

fattori riconducibili alla vita contadina propri di quei luoghi: l'asprezza del lavoro, l'incertezza legata al raccolto, gli amori proibiti e i matrimoni combinati, l'incomunicabilità e l'isolamento domestico, ecc. Ricorrendo alla figura del ragno che morde e avvelena, la persona in crisi trova una 'grammatica' per dar voce e significato al proprio dramma; e ha la possibilità, mettendo in scena questo rito, di essere capito e altresì aiutato dagli altri che condividono con lei questa grammatica (De Martino, 1961: 179). De Martino insiste molto sulla possibilità offerta da questo mito: esso, infatti, dà forma e determinatezza a una inquietudine che, altrimenti, resterebbe oscura e caotica (De Martino, 1961: 63). In questo modo, il tarantato non è più passivo, ma diventa l'agente attivo di un dramma che è il rituale a indirizzare.

Soltanto se si considera la forma di vita che ha originato il simbolo-rituale della taranta, tale gioco diviene comprensibile: un mondo contadino illetterato, economicamente ed esistenzialmente precario (perché dipendente da una incontrollabile natura), le cui tradizioni, modellate per secoli dal cattolicesimo romano, affondano in profondità nella cultura della Magna Grecia¹⁴. Ma quello che mi preme sottolineare è che i vari elementi che componevano questo simbolo-rituale sono riconducibili a un particolare ambiente: quello della campagna salentina. La forma di vita che teneva uniti in una comunità i contadini, i campi e le tarantole, ha dato origine a un simile istituto culturale. L'ambiente aveva offerto agli abitanti di queste campagne una sorta di 'capro espiatorio', la *lycosa tarantula*, il cui aspetto minaccioso e comportamento aggressivo (De Martino, 1961: 59-60) lo rendeva adatto ad 'appagare' il bisogno di dare un volto a un male interiore che aggredisce e strazia il corpo e l'animo. Così, questo materiale naturale, venne ordinato in un particolare cosmo culturale – un cosmo in cui i momenti critici e criptici dell'esistenza erano collegati a un 'mostro' che poteva essere individuato, fronteggiato e sconfitto.

6. Conclusione

In questo articolo ho scelto di indagare un aspetto del fenomeno religioso, quello mitico-rituale. La religione, dunque, è stata vista unicamente nel suo momento tecnico-operativo; e pertanto non sono stati oggetto di considerazione sia le questioni teologiche sia tutti quegli aspetti che appartengono

¹⁴ De Martino, oltre a compiere uno studio etnologico del tarantismo, ha compiuto un'analisi storica, individuandone le origini (che si collocano nel tardo medioevo) e mostrando i suoi debiti con la mitologia greca (De Martino 1961: 185-268).

a una genuina esperienza di fede. Questa lettura ha comportato che la religione fosse considerata non già alla luce della verità di ciò che essa dice, ma solo alla luce della sua utilità. È altresì chiaro che tale utilità debba poggiare sulla credenza che il *mito*, al quale il *rito* è collegato, non sia una mera finzione¹⁵, bensì una narrazione veritiera (in tal senso, ho inquadrato la religione come una ‘forma di vita’, ossia come l’adesione a una immagine del mondo intersoggettivamente condivisa); tuttavia ho scelto di non approfondire questo tema, che sarà oggetto di una futura e specifica indagine.

In quanto ‘tecnica mitico-rituale del corpo’, la religione permette di ‘addomesticare’ la sfera biologica e, pertanto, essa svolge un ruolo importante per quanto concerne il passaggio dalla natura alla cultura. Essa, infatti, ‘appaga’ (lascia essere) una serie di emozioni (paura, ansia, stupore, spaesamento, ecc.) che potrebbero mettere in crisi l’essere umano, facendo sì che tali emozioni siano espresse in modo controllato e protetto, secondo una norma culturale che conferisce ad esse senso e significato. In tal modo, la tecnica-mitico rituale difende quella ‘idea di sé’ in cui consiste l’anima, che probabilmente (secondo quanto affermato dalle scienze della mente) sorge in modo spontaneo, ma che pure abbisogna di interventi protettivi. E se è vero che la storia delle religioni, come giustamente afferma Paolo Virno nel saggio *Quando il verbo si fa carne* (che ha ispirato il titolo di questo intervento), attesta «la precarietà dell’itinerario antropogenetico» (Virno, 2003: 76) – un itinerario i cui risultati non sono mai stabili e garantiti una volta per tutte, per cui sempre è necessaria una «ripetizione della antropogenesi» – pure è vero che è possibile attestare una simile precarietà cogliendo la religione nell’atto stesso di difendere e stabilizzare tali risultati.

A questa tesi, se ne aggiunge una seconda: in quanto tecnica di addomesticamento del corpo e del mondo esterno, la religione trae i propri elementi (simboli, figure, rituali, formule, azioni, ecc.) dalla sfera biologica e dall’ambiente naturale nel quale gli umani vivono. Nella penisola salentina, un particolare rito di possessione ha trovato nella tarantola il proprio simbolo elettivo sia perché tale ragnò è diffuso nelle sue campagne (e pertanto è noto a tutti), sia perché esso appare aggressivo, minaccioso, misterioso e alieno (per via delle sue abitudini, che lo portano a stare nascosto sotto terra durante le ore diurne, e a uscire dalla propria tana solo nelle ore serali per andare a caccia di prede). E sono proprio queste sue caratteristiche fisiche

¹⁵ Ci sono alcuni ‘finzionalisti’ che, al contrario, ritengono si possa praticare autenticamente una religione anche se si fa finta di credere. Per quanto riguarda il «religious fictionalism» (e la critica ad esso) si vedano: Eshleman 2005, 2010, Le Poidevin 1996, 2003 (che preferisce il termine «religious instrumentalism»), Cordry 2010, Harrison 2010 e Jay 2014.

e comportamentali che lo hanno reso adatto ad assolvere alla funzione di dare un volto a un conflitto interno, intimo e violento, che, appunto, morde e rimorde il tarantato. Si può dire che attraverso la tarantola, la popolazione salentina era riuscita a comporre in un'unica immagine il loro intero mondo: quello interiore e quello esteriore.

BIBLIOGRAFIA

- Adornetti, I., Ferretti, F. (2013). By-product, exaptation e nicchie culturali. Un modello adattativo della religione. *Sistemi intelligenti*, 25(2), 339-358.
- Alcorta, C.S. (2009). Religious Behavior and the Adolescent Brain. In Feierman, J.R. (ed.), *The Biology of Religious Behavior: The Evolutionary Origins of Faith and Religion*. Santa Barbara (CA): Praeger/ABC-CLIO, 106-122.
- Argyle, M., Beit-Hallahmi, B. (2000). *The Social Psychology of Religion*. New York: Routledge.
- Atran, S. (2002). *In God We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Barbero, C. (2010). *Chi ha paura di Mr. Hyde? Oggetti fittizi, emozioni reali*. Genova: il melangolo.
- Barrett, J.L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* West Conshohocken (PA): West Templeton Press.
- Barrett, J.L. (2011). *Cognitive Science, Religion, and Theology*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Barrett, J.L. (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press.
- Beit-Hallahmi, B., Argyle, M. (1997). *Religious Behaviour, Belief, and Experience*. London: Routledge.
- Berardini, S.F. (2014). Indeterminacy and Ritual Symbol: Philosophical Remarks on Ernesto De Martino's 'The Land of Remorse'. *International Journal of Philosophy and Theology*, 75(4), 332-346.
- Berardini, S.F. (2015). *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*. Pisa: Edizioni ETS.
- Berardini, S.F., Marraffa, M. (2016). La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 7(3), 365-377.
- Bering, J. (2002). Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary. *Journal of Cognition and Culture*, 2, 263-308.

- Bering, J. (2011). *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Bouchard Jr., T.J. (2009). Authoritarianism, Religiousness, and Conservatism: Is 'Obedience to Authority' the Explanation for Their Clustering, Universality and Evolution? In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Springer, New York: Springer, 165-180.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained. The Evolutionary Foundations of Religious Belief*. New York: Basic Books (trad. it. *E l'uomo credè gli dèi. Come spiegare la religione*. Bologna: Odoya 2010).
- Boyer, P., Liénard, P. (2006). Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals. *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 1-19.
- Brüne, M. (2008). On Shared Psychological Mechanisms of Religiousness and Delusional Beliefs. In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Springer, New York: Springer.
- Burkert, W. (1998). *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München: Beck (trad. it. *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*. Milano: Adelphi 2003).
- Cordry, B.S. (2010). A Critique of Religious Fictionalism. *Religious Studies*, 46, 78-89.
- Damasio, A.R., Tranel, D., Damasio, H. (1991). Somatic Markers and the Guidance of Behaviour: Theory and Preliminary Testing. In Levin, H.S., Eisenberg, H.M., Benton A.L. (eds.), *Frontal Lobe Function and Dysfunction*. New York: Oxford University Press, 217-229.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. New York: Bantam Books (trad. it. *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*. Milano: Mondadori 2007).
- De Martino, E. (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, E. (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: il Saggiatore.
- De Martino, E. (1975). *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Dennett, D.C. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge (MA): MIT Press (trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*. Milano: il Mulino 1993).
- Dennett, D.C. (2006). *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin (trad. it. *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*. Milano: Raffaello Cortina 2007).
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1984), *Die Biologie des menschlichen Verhaltens: Grundriss des Humanethologie*. München: Piper Verlag (trad. it. *Etologia*

- umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento.* Torino: Bollati Boringhieri 2001).
- Ellis, T.B. (2009). Natural Gazes, Non-Natural Agents: The Biology of Religion's Ocular Behavior. In Feierman, J.R. (ed.), *The Biology of Religious Behavior: The Evolutionary Origins of Faith and Religion.* Santa Barbara (CA): Praeger/ABC-CLIO, 36-51.
- Eshleman, A. (2005). Can an Atheist Believe in God? *Religious Studies*, 41, 183-199.
- Eshleman, A. (2010). Religious Fictionalism Defended: Reply to Cordry. *Religious Studies*, 46, 91-96.
- Feierman, J.R. (2009a). How Some Major Components of Religion Could Have Evolved by Natural Selection? In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior.* Springer, New York: Springer, 51-66.
- Feierman, J.R. (2009b). The Evolutionary History of Religious Behavior. In Feierman, J.R. (ed.), *The Biology of Religious Behavior: The Evolutionary Origins of Faith and Religion.* Santa Barbara (CA): Praeger/ABC-CLIO, 71-86.
- Freud, S. (1920). *Jenseits des Lustprinzips.* Leipzig, Wien un Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (trad. it. *Al di là del principio di piacere.* In Id., *Opere*, vol. 9. Torino: Bollati Boringhieri 2000).
- Frey, U. (2009). Cognitive Foundations of Religiosity. In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior.* New York: Springer, 229-241.
- Gerrig, R.J. (1993). *Experiencing Narrative Worlds: On the Psychological Activities of Reading.* New Haven: Yale University Press.
- Giroto, V., Pievani, T., Vallortigara, G. (2008). *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin.* Torino: Codice.
- Gould S.J., Vrba E.S. (1982). Exaptation: a missing term in the science of form. *Paleobiology*, 8, 4-15 (trad. it. *Exaptation. Un termine che mancava nella scienza della forma*, in Id., *Il bricolage dell'evoluzione.* Torino: Bollati Boringhieri 2008).
- Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the Clouds.* New York: Oxford University Press.
- Hamlin, J.K., Wynn, K., Bloom, P. (2007). Social Evaluation by Preverbal Infants. *Nature*, 450, 557-559.
- Han, S. (2009). Religious Belief and Neurocognitive Processes of the Self. In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior.* New York: Springer, 195-204.

- Harrison, V.S. (2010). Philosophy of Religion, Fictionalism, and Religious Diversity. *International Journal for Philosophy of Religion*, 68(1), 43-58.
- Heider, F., Simmel, M.-A. (1944). An Experimental Study of Apparent Behavior. *American Journal of Psychology*, 57, 243-259.
- Hillman, J. (1972). An essay on Pan. In Hillman, J., Roscher, W.H., *Pan and the Nightmare*. New York-Zurich: Spring Publication (trad. it. *Saggio su Pan*. Milano: Adelphi 1977).
- Hinde, R.A. (2010). *Why God Persists*. London-New York: Routledge.
- Humphrey, N. (2006). *Seeing Red. A Study in Consciousness*. Cambridge (MA): Harvard University Press (trad. it. *Rosso. Uno studio sulla coscienza*. Torino: Codice 2007).
- Humphrey, N. (2011). *Soul Dust. The Magic of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Polvere d'anima. La magia della coscienza*. Torino: Codice 2013).
- Kirkpatrick, L.A. (2008). Religion Is Not an Adaptation: Some Fundamental Issues and Arguments. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet, and K. Wyman (eds.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita (CA): Collins Foundation Press, 61-66.
- Jay, C. (2014). The Kantian Moral Hazard Argument for Religious Fictionalism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 75, 207-232.
- Jervis, G. (2011). Psicopatologia della crisi di possessione. In Id., *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Laing, R.A. (1960). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin (trad. it. *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*. Torino: Einaudi 1969).
- Langer, E.J. (1982). The Illusion of Control. In Kahneman, D., Slovic, P., and Tversky, A. (eds.), *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Poidevin, R. (1996). *Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion*. London-New York: Routledge.
- Le Poidevin, R. (2003). Theistic Discourse and Fictional Truth. *Revue Internationale de Philosophie*, 225, 271-284.
- Lorenz, K. (1963). *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Borotha-Schoeler Verlag (trad. it. *L'aggressività*. Milano: il Saggiatore 2015).
- Magyar-Russell, G., Pargament, K.I. (2006). The Darker Side of Religion. In McNamara, P. (ed.), *Where God and Science Meet*, vol. 3. Westport: Praeger, 105-131.
- Marraffa, M., Paternoster, A. (2013). *Sentirsi esistere. Inconscio, coscienza, autocoscienza*. Roma-Bari: Laterza.

- Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de psychologie*, 32(3-4) (trad. it. *Le tecniche del corpo*. In Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi 1965, 385-409).
- McGuire, M.T., Tiger, L. (2009). The Brain and Religious Adaptations. In Feierman, J.R. (ed.), *The Biology of Religious Behavior: The Evolutionary Origins of Faith and Religion*. Santa Barbara (CA): Praeger/ABC-CLIO, 125-140.
- McNamara, P. (ed.) (2006). *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter our Understanding of Religion. Vol. 3: The Psychology of Religious Experience*. Westport (CT): Praeger/Greenwood.
- Norenzayan, A., Hansen, I.G. (2006). Belief in Supernatural Agents in the Face of Death. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(2), 174-187.
- Norris, P., Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular*. New York: Cambridge University Press.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier (trad. it. *Il sacro*. Milano: SE 2009).
- Sanderson, S.K. (2008). Adaptation, Evolution, and Religion. *Religion*, 38, 141-156.
- Skinner, B.F. (1947). 'Superstition' in the Pigeon. *Journal of Experimental Psychology*, 38, 168-172.
- Sosis, R. (2009). The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program. *Journal of Cognition and Culture*, 9, 315-332.
- Szabó Gendler, T., Kovakovich, K. (2006). Genuine Rational Fictional Emotions. In Kieran, M. (ed.), *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*. Oxford: Blackwell, 17-36.
- Vaas, R. (2009). Gods, Gains, and Genes: On the Natural Origin of Religiosity by Means of Bio-cultural Selection. In Voland, E., Schiefenhövel, W. (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. New York: Springer, 25-49.
- Vico, G. (1744). *Principi di scienza nuova*. In Id., *Opere*. Milano: Mondadori 1990.
- Virno, P. (2003). *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Whitehouse, H. (2008). Cognitive Evolution and Religion; Cognition and Religious Evolution. In Bulbulia, J., Sosis, R., Harris, E., et al. (eds.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita (CA): Collins Foundation Press, 31-41.

- Wilson, D.S. (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilson, E.O. (1978). *On Human Nature*. Cambridge (MA): Harvard University Press (trad. it. *Sulla natura umana*. Bologna: Zanichelli 1980).
- Wilson, E.O. (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*. London: Little Brown. (trad. it. *L'armonia meravigliosa. Dalla biologia alla religione, la nuova unità della conoscenza*. Milano: Mondadori 1999).
- Wittgenstein, L. (1967). *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*. Wittgenstein Nachlass Verwalter (trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Milano: Adelphi 1978).

Adriano Bertolini

«The noise of a click».

Osservazioni sulle Lezioni sull'estetica di Wittgenstein

Riassunto:

L'articolo intende offrire una presentazione delle *Lectures on Aesthetics* di Wittgenstein del 1938. In quelle lezioni, un ruolo centrale è svolto da ciò che chiamo 'giudizio estetico di valore' (§ 2). Si proverà a mostrare che in tali giudizi è in questione la concordanza tra regola e applicazione: ciò che conta non è una qualità astratta come la bellezza, ma il concreto utilizzo di una grammatica, di un insieme di regole: la correttezza rispetto a quell'insieme. Cercherò quindi di approfondire la natura di queste regole: il loro legame con il piano storico (§ 3) e i meccanismi che presiedono alla loro istituzione e cambiamento (§ 4). Proverò infine (§§ 5-6) a mostrare perché non si possa restringere l'applicazione dei giudizi estetici al piano delle arti, sostenendo che in questione è un elemento estetico dell'esperienza che può ritrovarsi in tutti i giochi linguistici, vale a dire ciò che Wittgenstein chiama «feeling».

Parole chiave: Wittgenstein; lezioni sull'estetica; giudizio estetico; sentimento; seguire una regola

Abstract:

The paper intends to offer a presentation of Wittgenstein's *Lectures on Aesthetics* (1938). In those lectures what I call 'aesthetic value judgement' plays a central role (§ 2). I try to show that such a judgement assesses the correctness of the applications of a system of rules, not an abstract quality like beauty. 'Beautiful' must be replaced by 'correct'. I then focus on the nature of the aesthetic rules: their connection with history (§ 3), the way they are established and how they change (§ 4). Eventually (§§ 5-6), I argue that aesthetic judgements cannot be restricted to arts. In such judgements is always involved what Wittgenstein calls 'feeling', which is an aesthetic element of experience present in all language-games.

Key-words: Wittgenstein; lectures on aesthetics; aesthetic judgements; feeling; to follow a rule

1. *In medias res*

Quando, nel semestre estivo del 1938 a Cambridge, Wittgenstein si accingeva a tenere le sue *Lectures on Aesthetics*, non si pose affatto il problema di chiarire in via preliminare cosa intendesse per 'estetica'. All'inizio

delle lezioni si limita infatti a dire che «l'argomento [...] è molto vasto e del tutto frainteso» (Wittgenstein, 1966: 51). Uno dei propositi di questo articolo è tentare di chiarire cosa debba intendersi per 'estetica' in quelle lezioni, oltre che offrirne una presentazione coerente.

Come di consueto, l'indagine comincia *in medias res* e concerne l'uso di alcune parole¹. L'indiziato è in questo caso il termine «bello» (*beautiful*), anche se – come vedremo – verrà subito scagionato. Nel condurre una ricerca sull'uso del linguaggio, è bene tenere presente una indicazione di metodo, sostiene Wittgenstein: «Quando discutiamo di una parola, ci domandiamo sempre come ci è stata insegnata. Far questo distrugge, da una parte, molte concezioni errate, dall'altra fornisce un linguaggio primitivo in cui si fa uso della parola» (*ivi*: 52). Peccato che l'indicazione sia seguita solo brevemente, di sfuggita. Apprendiamo i termini estetici come «interiezioni» di approvazione o disapprovazione che sostituiscono «un'espressione del volto» o «un gesto» (*ivi*: 53). Non viene detto niente di più di questo. Tralasciando il tema dell'apprendimento, ci si concentrerà sull'uso effettivo delle parole in questione, anche se la tematica iniziale verrà a suo modo ripresa in seguito, sebbene non in modo esplicito.

Dunque, l'analisi si concentra sui giudizi estetici: che rimandano al piano sensibile, all'*aisthesis*. Non però a giudizi *descrittivi* di qualità sensibili degli oggetti o, in generale, dell'esperienza, ma a giudizi di valore: riguardano l'*attribuzione di valore in base a criteri estetici*.

2. *Giudizi estetici di valore*

La prima confusione da fugare consiste nel pensare che sia in questione la predicazione di una qualità, la bellezza. In realtà, «bello», così come «splendido», hanno «scarsissima importanza» quando si tratta di dare giudizi estetici²:

¹ Da questo punto di vista, le lezioni del 1938 non si distanziano da quelle del 1930-1933 che George E. Moore ebbe modo di seguire e di annotare, per poi pubblicarne un resoconto su «Mind». Anche in quel ciclo di *Lectures*, Wittgenstein si sofferma su tematiche estetiche introducendo subito la problematica relativa all'uso del termine «bello». Cfr. Moore, 1959: 122-126.

² Il testo contiene, tra parentesi quadre, il nome dello studente che ha preso l'appunto. Le *Lectures on Aesthetics* pubblicate non sono infatti il frutto di un lavoro di edizione su materiale scritto da Wittgenstein, bensì un *collage* degli appunti presi dagli studenti che ebbero modo di assistere alle lezioni: Rhees, Smythies, Taylor, Lewy, Redpath, Drury.

«Si usano aggettivi estetici in una critica musicale? Tu dici “Guarda questo passaggio”, [Taylor:] “Il passaggio è stato eseguito correttamente”, oppure [Rhees:] “Questo brano è incoerente”. Oppure dici, in una critica a una poesia [Taylor:] “Il suo uso delle immagini è preciso”. Le parole che usi sono più affini a “giusto” e “corretto”, (così come sono usate nel linguaggio comune) che a “bello” e “grazioso” [*lovely*]» (*ivi*: 55).

Non si valuta il possesso di una qualità occulta ed eterna, la Bellezza, bensì la correttezza di una qualche esecuzione, in questo caso di un'esecuzione artistica³. Correttezza rispetto a cosa? A un sistema di regole. Formulare un giudizio estetico consiste nel valutare se una esecuzione – o applicazione – è conforme al sistema di regole in base alla quale è realizzata, per esempio di composizione musicale o di sartoria. Se non conoscessi le regole, «non sarei in grado di dare il giudizio estetico» (*ivi*: 58): solo chi è padrone di una certa grammatica è nelle condizioni di valutare i casi che vanno sotto di essa. Ecco alcuni esempi di giudizi di valutazione estetica:

«Se un uomo esamina uno dopo l'altro un'infinità di modelli, in una sartoria [e] dice “No, questo è un po' troppo scuro, questo un po' troppo carico”, ecc., lo definiremmo uno che sa valutare il prodotto. Che egli sia tale non si rileva dalle interiezioni che usa ma da suo modo di scegliere, selezionare, ecc. Similmente in musica “Si armonizza, questo? No, il basso non è abbastanza forte, qui voglio qualche cosa di diverso...”. Questo è ciò che chiamiamo una valutazione» (*ivi*: 60-61).

S'impone a questo punto una domanda sulle regole estetiche. Sono norme ideali⁴? Oppure, il che è in certa misura lo stesso, disposizioni al giudizio che dipendono dalla nostra conformazione fisica, dalla struttura delle orecchie o degli occhi, degli organi di senso, insomma, dalla nostra *biologia*? Oppure di prodotti *culturali*, esposti anche alla mutevolezza? Bisogna scegliere la seconda opzione. A più riprese troviamo l'idea che le

³ Anche l'idea che ciò che davvero conta nei giudizi estetici sia la correttezza e non la bellezza non risale alle lezioni del 1938. Sempre Moore ce ne dà testimonianza all'inizio degli anni Trenta: «[...] Wittgenstein rilevò che in effetti l'aggettivo 'bello' non ricorre quasi mai nelle discussioni di carattere estetico – dove ci accade d'essere più inclini a servirci dell'aggettivo 'giusto' [*right*], come, per esempio, nella frase “Quella sistemazione non va bene, non sembra ancora pervenuta completamente al punto giusto”, oppure quando diciamo di un accompagnamento musicale proposto alle parole d'una canzone: “Non è l'accompagnamento che ci vuole, non è la musica giusta”» (Moore, 1959: 124).

⁴ Come sostiene Bossart, 2013: 121-148.

regole estetiche siano inerenti a una cultura, a un ambiente storico-sociale all'interno di cui vigono. (È anche presente il tema del cambiamento storico di quelle regole, sebbene – come vedremo – si tratta di un tema marginale che non interessa Wittgenstein più di tanto). Nelle *Lezioni* che stiamo qui analizzando, si sostiene che «ciò che appartiene a un gioco linguistico è un'intera cultura» (*ivi*: 63) o che «descrivere un insieme di regole estetiche in modo completo significa in realtà descrivere la cultura di un periodo» (*ivi*: 63). Nelle regole è espresso un elemento epocale (Dorfles, 1968).

3. Regole senza storia

Il valore estetico si attribuisce in base alla conformità a regole. Ma cosa determina quelle regole? Cosa deve avvenire, *nella storia*, affinché un sistema di regole (in generale, non solo quelle estetiche) si istituisca o si modifichi, esprimendo appunto un che di epocale? Questo problema specifico e, più in generale, il ruolo della storia nell'antropologia, non interessa a Wittgenstein⁵. Di tanto in tanto viene offerta qualche suggestione come corollario ad altri discorsi, ma mai assistiamo a una messa in questione tematica della faccenda. Lo stesso avviene proprio all'interno delle *Lezioni sull'estetica*, dove ci si limita ad enunciare la storicità delle regole estetiche, senza compiere il passo ulteriore. Il problema del loro costituirsi è infatti sostanzialmente trascurato, anche se delle osservazioni fatte di sfuggita possono darci qualche ragguaglio che, se apparentato ad altri indizi sparpagliati nell'opera del filosofo, possono essere utili per pensare con Wittgenstein oltre Wittgenstein (§ 4).

Nelle *Lectures* ci sono numerosi riferimenti al fatto che la cultura varia al variare delle epoche storiche⁶. Ciò non deve però indurre in errore. In linea col suo metodo filosofico, il punto importante per Wittgenstein è produrre numerosi esempi per far emergere analogie e differenze, e gettare luce sull'oggetto dell'indagine:

«Indirizzo la vostra attenzione verso le differenze e dico “Guarda come sono differenti queste differenze!”, “Guarda cosa c'è in comune nei diversi casi”, “Guarda cosa hanno in comune i giudizi estetici”. Rimane una famiglia di casi estremamente complicata,

⁵ Sul rapporto tra antropologia e storia in Wittgenstein, cfr. Mazzeo, 2017.

⁶ Di seguito un elenco dei paragrafi in cui ci sono riferimenti al piano storico: I, 16, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 31, 34; II, 8.

con punti culminanti – l'espressione di ammirazione, un sorriso o un gesto, ecc.» (Wittgenstein, 1966: 65).

In quest'ottica, sostenere che in diverse epoche è diverso il concetto di valutazione o di giudizio estetico, non ha come obiettivo illuminare il mutamento storico o tematizzare il cambiamento delle regole, ma piuttosto mira a produrre casi diversi da porre a confronto *simultaneamente*. C'è tendenzialmente un *uso statico* degli esempi storici: vengono impiegati come paradigmi di confronto, ma il loro valore è meramente antropologico, volto a far vedere la funzione antropologica dei giudizi estetici. Non è infatti un caso che il richiamo al «gusto colto» che «forse non esisteva nel Medio Evo» (*ivi*: p. 63) faccia il paio con il dubbio su cosa sia «la valutazione dell'arte negra» (*ivi*: 63), o con la menzione del «gusto particolare» che si aveva nei «circoli aristocratici viennesi» (*ivi*: 63). Si tratta di casi posti sullo stesso piano, un piano di confronto 'spaziale' e non 'temporale': possiamo immaginare questi esempi come fotografie volte a produrre un mosaico e non come fotogrammi da comporre in un film d'azione.

Nemmeno i numerosi riferimenti al tema del *deterioramento* delle arti devono trarre in inganno. Si potrebbe pensare, come peraltro fa Rhees (I, § 33), che Wittgenstein abbia una teoria del deterioramento in arte, cioè una ipotesi storica tramite cui leggere alcuni eventi. Non è così per due ragioni. Intanto, lo stesso Wittgenstein sottolinea che lui non ha nessuna teoria, e in effetti il problematico rifiuto di considerare il suo lavoro produzione di teorie è un tratto distintivo del suo pensiero, dall'inizio alla fine. Tuttavia, qualora si avesse qualcosa da obiettare a questo rifiuto e si volesse vedere nel deterioramento un abbozzo di filosofia della storia, si starebbe prendendo un abbaglio, perché il deterioramento va inserito all'interno del paradigma morfologico, un altro riferimento importante del metodo wittgensteiniano. È qualcosa come la forma o lo spirito di una cultura che si deteriora, un organismo vitale che si ammala, quindi più un discorso biologico che storico. A riprova di ciò sta il fatto che Wittgenstein parla delle «arti applicate» come di «un'enorme escrescenza»⁷, una «sorta di malattia» (*ivi*: 61).

⁷ L'espressione traduce l'inglese «enormous wart». «Wart» ha sia un impiego botanico, significando appunto «escrescenza», che uno medico, significando «verruca», cioè letteralmente una malattia. In entrambi i casi, comunque, la metafora wittgensteiniana funziona richiamandosi proprio al livello organico e non a quello storico.

4. Circolarità e paradosso

Oltre ai paragrafi ‘antropologici’ e a quelli ‘morfologici’ abbiamo nelle *Lezioni* due passaggi, che sembrano essere scritti l’uno in risposta all’altro, che vanno in una direzione diversa, che possiamo definire ‘storica’. Commentandoli, cercherò di mettere in luce, per quanto possibile, il tema dell’istituzione delle regole, per poi tornare alla questione dei giudizi estetici. Si comincia col paragrafo 8 della seconda lezione (*ivi*: 70):

«Prendi il caso delle mode. Come nasce una moda? Per esempio, portiamo i risvolti della giacca più larghi che l’anno scorso. Vuol dire che i sarti li preferiscono più larghi? No, non necessariamente. Li taglia così, e quest’anno li fa più larghi. Forse, quest’anno li trova troppo stretti e li fa più ampi. Forse non si usa alcuna espressione [di piacere – Rhees]».

Passiamo poi al paragrafo 16 della prima lezione, che prosegue la riflessione (*ivi*: 59):

«Puoi considerare le regole fissate per le misure di un soprabito come una espressione di ciò che certuni desiderano. La gente si differenziava relativamente alle misure che deve avere un soprabito: c’erano alcuni che non si curavano se era largo o stretto, ecc.; c’erano altri a cui importava moltissimo. [Rhees:] Ma è un fatto che la gente abbia fissato queste tali regole. Diciamo “la gente” ma in realtà si trattava di una classe particolare... Quando diciamo “la gente” si trattava di *certuni*.

Le regole dell’armonia, puoi dire, espressero il modo di successione degli accordi desiderato dalla gente – i loro desideri si cristallizzarono in queste regole (la parola “desideri” è troppo vaga). Tutti i grandi compositori hanno scritto musica conformandosi a esse. [...] Puoi dire che ogni compositore ha mutato le regole, ma la variazione era molto piccola; non tutte le regole erano cambiate. La musica era ancora buona rispetto a molte delle vecchie regole».

Prima di commentare questi paragrafi è bene fare un passo indietro ed esaminare brevemente la concezione wittgensteiniana del «seguire una regola»⁸, che si andava formando proprio negli anni Trenta⁹. Tra regola e

⁸ Cfr. Wittgenstein, 1953: I, §§ 82-242.

⁹ Il problema del seguire una regola terrà impegnato Wittgenstein per tutta la seconda fase del suo pensiero, dagli anni Trenta fino alla morte avvenuta nel 1951, con gli ultimi appunti di *Della certezza* che risalgono a due giorni prima del decesso.

applicazione sussiste uno iato che rende problematico capire in base a cosa la si segue: la regola non dice cosa bisogna fare per applicarla. Di certo non sarà sufficiente un'interpretazione, che piuttosto ha l'effetto di riproporre la formulazione iniziale della regola in una veste diversa. È il caso, ad esempio, della freccia stradale orientata verso destra  e della sua versione proposizionale «svolta a destra». Anche riformulando – interpretando – diversamente la regola, traducendola in parole, non abbiamo delucidazioni sul modo in cui seguirla. Più adatto è il concetto di *decisione*, termine che significativamente deriva dal latino *caedere*, tagliare: nella prassi si fa *così*, si taglia corto con le interpretazioni decretandone la fine e dando luogo, appunto, a un'azione regolata, all'applicazione¹⁰.

Ma torniamo alla questione delle istituzione delle regole. Dai paragrafi citati sembrerebbe emergere che alcuni modi di seguire le regole – alcune *decisioni* – avranno più fortuna di altri e si cristallizzeranno, divenendo essi stessi regola di comportamento, canone. Il caso della moda è chiaro. Lo stilista agisce secondo regole, ma l'efficacia del suo lavoro sta tutta nell'applicarle in modo innovativo, determinando così il corso stesso della moda: chi riesce a intercettare con maggiore efficacia le possibilità che il presente delle regole offre, può determinarne il futuro. È così che un eccellente stilista decide di fare i risvolti più larghi, decisione che si rivela storicamente efficace, tanto che dopo di lui, nella stagione successiva, tutti gli altri stilisti faranno lo stesso, applicando la nuova regola che la prassi ha fatto emergere, finché un altro stilista eccellente ne introdurrà una nuova. Non che «tutte le regole» cambino. «Molte delle vecchie regole» rimangono valide.

Il discorso non è ristretto alla moda, ma vale anche per la musica. L'innovazione apportata da Beethoven, così come quella del sarto, sposta – per così dire – le regole un po' più in là, non necessariamente sopprime un sistema nel complesso opponendogliene uno nuovo: l'azione eccellente innova modificando alcune parti del sistema, mettendo in primo piano ciò che prima era sullo sfondo, o relegando a ruolo marginale un aspetto che invece era considerato vitale. Rubando un'immagine da *Über Gewiſſheit* (§ 97), possiamo dire che è simile al lavoro di erosione di un fiume che, con il suo flusso incessante, sposta lentamente l'alveo che ne determina il percorso¹¹.

¹⁰ Cfr. Wittgenstein, 1953: I, § 186.

¹¹ Il riferimento a *Della certezza* non è meramente associativo, ma concettuale. Sebbene il ragionamento di Wittgenstein nelle *Lezioni* sia molto contratto, emerge chiaramente un'immagine centrale di *Über Gewiſſheit*. L'idea della «piccola variazione» delle regole da parte del compositore, ma anche quella del «cristallizzarsi», cioè solidificarsi, dei giudizi

Ora, se applichiamo il discorso condotto fin qui al problema dei giudizi di valore estetici, abbiamo una situazione circolare, un paradosso. *Da un lato, si giudica di ciò che facciamo tramite giudizi di valore; dall'altro, ciò che facciamo determina le regole in base a cui giudichiamo (e agiamo)*. Le regole dell'agire sono poste da esso e viceversa offrono un parametro per orientarsi all'interno dell'agire¹². «Fai i risvolti più larghi», regola che ha guidato nella sua azione lo stilista eccellente, diventa bussola per i suoi colleghi, ma anche per chi, di moda, vuole giudicare: «Quella nuova linea è fresca, il risvolto è largo», «Hai visto quello stilista?, usa ancora i risvolti stretti, è proprio sorpassato».

Per la verità, i passaggi appena illustrati non sono presenti in modo chiaro nelle *Lezioni*. E però il brano sul cristallizzarsi dei desideri in regole va nella medesima direzione. Wittgenstein è perplesso della parola da lui stesso scelta, «wishes». Non gli pare verosimile fino in fondo che i desideri producano regole. L'insoddisfazione di Wittgenstein sembra giustificata. Pensare che le regole siano espressione dei desideri è riduttivo, se non fuorviante: il risvolto dello stilista non è da lui desiderato, né dai suoi clienti o, più in generale, dagli interessati alla moda. E anche se fosse, non sarebbe comunque questo il punto. Quel risvolto funziona, è efficace, si adatta bene al momento. Piace, e il piacere non è detto sia figlio della soddisfazione di un desiderio. Insomma, quella particolare applicazione può assurgere a regola perché la si giudica positivamente, le si attribuisce valore (quale che sia la ragione profonda per cui proprio quella esecuzione ne sia stata investita)¹³. E lo si fa – paradossalmente – proprio in base alle regole che andrà a modificare.

È bene sottolineare che nel processo di applicazione e di modificazione delle regole, queste ultime non sono necessariamente messe a tema. Al contrario, il più delle volte orientano l'azione in modo quasi automatico,

in regole (su questo punto tornerò a breve) fa il paio con la metafora del fiume in *Della certezza*, secondo la quale non è possibile distinguere nettamente tra l'alveo e il fiume, dato che il corso dell'acqua, pur seguendo l'alveo, contribuisce a determinarne il corso attraverso lo spostamento di detriti che ora si sedimentano, ora vengono trasportati a valle dalla corrente. Sicuramente il Wittgenstein delle *Lezioni* non aveva raggiunto il grado di maturazione dell'opera finale. Ciò non toglie che, vista la parentela tematica, si possa usare la seconda per leggere le prime provando a integrarne i passaggi fecondi ma, purtroppo, isolati.

¹² Su questo punto cfr. Mazzeo, 2016.

¹³ Tra le ragioni che fanno sì che un prodotto artistico abbia successo c'è anche l'influenza di persone autorevoli, più credibili: «In ciò che chiamiamo le Arti, una persona capace di giudicare si sviluppa. (Una persona capace di giudicare non vuol dire una persona che dice "Splendido!" di fronte a certe cose). [Rhees:] Nelle cosiddette 'arti' si è sviluppata la figura di quello che chiamiamo un 'giudice' – ossia uno che ha giudizio, il che non vuol dire solo uno che ammira o non ammira. Abbiamo un elemento del tutto nuovo» (Wittgenstein, 1966: 59).

senza che vi venga posta mente. Si tratta di una pensiero abbastanza intuitivo: quanto più perfeziono un'arte, tanto più metterla in pratica sarà naturale, immediato, non problematico. Il medesimo discorso vale per chi quell'arte non la fa, ma, conoscendola, ne giudica il valore: più ne capisce, più ne è avvezzo, meno penserà alle regole del suo giudizio che «possono essere estremamente esplicite, trasmesse attraverso l'insegnamento oppure possono non essere formulate affatto [Taylor]» (*ibidem*). Le regole *implicite*¹⁴ che guidano i nostri giudizi vanno a formare una grammatica comune che caratterizza il contesto stesso in cui è inserita, grammatica che è specchio di «un'intera cultura». In altri termini, nella concreta pratica del giudicare una comunità si identifica, trova ed esprime, prendendo a prestito un passaggio delle *Ricerche filosofiche* (Wittgenstein, 1953: I, § 242), una «concordanza nei giudizi» che riflette una «concordanza nelle definizioni» (cioè nelle regole).

Qui ritorna anche l'idea che si era vista all'inizio delle *Lezioni*, secondo la quale i giudizi estetici nascono come interiezioni di approvazione che sostituiscono un gesto. Wittgenstein sostiene a più riprese che l'apprezzamento non si manifesta soltanto attraverso un giudizio di valore: «Come mostro la mia approvazione per un vestito? Soprattutto indossandolo spesso, gradendo che sia osservato» (Wittgenstein, 1966: 58). Permane cioè l'idea che l'apprezzamento si esprima anche nei gesti, nelle azioni non linguistiche, e non solo negli enunciati, idea che riflette, facendolo trapelare, il punto essenziale del concetto di gioco linguistico: che la vita umana sia un impasto di attività regolate, linguistiche e non linguistiche. Da cui segue che l'approvazione non necessita di essere enunciata, bastando spesso un comportamento regolare a mostrare ciò che ha per noi valore, che per noi è importante¹⁵.

5. «The noise of a click»

Bisogna ora rilevare un ulteriore problema che le *Lezioni* pongono. Come vedremo, si cercherà di risolverlo tentando di offrirne un'interpretazione originale che non si limiti a prendere atto della lettera testuale.

¹⁴ Proprio sul carattere implicito delle regole si basano le riflessioni contenute in *Della certezza*.

¹⁵ Cito un brano dalla biografia di Wittgenstein scritta da Monk, che spiega questi passaggi usando categorie appartenenti al primo Wittgenstein: «La valutazione può esprimersi in forme straordinariamente diverse, differenti da cultura a cultura, e piuttosto spesso non si concretizza nel dire qualcosa. La valutazione è mostrata, altrettanto frequentemente, da atti come da parole, da certi gesti di disgusto o di gradimento, dal modo in cui leggiamo un poema o eseguiamo un brano musicale, dalla frequenza con la quale leggiamo o ascoltiamo un determinato brano, da come lo facciamo» (Monk, 1990: 400).

Il problema è il seguente: l'uso dei giudizi di valore estetici è limitato solo al caso delle arti (includendovi non solo le cosiddette 'belle arti' ma anche l'artigianato', quindi per esempio la moda) o può darsi in qualunque altro gioco linguistico? Se è giusta la nostra ricostruzione, secondo la quale il giudizio estetico riguarda la correttezza rispetto a regole, da ciò dovrebbe conseguire che può essere formulato in riferimento a una grammatica *qualsiasi*, non soltanto a quella delle arti. A conferma di ciò bisogna portare le dichiarazioni di un testimone d'eccezione, Wittgenstein in persona. Il quale sostiene esplicitamente che «se parliamo di giudizi estetici, pensiamo, *fra mille altre cose*, alle Arti» (*ivi*: 59-60, corsivo mio)¹⁶.

L'insistenza su esempi tratti da musica e sartoria, o il riferimento al gusto, possono indurre a credere che in queste pagine si debba andare a ricercare una filosofia wittgensteiniana dell'arte, cosa che deve essere accaduta alla quasi totalità degli studiosi che se ne sono occupati¹⁷. In altri termini, gli esempi portati nelle *Lezioni* fanno pensare che i giudizi estetici siano tali in quanto riguardano un particolare *ambito* dell'esperienza umana, quello artistico (in senso lato). La tesi di questo articolo è che in realtà si può parlare di giudizi estetici nella misura in cui essi coinvolgono un certo *elemento* dell'esperienza: la *sensibilità*. Non un ambito, quindi, ma un elemento. Non una questione di *estensione*, ma di *intensione*.

Per illustrare questa tesi torniamo su un punto toccato in precedenza ma meritevole di approfondimento. Si è visto che per formulare un giudizio estetico bisogna conoscere le regole di una grammatica, conoscenza che distingue un competente da un profano. Solo il conoscitore d'arte sarà in grado di giudicarne, il profano «non sa di che si tratta» (*ibidem*). Ma cosa distingue un competente da un altro competente? Se è vero che spesso, magari nella maggior parte dei casi, due conoscitori d'arte si trovano d'accordo nei loro giudizi, è altrettanto vero che frequentemente i loro pareri sono discordanti. La differenza tra il competente e il profano si può ridurre a uno squilibrio di conoscenze: il primo ne possiede di più del secondo. Ma nel caso dei due competenti il discorso quantitativo non funziona: entrambi ne sanno, non è in questione chi ne sa *di più*, semmai chi ne sa *meglio*. Che

¹⁶ Cfr. anche Wittgenstein, 1966: 68: «Una cosa interessante è l'idea che la gente ha di una specie di scienza dell'Estetica. Mi piacerebbe quasi parlare di cosa si potrebbe intendere per Estetica. Potresti pensare che l'Estetica è una scienza che ci dice cosa è bello – quasi troppo ridicolo per parlarne. Suppongo che dovrebbe includere anche quale tipo di caffè ha un buon sapore».

¹⁷ Cfr. Säätelä, 2002; Budd, 2011; Bossart, 2013; Hagberg, 2014; e anche il già citato Dorfles, 1967, che pure intuisce che l'arte debba essere collegata a un piano che la trascende. Un'eccezione è Borutti, 1995.

cosa rende conto di questa differenza? Come si spiega la diversificazione dei giudizi estetici senza ricorrere a un criterio quantitativo? A mio parere, la *sensibilità* riesce in questa impresa.

Nel descrivere il rapporto tra correttezza e regole, Wittgenstein sostiene che nel corso dell'apprendimento il discente acquista «una sensibilità [*feeling*] per le regole». Il termine inglese «*feeling*», che non compare solo in queste *Lezioni*¹⁸, può essere tradotto sia con «sentimento» che con «sensibilità», che in questo caso sembra più appropriato¹⁹. Via via che imparo una grammatica divento *sensibile* a essa, sono in grado di *sentirne* le sfumature, di capire quando è applicata bene e quando invece qualcosa è fuori posto. Quello appena citato non è il solo luogo delle *Lectures* in cui si usa la parola «*feeling*». Vi sono altre due occorrenze importanti, la prima delle quali nella seconda lezione: «Se guardo un quadro e dico “cosa c'è che non va?”, allora è meglio dire che il mio sentimento [*feeling*] ha una direzione e non che il mio sentimento [*feeling*] ha una causa e che non so quale sia» (*ivi*: 73). Tralasciando la polemica con chi vuole introdurre un ragionamento di tipo causale nella comprensione estetica, abbiamo qui un'indicazione sul problema che ci riguarda: il sentimento è in gioco quando si tratta di capire cosa c'è che nel quadro è fuori posto. «Quel colore così acceso stride, rompe l'equilibrio complessivo delle tonalità»; «il passaggio che hai aggiunto dà coerenza alla melodia, la rende compiuta»: in questi casi maneggio le regole, le metto in risonanza con la mia sensibilità per valutare ciò che percepisco. *Sento* che qualcosa non va, oppure che il tutto funziona.

Il sentimento è il criterio con cui si giudica, il metro, mentre le regole la sua unità di misura. Ma attenzione: Wittgenstein non vuole fornire una interpretazione psicologista dell'estetica. Con «*feeling*» non dobbiamo in alcun modo intendere un'impressione privata o un'emozione, men che meno un'intuizione, ma un sentire che ha un ruolo ben preciso nell'uso dei giudizi e nella comunicazione, quindi anche una valenza intersoggettiva. Esperienza personale ma non privata, il sentimento è il tramite del parlante con le regole del giudizio e con le altre persone con le quali

¹⁸ Nel *Nachlass* (Wittgenstein, 2000) il numero di occorrenze della parola «*feeling*» è sorprendentemente alto (151). A volte il termine è usato come sinonimo (o comunque in stretta connessione) del tedesco «*Empfindung*» (cfr. per es. *Item*, 129: 168; 130: 89; 229, 202), altre di «*Gefühl*» (*Item*, 148: 5r; 148: 31r) o del verbo «*fühlen*» (*Item*, 150: 79-80). L'espressione è legata esplicitamente ai nomi di Goethe (*Item*, 229, 202) e William James (*Item*, 310, 3).

¹⁹ Tuttavia, non è necessario sciogliere l'ambiguità semantica in via definitiva, dato che lo stesso Wittgenstein si serve del termine in maniera oscillante. Di volta in volta, si sceglierà la traduzione che risulta più adeguata.

condivide quella grammatica e si colloca proprio in quello iato tra regola e applicazione che caratterizza la mutevole prassi umana. Tutto ciò è reso da Wittgenstein con un'analogia efficace:

«Uno pone una domanda come “Cosa mi ricorda questo?”, oppure dice, di un brano di musica “È come una frase ma a quale frase somiglia?”. Si suggeriscono varie cose: una, come si suol dire, fa clic. Cosa significa “fare clic”? Significa che dà un suono paragonabile a un clic? Si sente lo squillo di un campanello o qualcosa di simile? [Rhees:] Fa clic in ogni senso? Così che tu dica, per esempio, “Adesso ha fatto quel rumore?” Certamente no. Con che cosa confrontiamo il far clic, qui? “Con un sentimento”. “Provi quindi un sentimento?”. Hai un segno che qualcosa sia giunto al posto giusto? È come se tu avessi bisogno di un qualche criterio, ossia di quel clic, per sapere che è occorsa la cosa giusta.

Il paragone è fondato sul fatto che è occorso un certo fenomeno particolare, diverso dal mio dire “Questo è giusto”. Tu dici “Questa spiegazione è proprio quella che fa clic”. Supponi che qualcuno dica “Il tempo di quella canzone sarà giusto quando potrò sentire distintamente quel particolare passaggio”. Ho fatto riferimento a un fenomeno che, se si presenta, mi renderà soddisfatto.

Potresti definire “suono giusto” [*the clicking*] la tua soddisfazione» (*ivi*: 79-80).

Con le sue domande retoriche e la sua analogia, Wittgenstein evidenzia il fatto fondamentale che i giudizi di valore abbisognano di un criterio – *ulteriore* alla conoscenza delle regole – in relazione al quale ci diciamo soddisfatti della loro applicazione. E che tale criterio è *estetico*. Sono così risolte le due questioni problematiche cui si è fatto menzione in questo paragrafo, vale a dire quale sia l'elemento definitorio di un giudizio estetico e quale il principio in base a cui spiegare la diversificazione dei giudizi estetici tra persone competenti nella grammatica che usano. Per quanto riguarda il primo dei due punti, abbiamo che un giudizio è estetico se è formulato a partire da un principio estetico, il *sentimento*. Quando si tratta di valutare la conformità tra regola e applicazione, chiamiamo in causa la nostra *sensibilità* per la grammatica. Il procedimento in questione riguarda l'arte così come ogni altro codice, primo fra tutti la lingua storico-naturale che apprendiamo nell'infanzia. Stando a Wittgenstein (cfr. *ivi*: 58) la messa in moto del sentimento ha effettivamente una funzione proprio nel processo di acquisizione di un sistema di regole: tornare sulle applicazioni precedenti per valutarne la correttezza è un aspetto fondamentale dell'apprendimento in quanto consente di prendere consapevolezza della differenza tra uso (del

linguaggio) corretto e scorretto, e quindi di distinguere tra i due usi, tra le due applicazioni della grammatica. «Questo è giusto», «così non si dice», «bravo, è la parola corretta»: tutte queste espressioni – giudizi estetici di valore – che un maestro – primo fra tutti il genitore – rivolge al discente fanno leva sulla messa in moto di una facoltà estetica. E viceversa, anche qui con un movimento circolare, contribuiscono allo sviluppo di quella facoltà. Come il linguaggio, potenzialità astratta che viene acquisita con il concorso dei conspecifici, anche la sensibilità, facoltà che ogni essere umano possiede in quanto *Homo sapiens*, si sviluppa nell'uso all'interno di un contesto sociale²⁰.

Per quanto riguarda il secondo problema posto in questo paragrafo, quello relativo alla spiegazione del perché i giudizi estetici di valore degli esperti siano spesso in conflitto tra loro, anche in questo caso il principio estetico è strumento di comprensione imprescindibile. Ciò che differenzia nei loro giudizi due critici d'arte, o due appassionati di calcio, è una diversa sensibilità per le regole. Sebbene entrambi conoscano le *stesse* regole, tuttavia non hanno la *stessa* sensibilità per esse. Ne sentono 'l'aroma' diversamente. Per l'uno proprio un'applicazione è appropriata, «fa clic». Per l'altro stride, scricchiola, lasciandogli un senso di insoddisfazione.

6. *Pars pro toto*

Ci si può chiedere perché Wittgenstein, sebbene sostenga che «se parliamo di giudizi estetici, pensiamo, *fra mille altre cose*, alle Arti», tuttavia offra solo esempi tratti dall'arte (da musica e moda). Il che equivale a interrogarsi sul rapporto tra estetica e arte: la riduzione dell'estetica a teoria dell'arte o del bello è troppo frequente per essere considerata casuale. In che modo la si può spiegare? È bene precisare fin da subito che nel rispondere a questa domanda abbandonerò la via dell'interpretazione testuale, usando gli strumenti wittgensteiniani per integrare la prospettiva emersa nelle *Lezioni*. Tenterò cioè di offrire una breve risposta che, sebbene non in contraddizione con le *Lectures*, vada oltre il loro contenuto.

L'accordo tra regola e applicazione è presupposto e implicato in ogni

²⁰ Intendiamoci, anche un essere umano che non avesse interazioni sociali e crescesse in solitudine avrebbe una sensibilità. Solo, essa sarebbe diversa da quella umana, caratterizzata da alcune specificità (per esempio la visione d'aspetto o il potersi esercitare rispetto a un sistema di regole) che possono indurre a parlare di «sensismo di secondo grado» (Mazzeo, Virno, 2002). Per approfondimenti sull'intreccio tra sensibilità e linguaggio, in generale e in Wittgenstein, cfr. Fortuna, 2002.

manifestazione sensata della vita umana. Affinché una qualunque azione sia dotata di sensatezza essa deve essere riconducibile a una regola grammaticale di cui è applicazione. L'alternativa è o l'inazione o l'azione insensata, cioè il l'agire a casaccio. Come si è visto, il sentimento è in gioco quando si tratta di valutare se un'applicazione è corretta: in quel caso, ci si sentirà *soddisfatti*, altrimenti si proverà *insoddisfazione*. La peculiarità dell'arte, soprattutto di quella che ha in mente Wittgenstein²¹, consiste nel fatto che il suo obiettivo è quello di produrre, in chi ne fruisce, quel sentimento di soddisfazione – di piacere – che scaturisce ogniqualvolta si valuta un'applicazione coerente con la sua regola. Attraverso una esecuzione che ha realtà *sensibile*, l'arte vuole riprodurre e offrire, a chi ne fruisce, il *sentimento* dell'accordo: si tratta perciò di una prassi che non solo presuppone l'accordo, ma che ambisce a ricrearlo e a esibirlo. Oltre a seguire una grammatica nel suo agire, l'artista o, più in generale, il creativo – cioè l'animale umano in generale²² – cerca di applicarla in modo tale che il «clic» da lui trovato nel realizzare l'opera sia ciò che l'opera esibisce, attivando il sentimento dell'accordo e provocando soddisfazione nel fruitore. Va da sé che le varie realizzazioni artistiche sono contingenti, quindi che le grammatiche dell'arte variano nel corso del tempo. Ciò che non varia è il fatto che ci sia una grammatica, quale che sia, a venire applicata. E se è vero – come Wittgenstein crede – che la sfera del senso è linguistica, cioè che la possibilità che per l'uomo si dia un'apertura di senso sul mondo fa corpo col suo avere un linguaggio, cioè col suo parlare una lingua storico-naturale; e che quest'ultima è tra tutte, la grammatica più fondamentale il cui apprendimento (e applicazione) è preliminare rispetto alle altre; allora si può concludere che l'arte esibisce concretamente, empiricamente, la possibilità di qualsiasi evento sensato in generale. È perciò *pars pro toto*: ambito particolare dell'esperienza che però mette a tema un suo presupposto generale: l'accordo tra regola e applicazione e il sentimento di esso. Parte del tutto che il tutto riflette e illumina²³.

²¹ Com'è noto, in arte Wittgenstein era un conservatore. Per esempio, si rifiutava di attribuire alcuna considerazione a tutta la musica a lui contemporanea.

²² Cfr. Garroni, 2010.

²³ Il Wittgenstein delle *Lezioni sull'estetica* che emerge dalla presente ricostruzione presenta linee di forte prossimità con Kant, e segnatamente con il Kant della terza *Critica*, che aveva assegnato al sentimento un ruolo chiave nella risoluzione del problema dell'applicazione delle regole (cfr. Kant, 1790, *Prefazione e Introduzione*). Chi ha messo in mostra più efficacemente questo aspetto è stato Emilio Garroni (cfr. Garroni, 1976, 1986) che ha anche il merito di aver riconosciuto l'esemplarità estetica dell'arte di cui si è parlato in questo paragrafo (cfr. Garroni, 2010: 169-186).

BIBLIOGRAFIA

- Borutti, S. (1995). Wittgenstein tra estetica ed etica della forma. In Montani, P. (a cura di), *Senso e storia dell'estetica. Studi offerti a Emilio Garroni per il suo settantesimo compleanno*. Parma: Pratiche Editrice, 3-25.
- Bossart, Y. (2013). *Ästhetik nach Wittgenstein. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: De Gruyter.
- Budd, M. (2011). Wittgenstein on Aesthetics. In Kuusela, O., McGinn, M. (a cura di), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- Dorflès, G. (1967). Appunti per un'estetica wittgensteiniana. *Rivista di estetica*, 12(1), 134-150.
- Fortuna, S. (2002). *A un secondo sguardo. Il mobile confine tra percezione e linguaggio*. Roma: manifestolibri.
- Garroni, E. (1986). *Senso e paradosso*, Roma-Bari: Laterza.
- Garroni, E. (1998). *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del giudizio" di Kant*, Milano: Unicopli.
- Garroni, E. (2010). *Creatività*. Macerata: Quodlibet.
- Hagberg, G. (2014). Wittgenstein's Aesthetics. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein-aesthetics/>> (ultimo accesso 04.11.2016).
- Kant, I. (1790). *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin: Lagarde (trad. it. *Critica della facoltà di giudizio*. Torino: Einaudi 1999).
- Mazzeo, M. (2017). Wittgenstein contro Sraffa. Un'antropologia senza storia. *Paradigmi* (in stampa).
- Mazzeo, M. (2016). *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*. Macerata: Quodlibet.
- Mazzeo, M., Virno, P., (2002). Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo. In De Carolis, M., Martone, A. (a cura di), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*. Macerata: Quodlibet, 119-155.
- Monk, R. (1990), *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*. London: Penguin (trad. it. *Il dovere del genio*. Milano: Bompiani 1991).
- Moore, G.E. (1959). *Wittgenstein Lectures in 1930-33*, III. In Id., *Philosophical papers*, London 1959 (trad. it. Wittgenstein, L., *Lezioni di filosofia 1930-1933. Annotate e commentate da G. E. Moore*. Milano-Udine: Mimesis 2009).
- Säätelä, S. (2002). "Perhaps the most important thing in connection with aesthetics". Wittgenstein on "aesthetic reactions". *Revue internationale de philosophie*, 1(219), 49-72.

- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Blackwell (trad. it. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi 1967).
- Wittgenstein, L. (1966). Lectures on Aesthetics. In *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. Blackwell: Oxford (trad. it. *Lezioni sull'estetica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*. Milano: Adelphi 1967).
- Wittgenstein, L. (1969). *Über Gewißheit*. Oxford: Blackwell (trad. it. *Della certezza*. Torino: Einaudi 1978).
- Wittgenstein, L. (2000). *Wittgenstein's Nachlass*, Electronic Bergen Edition. Oxford: Oxford University Press (CD-ROM).

Francesco Boccolari

Jean-Jacques Rousseau e il linguaggio delle passioni

Riassunto:

Nel secondo capitolo del *Saggio sull'origine delle lingue*, Rousseau afferma che «la prima invenzione della parola non deriva dai bisogni ma dalle passioni». Il seguente articolo esamina i principali argomenti alla base di questa tesi. Vi si mostra come Rousseau, partendo dalle riflessioni di Condillac sull'origine del linguaggio, giunga a degli esiti da un lato radicalmente dissimili rispetto a quelli dell'abate e amico, dall'altro strettamente convergenti con alcune delle considerazioni che, nel XX secolo, John L. Austin farà in merito alla dimensione «illocutoria» della significazione linguistica. Si sosterrà infatti che, per Rousseau, la funzione delle più antiche parole non fu essenzialmente quella di riprodurre le idee degli oggetti al fine di segnalarne la presenza. Fu invece quella di realizzare una varietà di atti 'passionali', caratterizzati dal fatto di essere costituiti dalla loro stessa espressione parlata. Si metterà altresì in evidenza come l'esecuzione originaria di tali 'atti linguistici' corrisponda, agli occhi di Rousseau, alle prime pratiche istituzionali e forme di socializzazione umana.

Parole chiave: Rousseau; Condillac; linguaggio; passioni; voce; forza illocutoria; John L. Austin

Abstract:

In the second chapter of the *Essay on the Origins of Languages*, Rousseau contends «that the first invention of speech derives not from needs but from the passions». The following paper aims to investigate the ways in which Rousseau departs from Condillac's standpoint over the origin of human language, to introduce new elements which are, I argue, strikingly similar to some of the contemporary analyses on illocutionary acts proposed by John L. Austin. I will demonstrate that, for Rousseau, the most ancient words did not mean to represent any object, or any of the corresponding ideas in the speakers' minds. To the contrary, the first words, according to Rousseau, were the direct expression of a variety of 'passionate' acts, which consisted in and entirely corresponded to their vocal execution. I will demonstrate that Rousseau considers these original 'speech acts' as providing the foundations and first means of our social life.

Key-words: Rousseau; Condillac; language; passions; voice; illocutionary force; John L. Austin

1. *Introduzione*

Due tesi negative soggiacciono alla teoria dell'origine passionale del linguaggio esposta nei primi capitoli del *Saggio sull'origine delle lingue* di Rousseau. La prima tesi vuole che il movente che condusse alla nascita della «prima istituzione sociale» (Rousseau, 1781: cap. I, 3) non risieda nel bisogno fisico: «Si pretende che gli uomini abbiano inventato la parola per esprimere i loro bisogni; questa opinione mi sembra insostenibile» (*ivi*: 16). La seconda tesi, strettamente connessa alla prima, afferma che la più antica funzione delle lingue non fu quella di indicare le cose¹ – né di rappresentare le idee delle cose². Insieme, queste tesi definiscono il rifiuto di una concezione strumentale ed intellettualistica del linguaggio originario³: se si fosse trattato semplicemente di segnalare la presenza di contenuti oggettivi in funzione della soddisfazione del bisogno fisico, lo strumento adeguato sarebbe stato allora quella che Rousseau chiama la «lingua del gesto», che egli presenta come un linguaggio di più immediata comprensione, più naturale, più prossimo in questo senso alle forme di comunicazione animale e che tuttavia non può essere a suo avviso posto alla base dell'istituzione dei primi significanti fonici. La parola non ha nel gesto, bensì *nella voce e nelle sue tonalità* il proprio mezzo, giacché la funzione cui essa è chiamata a rispondere e che appunto trova nelle sonorità vocaliche l'organo del proprio esercizio è agli occhi di Rousseau quella di produrre degli «effetti morali» nell'ascoltatore, agendone sulle passioni⁴, e di esercitare così un potere su altri distinto tuttavia da quello connesso all'esercizio di una violenza fisica⁵. In un celebre passo del *Discorso sulla disuguaglianza*, Rousseau aveva sostenuto che il linguaggio verbale dovette originarsi in risposta al nascente bisogno di «persuadere degli uomini associati» (Rousseau, 1755: 148). Questa tesi è approfondita nel *Saggio sull'origine delle lingue*, dove la parola si caratterizza innanzitutto per il fatto di generare una «forza» (Rousseau, 1781: cap. V, 35) intrinseca alla propria espressione, piuttosto che per la capacità di tradurre e comunicare dei contenuti di senso comune. Tuttavia, in un momento che Rousseau pone come logicamente e cronologicamente successivo, la parola dovrà certamente poter svolgere una funzione simbolica e astrattiva, la quale anzi

¹ Cfr. Besse, 1988: 178.

² Cfr. Starobinski, 1971: 367.

³ Cfr. Robert, 2014: cap. I, 4.

⁴ Rousseau parla di *effetti morali* ed anche di *impressioni morali* (cfr. per esempio Rousseau, 1781: capp. XV e XVII; 1762: 287).

⁵ Cfr. Charrak, 1999.

tenderà a diventare la sua attività privilegiata. In ragione della crescente influenza dei bisogni e del progresso dei lumi, le lingue, che nacquero appassionate, accentuate e poetiche, diventeranno ragionate, fredde e metodiche⁶: più chiare e rigorose, ma anche meno energiche e persuasive. Gli operatori di questa trasformazione saranno la scrittura e prima ancora l'articolazione consonantica, le quali, svolgendo una funzione analoga a quella del gesto, possono essere considerate come degli operatori del bisogno fisico all'interno dello stesso dominio passionale della vocalità. Analizzando ed isolando le «voci» nel flusso della catena sonora, la moltiplicazione delle consonanti e la progressiva estensione delle articolazioni tenderanno infatti a conferire agli elementi del discorso un'autonomia concettuale astratta dalle tonalità emotive della loro emissione, dunque dalla singolarità del contesto affettivo nel quale essa ha luogo. L'effetto di questo processo sarà appunto quello di sostituire le idee al sentimento, di rendere perciò il linguaggio più «esatto», ma altresì di decretare una perdita dell'energia e della «forza espressiva» con cui esso era in grado di «parlare alle passioni»⁷.

In questa sede, vorremmo approfondire alcuni degli aspetti qui rapidamente indicati. Tenteremo in particolare di mettere l'accento sul concetto di 'forza espressiva', che, a parere di Rousseau, definisce una specifica proprietà del linguaggio verbale. Come abbiamo indicato, egli ritiene infatti che la parola, considerata innanzitutto in quanto espressione passionale, non si caratterizzi principalmente per la capacità di trasmettere un certo contenuto informativo, ma per quella di generare determinati «effetti morali» (o «impressioni morali») nell'animo altrui. Ora il fatto che Rousseau collochi la considerazione di questo aspetto pragmatico del linguaggio al cuore della propria analisi è certamente degno di nota, tanto più che l'inedito ordine di conseguenze che a suo avviso la parola passionale pone in essere in altro non consiste, come vedremo, che nelle prime e più fondamentali forme o pratiche di avvicinamento e di socializzazione tra gli uomini. Ciò che tuttavia è forse ancor più rilevante è il fatto che tale generazione dipenda, prima di tutto, da uno specifico tipo di efficacia che Rousseau riconosce come immanente all'espressione vocalica del sentimento. A prescindere, infatti, dai molteplici stati affettivi che esse sono in grado di suscitare nell'uditore, le emissioni costituite dalle inflessioni tonali della voce sono considerate da

⁶ Cfr. Rousseau, 1781: capp. IV e V.

⁷ Rousseau istituisce a ben vedere un rapporto tra la struttura prosodica delle lingue e il tipo di funzione che esse sono suscettibili di esercitare all'interno del corpo sociale. Non deve dunque sorprendere il fatto che egli giunga a stabilire una connessione tra la forma delle lingue e il tipo di ordinamento politico della nazione in cui esse sono parlate (cfr. *ivi*: cap. XX).

Rousseau come una forma specifica ed irriducibile dell'agire umano, per certi versi non dissimile, come cercheremo di suggerire, a quella particolare dimensione del linguaggio che nel XX secolo John L. Austin indicherà sotto il nome di forza illocutoria dell'espressione. Attraverso la considerazione dettagliata di quest'ultimo aspetto cercheremo dunque di chiarire come l'originalità della tesi rousseauiana dell'origine passionale delle lingue non risieda semplicemente nel fatto di individuare nell'affettività un particolare 'significato' (distinto, per esempio, da quello costituito dagli oggetti di cui i primi uomini poterono manifestare il bisogno), quanto piuttosto in quello di attribuire al linguaggio un valore differente, più ampio e fondamentale rispetto a quello definito dalla sua funzione rappresentativa e cognitiva.

Ai fini della nostra analisi, procederemo come segue: dapprima considereremo il significato che Rousseau attribuisce all'opposizione tra *gesto del bisogno* e *voce della passione*, osservando le modalità attraverso cui essa prende forma nel primo capitolo del *Saggio*. Come vedremo, questa opposizione possiede un particolare valore polemico, poiché costituisce uno sviluppo e nel contempo una critica del modello genetico dell'origine del linguaggio presentato da Condillac nel *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*. Di questo modello (al quale tuttavia Rousseau non farà mai apertamente riferimento nel testo) sarà pertanto necessario indicare alcuni dei tratti principali – perlomeno quelli che ci consentiranno di capire quale ruolo esso attribuisca al bisogno nella nascita del linguaggio verbale, dal momento che è esattamente in opposizione alla possibilità di questa attribuzione che l'analisi di Rousseau si costituisce nei primi capitoli del *Saggio sull'origine delle lingue*. Passeremo quindi all'osservazione dei tre principali argomenti che susseguendosi rapidamente nel secondo capitolo dell'opera, volgono a motivare la tesi dell'origine passionale della parola. L'ultimo di questi argomenti, in particolare, ci permetterà di precisare quale rapporto corra tra le passioni e la loro espressione parlata e in che modo quest'ultima si caratterizzi non per il fatto di comunicare un determinato contenuto di senso, ma per quello di generare degli effetti immediati ed inediti nell'animo dell'umanità nascente. Questo ci porterà altresì a considerare, in conclusione, se e come sia possibile ritenere che l'espressione sonora della passione e del sentimento sia considerata da Rousseau come una specifica dimensione dell'agire, per certi versi assimilabile alla dimensione «illocutoria» del linguaggio che in seguito sarà scoperta da Austin.

2. Gesto e voce

Al secondo capoverso del primo capitolo del *Saggio*, intitolato *Differenti mezzi di comunicare i nostri pensieri*, Rousseau traccia in alcune brevi linee una ricostruzione plausibile del modo in cui l'istituzione di segni sensibili per esprimere il pensiero poté prodursi. Vi si legge infatti:

«Non appena un uomo riconobbe un altro uomo come un essere che sente, che pensa e che è simile a lui, il desiderio o il bisogno di comunicargli i propri sentimenti e i propri pensieri gliene fece cercare i mezzi. Questi mezzi non possono trarsi che dai sensi, i soli strumenti attraverso i quali un uomo possa agire su un altro. Ecco dunque l'istituzione dei segni sensibili per esprimere il pensiero. Gli inventori del linguaggio non fecero questo ragionamento, ma l'istinto gliene suggerì il risultato» (Rousseau, 1781: cap. I, 3).

Come attesta la sottolineatura del ruolo giocato dall'istinto nell'invenzione del linguaggio, il processo delineato in queste righe può essere ricondotto, per alcuni aspetti, a quello descritto da Condillac nel *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* (1746)⁸. In quel testo, infatti, Condillac aveva fornito un modello in grado di spiegare quale dovesse essere stata l'origine del linguaggio verbale istituito. Immaginando un primo ipotetico scambio comunicativo tra individui ancora dispersi e privi di qualsiasi conoscenza dei segni, egli aveva suggerito che tale origine potesse essere individuata nell'apprendimento di un utilizzo *volontario* di una certa forma primitiva e *naturale* di linguaggio (che egli chiamava «d'azione»), composto da grida, gesti, contorsioni e agitazioni violente del corpo, occasionate spontaneamente dalla passione o dall'inquietudine generata dal bisogno fisico. Un primo di questi individui, egli scriveva per esempio⁹, soffrendo per la mancanza di un oggetto che i suoi bisogni gli rendevano necessario, avrebbe fatto degli sforzi per ottenerlo, emettendo grida e «scuotendo il capo, le braccia, e tutte le parti del suo corpo». Un secondo individuo, «soffrendo nel veder soffrire quell'infelice», sarebbe stato indotto a portare gli occhi sul medesimo oggetto e così ad alleviare il patimento dell'altro. In questo modo, una prima forma di comunicazione, interamente motivata dall'istinto, sarebbe stata stabilita¹⁰. La ripetizione delle medesime circostanze avrebbe in seguito fatto

⁸ In particolare nella prima sezione della seconda parte dell'opera, sezione intitolata: *Origini e progressi del linguaggio* (già apertamente discussa da Rousseau nella prima parte del *Discorso sulla disuguaglianza*).

⁹ Cfr. Condillac, 1746: parte seconda, sezione prima, § 2.

¹⁰ «Così, grazie al solo istinto, questi uomini si domandavano e si prestavano dei soccorsi.

sì che gli individui acquisissero una crescente familiarità con i segni naturali del linguaggio d'azione. Per un progresso insensibile, essi si sarebbero presto scoperti in grado di ricordare ed impiegare quei segni «a loro piacimento»¹¹. In questo modo, avrebbero altresì acquisito l'abitudine di legare delle idee a dei segni «arbitrari»¹². L'individuo, per esempio, che avesse visto un luogo o un oggetto dal quale era stato in precedenza spaventato, avrebbe imitato i gesti e i suoni inarticolati dettati in quella prima occasione dalla paura, per indicare all'altro di non esporsi al pericolo¹³. La consuetudine così acquisita di servirsi del linguaggio d'azione avrebbe infine fatto sì che esso venisse utilizzato come un modello per forgiare un nuovo linguaggio, avente non soltanto nei gesti bensì nei suoni articolati della voce il proprio mezzo. Col tempo, gli individui «articolano nuovi suoni, e ripetendoli molte volte, e accompagnandoli con qualche gesto che indicava gli oggetti che volevano far osservare, presero l'abitudine di dare dei nomi alle cose» (Condillac, 1746: parte seconda, sezione prima, § 6). Il progresso di questo nuovo linguaggio sarebbe stato molto lento. Per numerose generazioni, il linguaggio d'azione, più naturale, facile ed efficace dovette essere un «grande ostacolo da superare», fino a quando l'esercizio continuato dell'organo della voce fece sì che l'uso dei suoni articolati prevalesse. La parola succedette allora al linguaggio d'azione – *conservandone il carattere*¹⁴.

Se abbiamo qui voluto presentare uno schematico resoconto del modello genetico formulato da Condillac, è perché esso ci permette di constatare come Rousseau, nel brano testé riferito del *Saggio sull'origine delle lingue*, riprenda la traccia indicata dall'abate, individuando nell'impiego dapprima istintivo, poi volontario di «mezzi in grado di agire sui sensi altrui», la nascita delle prime forme arbitrarie di comunicazione. Conviene allora considerare quale funzione Rousseau attribuisca a questo tacito rimando.

Dico *grazie al solo istinto*, perché la riflessione non poteva ancora avervi parte» (*Ibidem*).

¹¹ Essi «giunsero insensibilmente a fare con riflessione, ciò che non avevano fatto che per istinto» (*ivi*: § 3).

¹² Cioè impiegati deliberatamente. Come osserva S. Auroux, (1979: 30), la differenza tra l'arbitrario e il naturale non è in Condillac di contenuto, ma di statuto. La nozione di arbitrario, cioè, non qualifica essenzialmente il rapporto tra il segno e ciò che esso significa, dal momento che il segno naturale stesso non presenta maggiori analogie con il proprio significato di quanto non faccia il segno arbitrario (*ivi*: 28). Il segno naturale *diviene* arbitrario nella misura in cui il legame che esso intrattiene con il proprio oggetto è richiamato *volontariamente*. Di qui le oscillazioni e le ambiguità del concetto di linguaggio d'azione lungo il corso dell'*Essai* di Condillac, il quale è presentato sia come naturale sia come arbitrario (*ivi*: 30).

¹³ Cfr. Condillac, 1746: § 3.

¹⁴ Cfr. *ivi*: § 13.

Come ora vedremo, esso avrà il compito di segnalare il luogo dal quale la sua indagine dovrà prendere non soltanto il proprio avvio, ma anche e soprattutto le sue distanze. Riconsideriamo infatti per un istante il frammento del *Saggio* di cui qui si fa questione:

«Non appena un uomo riconobbe un altro uomo come un essere che sente, che pensa e che è simile a lui, il desiderio o il bisogno di comunicargli i propri sentimenti e i propri pensieri gliene fece cercare i mezzi» (Rousseau, 1781: cap. I, 3).

In questo momento iniziale dell'analisi, ciò che induce l'uomo ad impiegare alcuni mezzi di comunicazione sensibili è detto essere, secondo un'alternativa apparentemente marginale, o il desiderio di comunicare i propri sentimenti, o il bisogno di comunicare i propri pensieri. In realtà, come l'immediato prosieguo del testo volgerà a dimostrare, la distinzione così posta tra queste due possibili motivazioni o fonti comunicative deve essere sin dall'inizio tenuta nella massima considerazione. Questo per le seguenti ragioni. Innanzitutto, a ciascuna di queste origini Rousseau assegnerà mezzi espressivi specifici. Appena di seguito, infatti, egli chiarirà che i mezzi che è possibile impiegare per agire sui sensi altrui si riducono essenzialmente a due: da un lato, il movimento, l'azione del quale può essere immediata tramite il toccare o mediata attraverso il gesto; tuttavia, essendo l'azione del tatto troppo limitata per degli uomini tra loro ancora «dispersi», solamente quella del gesto, percepibile a lunga distanza attraverso la vista, dovrà essere tenuta in considerazione. Dall'altro lato, la voce – operante sull'udito. A partire da qui, Rousseau stabilirà un'opposizione tra le due modalità espressive individuate (cioè tra quelle che egli chiamerà la «lingua del gesto» e la «lingua della voce») affermando che, sebbene entrambe «naturali», esse non sono equivalenti: lungi infatti dal rivestire un ruolo analogo e potersi avvicinare tra loro, le due lingue si differenziano per i diversi tipi di effetto che sono suscettibili di originare. Inoltre, come la stessa considerazione della loro differente efficacia permetterà a Rousseau di stabilire, da una soltanto delle due lingue, dunque da una soltanto delle loro origini alternative, l'istituzione della parola dovrà discendere.

Ora, in un primo momento la lingua del gesto sarà presentata come una forma di comunicazione più efficace ed incisiva rispetto a quella della voce. Essa, dirà Rousseau, è «più facile e dipende meno dalle convenzioni: la maggior parte degli oggetti infatti colpisce gli occhi più che le orecchie e le figure hanno più varietà dei suoni, esse sono anche più espressive e dicono di più in meno tempo». A sostegno di questa tesi, Rousseau trarrà inoltre dall'«*histoire ancienne*», nonché dalle Scritture numerosi esempi esplicativi

dell'efficacia del tratto gestuale, cioè di questa maniera di «argomentare agli occhi» nella quale «il segno ha detto tutto prima che si parli». Nel loro insieme, questi esempi avranno il merito di suggerire un'idea ben precisa: lasciando che la presenza dell'oggetto sia colta con un solo «colpo d'occhio», i segni visibili della lingua del gesto sono in grado di «esprimere le idee» in maniera più immediata e diretta di quanto qualsiasi discorso possa fare. La conclusione di Rousseau non potrà allora essere che questa: «Si parla dunque agli occhi assai meglio che alle orecchie» (Rousseau, 1781: cap. I, 3-5).

Tuttavia, come i paragrafi finali del capitolo chiariranno, attraverso questa conclusione, cioè accordando un'iniziale preferenza alla lingua del gesto, Rousseau non avrà fatto altro che enumerare tutti gli argomenti adducibili in favore di una tesi che, introducendo quella opposta, egli dovrà in ultimo rifiutare¹⁵. E non sarà a quel punto senza stupore che si apprenderà che tutte le funzioni che la lingua del gesto è in grado di realizzare con maggior efficienza rispetto a quella della voce – maggiore eloquenza, comprensibilità, varietà, immediatezza ed esattezza comunicativa – *non* dovranno essere quelle determinanti per la nascita della parola. Questa nascita, infatti, dovrà essere collocata nell'esercizio di un'attività del tutto differente da quella enucleata dal «gesto», cioè nell'attività sonora con cui i toni della voce, susseguendosi l'uno all'altro, sono in grado di penetrare il cuore altrui trasferendovi il movimento che li ha suscitati.

«Si parla dunque agli occhi assai meglio che alle orecchie [...]. Ma allorché si tratta di commuovere il cuore e di accendere le passioni, è tutt'altra cosa. La sequenza temporale del discorso, ove le voci si susseguono, suscita ben altra emozione che non la presenza dell'oggetto stesso colto con un colpo d'occhio. Supponete una situazione di dolore perfettamente nota, vedendo la persona afflitta difficilmente sareste commossi fino a piangere; ma lasciatele il tempo di dirvi tutto ciò che prova e subito vi scioglierete in lacrime. È così che le scene di tragedia producono il loro effetto. La sola pantomima, senza discorsi, vi lascerà quasi tranquilli; il discorso senza gesto vi strapperà le lacrime. Le passioni hanno i loro gesti, ma hanno anche i loro toni che ci fanno trasalire; questi toni, dei quali non si può svelare il segreto meccanismo, penetrano attraverso questo fino in fondo al cuore, vi portano nostro malgrado i movimenti che li suscitano e che ci fanno sentire quello che ascoltiamo. Concludiamo che i segni visibili rendono più esatta l'imitazione, ma l'interesse si risveglia meglio attraverso i suoni.

¹⁵ Nel rispetto delle regole della tradizione retorica della disputa, come sottolinea Jean Starobinski nella sua *Présentation* dell'*Essai sur l'origine des langues* di Rousseau (Starobinski, 1990: 22-23).

Questo mi fa pensare che se non avessimo mai avuto nient'altro che bisogni fisici, avremmo ben potuto non parlare mai e comprenderci perfettamente attraverso la sola lingua del gesto» (*ivi*: 5-6).

Se si fosse trattato di soli bisogni fisici, se, cioè, si fosse trattato soltanto di «comprenderci» rendendo «più esatta l'imitazione», la sola lingua del gesto sarebbe stata sufficiente. Capiamo allora come comprendersi mediante il gesto significhi qui, con uno stesso e unico movimento

1. tradurre un contenuto prettamente visivo (l'immagine o idea della cosa);
2. segnalare la presenza di un oggetto;
3. colmare in tal modo la mancanza di ciò che il bisogno rende necessario.

Ebbene se di *questo* si fosse trattato, scrive Rousseau, «avremmo ben potuto non parlare mai». D'altra parte, se parliamo, come parliamo, fu a suo avviso riconoscendo nella sonorità, nelle inflessioni della voce, nel segreto meccanismo dei toni che «ci fanno trasalire» la possibilità di rispondere ad un'altra dimensione del nostro essere, distinta dal bisogno, ossia quella del desiderio.

È dunque possibile osservare come al termine del primo capitolo del *Saggio* le due origini, che nella ricostruzione iniziale si trovavano accostate senza distinzioni, siano nettamente separate e contrapposte tra loro: da un lato il bisogno di comunicare i propri pensieri per il tramite del gesto, dall'altro il desiderio di esprimere i propri sentimenti realizzato dalla voce. Come d'altronde ricorderemo, in quella ricostruzione Rousseau faceva deliberatamente riferimento al modello genetico di Condillac, nel quale la passione, pur operando una funzione decisiva nella genesi dello scambio comunicativo, era considerata essenzialmente come la sensazione affettiva provocata da una necessità di tipo organico¹⁶. È dunque contro questa indeterminatezza tra l'ambito del *bisogno* e quello della *passione* che opera il 'dispositivo' messo in atto da Rousseau, il quale consiste nel considerare il *gesto* e la *voce* come funzioni espressive distinte e rispondenti a motivazioni differenti, quindi nell'escludere che l'attività originaria della parola possa essere assimilata a quella svolta dal gesto. In tal modo, egli rifiuta l'idea che le lingue possano essere succedute al «linguaggio d'azione», ritenendo

¹⁶ Nel modello di Condillac osservato sopra era infatti la passione in quanto inquietudine naturale di un primo individuo, dettata dal bisogno dell'oggetto e compatita da un secondo individuo, a permettere a questi di portare gli occhi sul medesimo oggetto e di prestare soccorso all'altro; Rousseau scrive d'altronde nelle prime battute del *Saggio*: «I nostri gesti non esprimono nient'altro che la nostra naturale inquietudine; non è di questi che voglio parlare» (Rousseau, 1781: cap. I, 4).

che non sia possibile ragionare circa la loro origine sulla base del modello genetico fornito Condillac, e che sia invece necessario a questo fine proporre un'ipotesi alternativa.

3. *Bisogni fisici e passioni (o bisogni morali)*

La conclusione così raggiunta al termine del primo capitolo del *Saggio* è compendiata e approfondita all'inizio del secondo capitolo, il quale titola infatti: *La prima invenzione della parola non deriva dai bisogni ma dalle passioni*. Evidenziandone la conformità rispetto alla sua antropologia e mostrandosi d'altronde consapevole dell'originalità del proprio approccio, Rousseau vi esplicita il rigetto di una visione razionalistica e strumentale della formazione del linguaggio verbale, avanzando una sequenza di argomenti tra loro logicamente interconnessi e tutti atti a giustificare l'origine passionale delle lingue. Eccone il primo:

«Si deve dunque ritenere che i bisogni dettarono i primi gesti e che le passioni strapparono le prime voci. Seguendo questa traccia dei fatti, forse bisognerebbe ragionare sull'origine delle lingue in maniera del tutto diversa da come si è fatto finora. Il genio delle lingue orientali, le più antiche a noi note, smentisce completamente l'itinerario didattico che si immagina a proposito della loro formazione. Queste lingue non hanno nulla di metodico e di ragionato, esse sono vive e figurate. Si crede che i linguaggi dei primi uomini siano state lingue di geometri, e vediamo che furono lingue di poeti. Così dovette essere. Non si cominciò col ragionare, ma col sentire» (Rousseau 1781: cap. II, 16).

Il primo argomento poggia dunque sulla «traccia dei fatti»: le più antiche lingue a noi note, le lingue orientali, non sono metodiche e ragionate, bensì vive e figurate. L'argomento può essere meglio compreso tenendo conto di come, implicitamente, Rousseau faccia qui appello a un'idea diffusa nel XVIII secolo, secondo la quale il ricorso al linguaggio figurato sarebbe proprio degli stati passionali¹⁷. In questo senso, la vivezza sonora e poetica, corrispondente al difetto di sistematicità e di esattezza delle più remote lingue conosciute, può costituire una testimonianza relativa alla loro vera origine, smentendo così «l'itinerario didattico che si immagina a proposito della loro formazione».

¹⁷ Egli ne parlerà nei capitoli immediatamente successivi, in particolare nel cap. III (*Il primo linguaggio dovette essere figurato*) e nel cap. IV (*I caratteri distintivi della lingua originaria ed i cambiamenti che essa dovette subire*).

D'altra parte, la testimonianza apportata da quelle che di fatto furono le forme delle prime lingue storiche non fa che confermare ciò che agli occhi di Rousseau si presenta come un'evidenza di carattere antropologico, ossia come ciò che, a prescindere dai fatti, «dovette essere». È il secondo argomento cui egli fa appello:

«Così dovette essere. Non si cominciò col ragionare, ma col sentire. Si pretende che gli uomini abbiano inventato la parola per esprimere i loro bisogni; questa opinione mi pare insostenibile. L'effetto naturale dei primi bisogni fu quello di separare gli uomini, non di avvicinarli. [...] Da questo solo argomento segue evidentemente che l'origine delle lingue non è dovuta affatto ai primi bisogni degli uomini; sarebbe assurdo che dalla causa che li separa derivi il mezzo che li unisce. Da dove può dunque provenire questa origine? Dai bisogni morali, dalle passioni. Tutte le passioni avvicinano gli uomini, mentre la necessità di cercare di che vivere li costringe a fuggirsi» (*ibidem*).

Le prime forme d'associazione umana, e dunque la pratica in cui esse trovarono il loro effettivo cominciamento, non furono determinate dal calcolo razionale, né dal bisogno che avrebbe potuto motivare tale calcolo. Evidentemente, la specifica premessa utilizzata in questo argomento consiste nella tesi secondo la quale «l'effetto naturale dei primi bisogni fu quello di separare gli uomini, non di avvicinarli» – una tesi che, notoriamente, costituisce un tema centrale del *Discorso sulla Disuguaglianza*. In effetti, la condizione che in quel testo Rousseau aveva immaginato per l'uomo nello *stato di natura* era definita – come una celebre pagina indicava – da una totale coincidenza tra i suoi desideri e i suoi bisogni fisici¹⁸. Per questo motivo, l'esistenza degli individui veniva descritta come un'esistenza solitaria, priva di legami duraturi, fatta di una eterna ripetizione di incontri fugaci e tutti privi di durata. Nel secondo capitolo del *Saggio*, Rousseau fa dunque leva sulla medesima idea: qualora l'esistenza degli uomini fosse stata interamente consacrata alla conservazione del proprio stato naturale, qualora uno scarto tra il desiderio e il bisogno fisico non avesse avuto luogo e le passioni avessero continuato a tacere, allora nessun primo avvicinamento avrebbe potuto originarsi. Più precisamente, non avrebbe potuto originarsi il *mezzo* mediante il quale le passioni generarono i loro effetti, avvicinando così gli uomini che la necessità di cercare di che vivere costringeva a fuggirsi.

In questo modo, Rousseau motiva, da un lato, il suo rifiuto di una concezione intellettualistica ed utilitaristica dell'origine delle lingue, ossia dell'ipotesi

¹⁸ «Ses désirs ne passent pas ses besoins Physiques» (Rousseau, 1755: 143).

che l'invenzione della parola si radichi nell'apprensione da parte degli uomini della sua capacità di giovare alla conservazione della loro esistenza fisica.

Dall'altro lato, egli introduce una tesi (peraltro non sviluppata nel *Discorso sulla disuguaglianza*) che si presenta a prima vista come problematica. In effetti, affinché un sopravanzo del desiderio sul bisogno abbia luogo, affinché, cioè, le passioni comincino a far sentire i loro effetti ed avvicinino gli uomini, è necessario che esse siano espresse dalla parola. Questa, dice d'altra parte Rousseau, deriva a sua volta dalle passioni, e non dai primi bisogni degli uomini. Il terzo e ultimo argomento del secondo capitolo del *Saggio* sarà allora interamente volto a chiarire quale sia il particolarissimo rapporto che lega la realtà del desiderio alla sua espressione parlata. L'argomento è questo:

«Da dove può dunque provenire questa origine? Dai bisogni morali, dalle passioni. Tutte le passioni avvicinano gli uomini, mentre la necessità di cercare di che vivere li costringe a fuggirsi. Non furono né la fame né la sete, bensì l'amore, l'odio, la pietà e la collera a strappare le prime voci. I frutti non si sottraggono alle nostre mani, possiamo nutrircene senza parlare, si insegue in silenzio la preda di cui ci si vuole cibare; ma per commuovere un giovane cuore, per respingere un aggressore ingiusto, la natura detta accenti, grida e gemiti: ecco le più antiche parole inventate ed ecco perché le prime lingue furono canti e voci appassionate prima d'essere discorsi semplici e metodici» (Rousseau 1781: cap. II, 16).

Avendo ribadito che la «necessità di cercare di che vivere» separa gli uomini, costringendoli a fuggirsi, Rousseau esemplifica tale necessità indicando due tipi di bisogno fisico e contrapponendo questi a quattro tipi di passioni, le quali, strappando agli uomini le prime voci, hanno l'effetto di avvicinarli. Rispetto alla fame e alla sete, l'amore, l'odio, la pietà e la collera sono così presentati come un ordine di necessità distinto, definito «morale», che si differenzia da quello fisico per il fatto di avere nell'organo della voce il mezzo esclusivo della propria estrinsecazione e, dunque, del proprio appagamento. Per motivare ciò, Rousseau approfondisce dapprima l'opposizione appena dispiegata tra casi di bisogno fisico e casi di passione, enumerando, sempre a mo' di esempio, da un lato due attività che occorrono per soddisfare più o meno direttamente un bisogno fisico (cioè «nutrirsi» ed «inseguire una preda»), dall'altro due attività che sono invece dettate da quel tipo di «bisogno morale» che è la passione (cioè «commuovere un giovane cuore» e «respingere un aggressore ingiusto»). Dopodiché, a proposito delle prime attività, Rousseau sostiene che esse possono essere eseguite «in silenzio», «senza parlare».

Questa affermazione è motivata in primo luogo dal fatto, d'altronde evidente, che le attività in questione possono svolgersi isolatamente, cioè senza il soccorso di altri individui. Come ricorderemo, tuttavia, Rousseau non esclude che una certa forma di comunicazione, permettendo di instaurare un rapporto di cooperazione tra gli uomini, possa pure favorire l'esercizio di simili attività; ma questa funzione egli la assegna alla «lingua del gesto», escludendo che in essa risieda il compito specifico della parola. In realtà, questa stessa scelta può essere giustificata dalla seconda ragione, meno evidente ma più fondamentale, per la quale la parola secondo Rousseau non occorre per «nutrirsi» o «inseguire una preda»: anche qualora queste attività *puramente fisiche* fossero realizzate tramite la mediazione di un *atto significativo* – per esempio mediante la rappresentazione (gestuale) del frutto, della preda o dell'azione stessa del correre –, esse resterebbero numericamente e specificamente distinte da quell'atto.

D'altra parte, invece, è possibile osservare come le altre attività che a titolo di esempio Rousseau contrappone alle prime, ossia «commuovere un giovane cuore» e «respingere un aggressore ingiusto», pur senza essere meno naturali di quelle, se ne differenzino per il fatto di necessitare, ai fini del loro stesso svolgimento, della propria espressione. Esse, cioè, anziché avere in «accenti, grida e gemiti che la natura detta all'uomo» una loro manifestazione addizionale e accidentale, sono conseguite coll'essere espresse e per il fatto stesso di esserlo.

A ben vedere, questa particolare coincidenza tra le seconde attività elencate e la loro manifestazione fonica è spiegata dalla natura stessa della causa che le motiva. Diversamente dai bisogni fisici, dalla fame e dalla sete, la realtà delle passioni è per Rousseau essenzialmente *relazionale*. Lungi dal manifestarsi negli individui separatamente, esse si costituiscono e possono essere soddisfatte soltanto per il tramite della loro azione reciproca. Infatti, come egli chiarirà in seguito, affinché le passioni siano interiormente *sentite* come un «bisogno morale», è necessario che esse operino all'interno dello scambio emotivo attraverso il quale gli uomini possono riconoscersi reciprocamente come simili – cioè, appunto, come soggetti di un bisogno *altro* rispetto a quello fisico¹⁹. Ebbene, per Rousseau, l'azione attraverso

¹⁹ Trattando del ruolo svolto dall'immaginazione nella nascita delle passioni, Rousseau affermerà che le affezioni sociali non si sviluppano in noi che per il tramite del loro reciproco riconoscimento. «Come ci lasciamo muovere alla pietà? Trasportandoci fuori di noi, identificandoci con l'essere che soffre. Noi soffriamo soltanto perché giudichiamo che l'altro soffre; non è in noi, è in lui che soffriamo... Colui che non immagina niente non sente che se stesso; egli è solo in mezzo al genere umano» (Rousseau, 1781: cap. IX, 53, traduzione modificata). In una pagina dell'*Emilio* Rousseau dice ancora di più: «Le passioni

cui le passioni possono mutualmente costituirsi consiste esattamente nella produzione degli «effetti morali» che la loro stessa espressione sonora anima in altri esseri sensibili, cioè, per esempio, nell'emozione suscitata dalle inflessioni dell'amore e della pietà (è il caso del «commuovere un giovane cuore») o nell'impressione generata dai toni dell'odio e della collera («respingere un aggressore ingiusto»).

In questo senso, il terzo e ultimo argomento del secondo capitolo del *Saggio*, evidenziando il diverso tipo di rapporto che i bisogni *fisici* e i bisogni *morali* intrattengono con la propria espressione parlata, fornisce un criterio esatto per la loro demarcazione reciproca. Mentre da un lato i bisogni fisici definiscono un tipo di necessità preconstituita rispetto all'atto della propria estrinsecazione fonica (essi, dice appunto Rousseau, sono avvertiti e possono essere soddisfatti «in silenzio», «senza parlare», ed è dunque questo il significato profondo della sua tesi secondo la quale «se non avessimo mai avuto nient'altro che bisogni fisici, avremmo ben potuto non parlare mai»), dall'altro lato, invece, la pietà e le altre passioni resterebbero eternamente inattive nel cuore dell'uomo se prescindessero dalle «impressioni morali» che la loro espressione sonora consegue. Ecco perché è possibile ritenere che secondo Rousseau la parola, da lui considerata innanzitutto in quanto voce, cioè innanzitutto per la sua capacità di toccare il cuore ed accendere le passioni, inauguri e non semplicemente descriva un ambito di effetti *sui generis*, quello appunto delle affezioni sociali.

4. Toni di voce e forza dell'espressione

L'analisi del terzo argomento del secondo capitolo del *Saggio* permette dunque di precisare il valore della tesi in esso stabilita, secondo la quale «la parola non deriva dai bisogni ma dalle passioni». Sarebbe fuorviante ritenere che attraverso questa tesi, Rousseau intenda rilevare nell'attività passionale un diverso e più autentico *significato* rispetto a quello costituito dai bisogni fisici. Ritenendo infatti che l'attività delle passioni non si distingua da quella della loro manifestazione parlata, egli considera «le più antiche parole inventate» (che furono «canti e voci appassionate») non innanzitutto come dei simboli rappresentativi, ma come una forma o una dimensione dell'agire, composta da una varietà di atti fonici che vanno emblematicamente dall'estremo positivo della *seduzione* («commuovere un giovane cuore») a quello negativo

non nascono finché sono prive di effetti» (Rousseau, 1762: 321), di quegli effetti, cioè, che a loro volta non altrimenti potrebbero essere animati se non dalla manifestazione (sonora) dei bisogni morali stessi. Sul rapporto tra linguaggio e passioni in Rousseau, cfr. Radica, 2008.

della *minaccia* («respingere un aggressore ingiusto»). Tutti questi atti hanno appunto come risultato (inedito) quello di generare un determinato legame affettivo tra gli individui, ed è questa la ragione per cui la parola passionale è pensata da Rousseau come «il mezzo che unisce gli uomini». Oltre a ciò, tutti questi atti sono accomunati dal fatto di avere nella parola non un loro *rappresentante*, ma il proprio *costituente*. A prescindere, infatti, dagli effetti morali o psichici che le prime lingue poterono animare in altri uomini, esse ebbero come proprio risultato intrinseco ed immanente l'esecuzione delle attività da loro espresse, e non la descrizione di quelle. Non sarebbe pertanto inesatto affermare, facendo riferimento al celebre concetto che in seguito sarà introdotto da John L. Austin, che, nell'argomentazione di Rousseau, «le più antiche parole inventate» agissero al loro stato originario come dei puri atti linguistici, esprimenti una loro specifica *forza illocutoria* (quella, per esempio, della supplica, della preghiera, o della minaccia).

Come è infatti noto, secondo Austin la forza illocutoria di un'espressione è definita dall'atto che il locutore esegue *enunciandola*. Tale forza non si confonde con gli effetti consequenziali (psicologici o emotivi) generati dall'espressione. Consideriamo, per esempio, l'enunciato «Ti supplico... (abbi pietà di me)». Stando ad Austin, questo enunciato possiede una determinata forza illocutoria, nella misura in cui la sua espressione realizza di per sé un atto – quello, appunto, della supplica: essa pone infatti l'interlocutore di fronte ad una situazione (morale) inedita, formata dall'alternativa clemenza/crudeltà, a prescindere dalla concreta reazione che quegli potrà avere. La forza illocutoria, dunque, non è secondo Austin legata all'espressione da un rapporto causale, ma da un rapporto convenzionale, il quale, tuttavia, deve a suo parere essere ulteriormente distinto dal genere di legame semantico che le parole di una lingua intrattengono, per convenzione, con i loro significati²⁰.

In che modo, secondo Austin, un enunciato esprime la propria forza illocutoria? Egli ritiene che ciò possa avvenire in due modi: o esplicitamente, attraverso l'impiego di un verbo suscettibile di essere performativo se impiegato alla prima persona presente dell'indicativo (per es., «Ti intimo a [fare x]»); o implicitamente, attraverso un tono della voce (per es., tono dell'ordine, dell'esortazione, della preghiera, ecc.) il quale svolge una funzione analoga

²⁰ Come propone a questo proposito Paul Gochet nel suo istruttivo studio della nozione austiniana di forza al quale le nostre schematiche indicazioni su questo concetto devono molto, mentre «[i]l legame semantico che unisce [per esempio] “egli corre” al tipo di comportamento designato dalla parola è un rapporto che va da *rappresentante* (da sostituito) a *rappresentato*, quello che unisce: “vi ordino di (indietreggiare)” all'ordine è un rapporto che va da *costituente* a *costituito*. Esso conferisce al verbo tra parentesi la *forza* di un *ordine ufficiale*» (Gochet, 1965: 161).

a quella di un'espressione performativa. Per l'esattezza, Austin ritiene che dal punto di vista dell'evoluzione del linguaggio, l'enunciato performativo esplicito costituisca un'acquisizione successiva rispetto a forme espressive più primitive, ove la distinzione fra le diverse attività linguistiche eseguite sarebbe stata marcata, semplicemente, dal tono di voce²¹. Beninteso, malgrado la successiva nascita dei verbi performativi che volgono ad esplicitare la forza illocutoria dell'espressione, i toni della voce continuano secondo Austin ad esercitare nelle lingue parlate la loro funzione primitiva. Nelle celebri lezioni tenute ad Harvard nel 1955, egli propone peraltro alcuni esempi di atti illocutori tra loro differenti, realizzati da una stessa frase pronunciata con toni diversi:

«Sta per caricare! (un avvertimento);
 Sta per caricare? (una domanda);
 Sta per caricare!?! (una protesta)» (Austin, 1962: 57).

Ed aggiunge a questo breve elenco una considerazione relativa al rapporto tra lingua scritta e lingua parlata ed al ruolo giocato dalla punteggiatura all'interno di questo rapporto.

«Queste caratteristiche della lingua parlata non sono riproducibili facilmente nella lingua scritta. Per esempio abbiamo cercato di rendere l'idea del tono di voce, del ritmo e dell'enfasi di una protesta mediante l'uso di un punto esclamativo e di un punto interrogativo (ma questo è molto schematico). La punteggiatura, il corsivo, e l'ordine delle parole possono essere utili, ma sono piuttosto rozzi» (*ibidem*).

Come in precedenza abbiamo indicato, il rapporto tra lingua scritta e lingua parlata costituisce un tema centrale del *Saggio sull'origine delle lingue*,

²¹ Egli scrive a questo riguardo: «Per esempio, 'toro' o 'tuono' in una lingua primitiva costituita da enunciati formati da una sola parola poteva essere un avvertimento, un'informazione, una predizione, ecc. È un'idea plausibile anche che il distinguere esplicitamente le diverse forze che questo enunciato potrebbe avere sia una conquista più tarda, e importante, del linguaggio». E in una breve nota a piè di pagina apposta di seguito alla frase relativa ad una «lingua primitiva costituita da enunciati formati da una sola parola», Austin aggiunge: «Come di fatto le lingue primitive erano, cfr. Jespersen» (Austin, 1962: 55). Attraverso questo riferimento in nota, è noto come egli abbia con ogni probabilità in mente l'opera del linguista danese *Language, its Nature, Development and Origin* (Jespersen, 1922). Lo studio della vicinanza tra le tesi sull'origine del linguaggio di Jespersen e di Rousseau (nel *Saggio sull'origine delle lingue* ma anche nel *Discorso sulla disuguaglianza*, ove per esempio si legge che le espressioni più primitive furono formate da una sola parola avente il significato di un'intera proposizione) è d'altronde oggetto di un celebre articolo di Edouard Claparède (1935).

in particolare del capitolo V, dove Rousseau si occupa di definire in quale modo la scrittura²², legata a «bisogni di altra natura» rispetto a quelli che determinarono la nascita della lingua parlata, poté determinarne un'alterazione dei caratteri originari, sostituendo «l'esattezza all'espressione» e «al sentimento le idee». In un passaggio, è spiegato come il mutamento provocato dall'arte di scrivere sia determinato esattamente dalla cancellazione dei *toni* della voce, dunque, scrive Rousseau, della «*forza espressiva*» legata alla loro emissione.

«La scrittura, che sembra dover fissare la lingua, è giustappunto ciò che la altera; essa non ne muta le parole, bensì il genio; sostituisce l'esattezza all'espressione. Si esprimono i propri sentimenti quando si parla e le proprie idee quando si scrive. Scrivendo si è costretti a prendere tutte le parole nella loro accezione corrente; ma chi parla varia le accezioni con i toni, le determina come gli piace; meno preoccupato di essere chiaro, *concede di più alla forza espressiva*. E non è possibile che una lingua che si scrive conservi a lungo la vivacità di quella che è soltanto parlata. Si trascrivono i suoni vocali, ma non la loro sonorità, ora in una lingua modulata, è la sonorità, sono i toni, le inflessioni di ogni specie che costituiscono la più grande energia del linguaggio; e rendono una frase, per altri versi comune, propria solamente al luogo in cui è in uso. I mezzi che vengono adottati per supplire a ciò diluiscono, allungano la lingua scritta, e, passando dai libri al discorso parlato, snervano la parola stessa. Dicendo tutto come se si scrivesse, non facciamo altro che leggere parlando» (Rousseau, 1781: cap. V, 35, corsivi nostri).

Il penultimo periodo di questo brano parla di «mezzi» cui la scrittura ricorre per ovviare alla perdita della sonorità e con essa dell'energia del linguaggio. Questi mezzi sono perciò dei rimedi, che l'arte di scrivere adotta per supplire a ciò di cui essa stessa produce la mancanza. Quali sono questi mezzi? Rousseau vi dedica una nota a piè di pagina:

«Il migliore di questi mezzi e quello che non avrebbe questo difetto [cioè il difetto di diluire e allungare la lingua scritta ed in ultimo di retroagire su quella parlata, provocandone lo snervamento], sarebbe la punteggiatura, se la si fosse lasciata in uno stato meno imperfetto. Perché, per esempio, non abbiamo il punto vocativo? Il punto interrogativo che invece abbiamo sarebbe molto meno necessario; poiché, attraverso la sola costruzione, si vede se uno interroga o non interroga, almeno nella nostra lingua. *Venez-vous* e *vous venez* non sono la stessa cosa. Ma come distinguere per iscritto un uomo che nominiamo da un uomo che chiamiamo? Ecco almeno un equivoco

²² In particolare quella alfabetica. Cfr. Rousseau, 1781: cap. V, 31-36.

che il punto vocativo avrebbe levato. Lo stesso equivoco si trova nell'ironia quando il tono non la fa sentire» (*ivi*: 35-36).

I mezzi indicati in questa nota, con i quali la scrittura tenta di restituire la vivacità legata «al luogo in cui la frase è in uso», sono dunque la «punteggiatura» e la «costruzione» (l'ordine delle parole) – cioè, come si sarà notato, due dei tre «rozzi» mezzi ai quali, nel brano poc'anzi riferito, Austin attribuiva la medesima funzione²³. Come per Austin, in effetti, anche per Rousseau ciò che tali mezzi cercano per quanto possibile di rievocare nel testo scritto sono appunto le sonorità della lingua parlata, ovvero «i toni e le inflessioni di ogni specie» che, nel brano in cui la nota è inserita, egli diceva *constituire la forza dell'espressione*. Questo ci permette di precisare ulteriormente a cosa Rousseau si riferisca parlando di una «forza» che le sonorità fanno sentire e come essa circoscriva verosimilmente una dimensione del linguaggio non dissimile da quella indicata da Austin con lo stesso appellativo. Infatti, ciò che esattamente l'ordine delle parole ed i segni della punteggiatura (esistenti o soltanto auspicati) sono da Rousseau chiamati a riferire nel foglio scritto, altro non è che la determinata mansione che il tono di voce conferisce alla frase (ma si potrebbe per l'appunto dire, con Austin, la determinata «forza illocutoria» da essa espressa). Come abbiamo visto, nella sua nota Rousseau indica quattro di queste possibili mansioni: *interrogare, chiamare, nominare e ironizzare*, le quali, come è facile constatare, rientrano (o potrebbero rientrare) a buon diritto nel novero degli «atti illocutori» che saranno in seguito identificati da Austin²⁴. D'altra parte, è lecito immaginare che esse costituiscano solo alcuni esempi offerti da Rousseau rispetto alla varietà di tutte le possibili funzioni o «forze» che, conformemente alla sua descrizione, troverebbero nelle variabili tonali della loro espressione il proprio costituente.

5. Conclusione

Cerchiamo di ricapitolare alcuni dei punti che sono emersi nel corso di queste pagine. Come inizialmente abbiamo osservato, è sulla scorta del modello di Condillac che Rousseau colloca il fondamento dell'istituzione della parola in un primo utilizzo volontario – e con ciò arbitrario e convenzionale – di un linguaggio in origine spontaneamente dettato all'uomo dalla natura

²³ Austin considera anche «il corsivo»; cfr. *supra*.

²⁴ Cfr. Austin, 1962: cap. XI, *Classi di forza illocutoria*. Il caso dell'ironia non è menzionato da Austin.

stessa. Avendo stabilito questa base comune, abbiamo visto come tuttavia Rousseau prenda immediatamente le distanze da Condillac, sostenendo che la fonte di questo linguaggio, dal quale «le più antiche parole inventate» furono tratte, non poté essere il bisogno fisico, e che pertanto esse non occorsero per supplire alla mancanza di un oggetto mediante la sua rappresentazione. Rivolgendo invece la propria attenzione all'organo tramite il quale i toni furono capaci di risvegliare il sentimento nell'animo dei parlanti, Rousseau ritiene che l'invenzione di tali più antiche parole coincise con l'imitazione volontaria – dunque, appunto, con la trasformazione in istituzione – delle sonorità vocaliche dalle quali fu originariamente costituita (e non soltanto rappresentata) l'attività delle passioni. Così facendo, egli esclude che la funzione primitiva del linguaggio sia delimitata dalla sua capacità simbolica e cognitiva, la formazione della quale, anzi, egli tenterà di pensare nel corso del *Saggio* a partire da una più ampia e originaria dimensione linguistica individuata. Questa dimensione, come abbiamo successivamente constatato, è suscettibile di essere comparata a quella che più tardi John L. Austin indicherà sotto il nome di «forza illocutoria» dell'espressione, dal momento che, proprio come quella, essa è definita nel testo di Rousseau dall'insieme degli atti che si caratterizzano per il fatto di avere nella parola – e innanzitutto nella voce e nei suoi toni – il mezzo specifico del loro compimento. Il fatto, infine, che per Rousseau questi atti siano a loro volta costitutivi del dominio degli affetti sociali, e con essi delle prime forme umane di avvicinamento, sembra essere la ragione per la quale la parola è da lui pensata come la «prima istituzione sociale».

BIBLIOGRAFIA

- Auroux, S. (1979). *La sémiotique des Encyclopédistes. Essai d'épistémologie historique des sciences du langage*. Paris: Payot.
- Austin, J.L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press (trad. it. *Come fare cose con le parole*. Genova: Marietti 1987).
- Besse, G. (1988). *Jean-Jacques Rousseau. L'apprentissage de l'humanité*, Paris: Editions sociales.
- Charrak, A. (1999). Langage et pouvoir selon Rousseau. In Moreau, P.-F., Robelin, J. (a cura di) *Langage et pouvoir à l'âge classique*. Besançon: Presses Universitaires franc-comtoises.
- Claparède, E. (1935). Rousseau et l'origine du langage. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXIV, 95-120.
- Condillac (de), E.B. (1746). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Amsterdam: Pierre Mortier.

- Gochet, P. (1965). Performatif et force illocutionnaire. *Logique et analyse*, 31, 155-172.
- Jespersen, O. (1922). *Language, its Nature, Development and Origine*. London: Allen and Unwin.
- Radica, G. (2008) *L'Histoire de la raison – Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion.
- Robert, T. (2014). *L'origine du langage de l'animal humain: Rousseau, Darwin, Saussure*. Tesi di dottorato presentata alla Facoltà di lettere dell'Università di Ginevra.
- Rousseau, J.-J. (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In Id., *Œuvres Complètes*, III. Paris: Gallimard, 1964.
- Rousseau, J.-J. (1862). *Emile ou de l'éducation*. In Id., *Œuvres Complètes*, IV. Paris: Gallimard, 1969.
- Rousseau, J.-J. (1781). *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*. Genève: Du Payrou (trad. it. *Saggio sull'origine delle lingue. Dove si parla della melodia e dell'imitazione musicale*. Torino: Einaudi 1989).
- Starobinski, J. (1990). Présentation. In Rousseau, J.-J., *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Gallimard.
- Starobinski, J. (1971). Rousseau et l'origine des langues. In Id., *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle* suivi de *Sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 356-379.

Stefano Oliva

Il Mistico.
Wittgenstein tra logica ed esperienza

Riassunto:

Il presente contributo intende soffermarsi sulla categoria di *Mistico*, utilizzata da Wittgenstein in alcune delle proposizioni conclusive del *Tractatus logico-philosophicus*. Per comprendere approfonditamente l'orizzonte problematico dischiuso dall'uso di questo termine, si proporrà la lettura di alcuni passi dei *Quaderni 1914-1916*. Il *Mistico* si specificherà come sentimento di insoddisfazione verso le risposte date dalla scienza e come impulso (*Trieb*) a oltrepassare l'ambito della fattualità in direzione di una considerazione valoriale, vale a dire di una visione etico-estetica. Attraverso la lettura della *Conferenza sull'etica* si affronteranno poi tre esperienze in cui, secondo Wittgenstein, è possibile l'enunciazione di un 'giudizio di valore assoluto'. Queste tre tonalità emotive (meraviglia per l'esistenza del mondo, assoluta sicurezza, assoluto senso di colpa), segnate da una specifica logica dell'esperienza (necessità del legame tra sentimento e costruito logico-linguistico), permetteranno di interpretare il *Mistico* come una paradossale esperienza della logica (sentimento del linguaggio). La caratterizzazione delle espressioni mistiche come gesti, insensati secondo la teoria del *Tractatus* ma ammissibili come testimonianza di una tendenza dell'animo umano, segnerà infine il passaggio alle tematiche trattate da Wittgenstein nella sua riflessione matura.

Parole chiave: Mistico; Wittgenstein; sentimento; logica; gesto

Abstract:

The aim of this paper is to focus on the concept of *Mystical*, that Wittgenstein uses at the end of *Tractatus logico-philosophicus*. In order to understand the issues raised by the use of this term, I will review some passages of the *Notebooks 1914-1916*. In these passages the *Mystical* is identified as a feeling of dissatisfaction towards the answers given by the science and as a urge (*Trieb*) to move from the domain of facts to the domain of values, i.e. towards an ethical and aesthetic way of vision. Then I will comment three experiences presented in Wittgenstein's *Lecture on Ethics* as example of 'judgment of absolute value'. These three emotional moods (wonder at the existence of the world, feeling of absolute safety, feeling of absolute guilt) carry a specific logic of experience (necessary link between feeling and logical form) and the *Mystical* appears as a paradoxical experience of logic (feeling of language). According to the *Tractatus*' theory, mystical expressions are nonsense but, considered as gestures, they testify a human tendency: in this view I will point at the passage to Wittgenstein's mature philosophy.

Key-words: Mystical; Wittgenstein; feeling; logic; gesture

1. *Una parola enigmatica*

Il fascino del *Tractatus logico-philosophicus* è da addebitarsi in larga parte alla duplice possibilità di lettura offerta dal testo: austero manuale di logica da un lato, libro aureo della mistica del Novecento dall'altro. L'autore stesso mostra di riconoscere il doppio profilo della sua opera quando indica all'editore von Ficker le due parti di cui è composto il libro:

«In effetti io volevo scrivere che il mio libro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante. Ad opera del mio libro, l'etico viene delimitato, per così dire dall'interno; e sono convinto che l'etico è da delimitare *rigorosamente solo* in questo modo» (Wittgenstein, 1969: 72).

La 'dottrina non scritta' di Wittgenstein lascia tuttavia traccia di sé, coagulandosi intorno a un'espressione – *das Mystische* – che conferisce all'ultima parte del testo un caratteristico tono enigmatico e perentorio. Concetto sfuggente, il Mistico, introdotto a partire dalle proposizioni del gruppo 6.4 riguardanti il «senso del mondo» (Wittgenstein, 1922: 6.41), l'unità di etica ed estetica e l'impossibilità della loro formulazione (6.421), la questione dell'immortalità dell'anima (6.4312), il non rivelarsi di Dio *nel* mondo (6.432). Affrontando un simile ordine di problemi, la prop. 6.44 arriva a formulare una definizione del Mistico: «Non *come* il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è». Nella distinzione tra *come* e *che*, tra i diversi modi possibili in cui il mondo ci si presenta e il semplice fatto che esso sia, si apre lo spazio del Mistico, aggettivo sostantivato che tiene il posto di ciò che non trova espressione in una formula linguistica particolare. Non che questa parola sia frequente nel testo del *Tractatus*: entrando in scena dieci proposizioni prima che venga calato il sipario, il Mistico si riaffaccia appena due volte, una delle quali come attributo del sostantivo *Gefühl*: «La visione del mondo *sub specie aeterni* è la visione del mondo come totalità – delimitata –. Il sentimento del mondo come totalità delimitata è il sentimento mistico [*Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische*]» (*ivi*: 6.45).

Dopo alcune riflessioni sulla possibilità di formulare domande e risposte riguardo al «problema della vita» (*ivi*: 6.521) – riflessioni che decretano l'esclusione di tutto ciò dall'ambito del dicibile –, Wittgenstein sente il bisogno di riaffermare: «Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico [*Dies zeigt sich, es ist das Mystische*]» (*ivi*: 6.522). Così terminano le occorrenze della parola, a meno che non si voglia tener conto della proposizione

conclusiva, in cui il tacere – cui fa riferimento l'etimologia dell'aggettivo *mistico*¹ – indica in modo paradossale l'unico tipo di atteggiamento adatto di fronte a ciò di cui non si può parlare.

Per capire di che cosa parliamo, quando parliamo di *Mistico* in riferimento a Wittgenstein, dobbiamo dunque considerare l'uso della parola. Se come aggettivo sostantivato esso non pare fornire molte indicazioni circa il modo corretto di intendere il suo campo di applicazione (a cosa corrisponderebbe infatti il Mistico: a un ambito della realtà, a un tipo di interrogazione filosofica, a un genere letterario², a una dottrina metafisica?), il suo uso come attributo può sobriamente servire da punto di partenza. Mistico è

¹ Secondo il Dizionario Etimologico della Lingua Italiana di Ottorino Pianigiani: «místico: lat. *mysticus* dal gr. *mystikòs*, misterioso, arcano e questo da *myein*, chiudere, tacere». Giorgio Agamben approfondisce il legame tra mistero e mistico individuando la comune radice indoeuropea «*mu, che indica uno stare a bocca chiusa, un mugolare» (Agamben, 1978: 61). Per l'autore di *Infanzia e storia* il silenzio della mistica non è originariamente un sapere (*màthèma*) ma un'esperienza passiva (*pàthèma*), un non poter-dire, un mugolare a bocca chiusa. Esso coincide con l'*infanzia* dell'uomo, intesa non come condizione storica pre-linguistica ma come costitutiva impossibilità di dire, condizione negativa con cui costantemente si confronta l'attuazione della facoltà di linguaggio. Solo successivamente – a partire dal IV sec. d.C. – «il mondo antico interpreta questa infanzia misterica come un sapere su cui si deve tacere, come un silenzio da custodire. [...] Il *pàthèma* diventa qui *màthèma*, il non-poter-dire dell'infanzia una dottrina segreta su cui grava un giuramento di silenzio esoterico» (*ibidem*). In questa prospettiva si inserisce la lettura dell'ultima proposizione del *Tractatus* proposta da Agamben: «Ciò che Wittgenstein, alla fine del *Tractatus*, pone come limite "mistico" del linguaggio, non è una realtà psichica situata al di qua o al di là del linguaggio nelle nebbie di una cosiddetta "esperienza mistica", ma è la stessa origine trascendentale del linguaggio, è semplicemente l'infanzia dell'uomo» (*Ivi*: 49).

² A proposito della nascita del sostantivo *mistica*, resosi progressivamente indipendente dall'aggettivo, Michel de Certeau scrive: «Nel XVII secolo, "mistico" si riferisce, dapprima, ad una esposizione delle Scritture [...] il vocabolo qualifica un procedimento, un modo di esprimersi. Si vedono così moltiplicarsi *Discorsi*, *Chiarimenti*, *Istituzioni*, *Questioni* o *Trattati "mistici"* composti in questo stile. [...] È mistico dunque ogni soggetto – mistero o cabala – il cui significato è nascosto o che resta inaccessibile al primo sguardo» (de Certeau, 1964: 74-75). In un altro saggio, dedicato agli stilemi tipici dell'*Enunciazione mistica*, il gesuita francese fa espressamente riferimento alla prop. 6.44 del *Tractatus* («Non come il mondo è, è il Mistico, ma che esso è») e ai *Quaderni 1914-1916* quando scrive: «Tutti questi discorsi raccontano infatti una passione di quel che è, del mondo quale si trova o della cosa stessa [...]. Sul modo del dolore o del godimento o di un lasciar essere (*gelâsenheit* [sic] eckartiana) un assoluto (sciolto) abita il supplizio, l'estasi, il sacrificio del linguaggio che indefinatamente non può dirlo se non cancellandosi» (de Certeau, 1976: 157). L'oggetto del mistico rimane dunque inaccessibile non perché costituito da un resto o da una realtà esterna al testo; in modo molto più sfuggente esso indica invece «il problema che appare sotto la figura del limite» (*ibidem*).

in primo luogo – e forse non è altro che – un *sentimento*. Un'affermazione che può stupire, considerando che l'autore del *Tractatus* fu considerato tra gli ispiratori del neo-positivismo logico del Circolo di Vienna e divenne, successivamente, uno dei padri della filosofia analitica del linguaggio.

Per avere delucidazioni in merito al sentimento del Mistico occorre fare un passo indietro, rileggendo i *Quaderni 1914-1916* redatti da Wittgenstein durante la Prima guerra mondiale, prima della stesura del *Tractatus*. Fatto un passo indietro, se ne farà uno in avanti, arrivando a un breve testo del 1929, la *Conferenza sull'etica*, nella quale, senza mai nominare il Mistico, si viene chiarendo la trama concettuale che fa di questo il crocevia di logica ed esperienza.

2. *Visione sub specie aeternitatis*

L'unica occorrenza della parola *Mistico* che troviamo nei *Quaderni 1914-1916* (Wittgenstein, 1961) è inserita in un appunto del 25 maggio 1915:

«L'impulso al Mistico [*Der Trieb zum Mystischen*] viene dalla mancata soddisfazione dei nostri desideri da parte della scienza. Noi *sentiamo* [*Wir fühlen*] che anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, il nostro problema non è ancora neppure toccato. Certo non resta allora più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta».

L'annotazione appare in una forma quasi identica nella prop. 6.52 del *Tractatus*, quando già il Mistico è stato introdotto nel discorso. Il Mistico è oggetto di un impulso dovuto a una frustrazione del desiderio, lasciato insoddisfatto dalla pretesa scientifica di spiegare in maniera definitiva la realtà. I desideri che non trovano appagamento nella scienza costituiscono un resto e spingono verso il Mistico, ambito in cui (si spera) il «problema» – moltiplicato nel *Tractatus* in «problemi vitali» – potrà essere toccato. Il Mistico si pone dunque al di là di ogni domanda possibile, «e appunto questa è la risposta». Il passo è coerente rispetto alla definizione data nel *Tractatus*: trovandosi oltre il *come*, al di là di ogni circostanza determinata all'interno del mondo, il Mistico porta all'attenzione il *che*, l'esistenza bruta e muta di qualcosa piuttosto che il nulla.

I *Quaderni* arricchiscono la nostra comprensione del Mistico facendone l'attributo non solo di un sentimento ma di un impulso, come a dire che non si sceglie di 'darsi alla mistica' ma vi si è letteralmente spinti dalla logica stessa che presiede al nostro domandare. Portate alle estreme conseguenze, le

nostre interrogazioni sfociano nel sentimento mistico. E proprio sul ‘sentire’ i *Quaderni* pongono l’accento: l’insufficienza delle risposte scientifiche non è concepita, opinata o argomentata bensì sentita. Noi sentiamo (*Wir fühlen*) il limite delle possibili risposte e questo sentimento del limite (*Gefühl*) indica propriamente ciò in cui consiste l’esperienza mistica.

Finiscono qui le indicazioni esplicite dei *Quaderni* su questo punto. Ma, accettata la connotazione sentimentale del mistico e riconosciutone l’oggetto nella considerazione del mondo come tutto delimitato, le annotazioni del 1916 possono offrirci altri elementi di riflessione. Il *Tractatus* pone infatti l’equivalenza tra sentimento mistico e visione del mondo *sub specie aeterni*; di questa citazione alla seconda potenza, mutuata da Spinoza *via* Schopenhauer, si trova un precedente nell’annotazione del 7 ottobre 1916:

«L’opera d’arte è l’oggetto visto *sub specie aeternitatis*; e la vita buona è il mondo visto *sub specie aeternitatis*. Questa è la connessione tra arte ed etica.

Il consueto modo di vedere vede gli oggetti quasi dal di dentro; il vederli *sub specie aeternitatis*, dal di fuori.

Così che per sfondo hanno il mondo intero.

È forse che essa vede l’oggetto *con*, invece che *in*, lo spazio e il tempo?

Ogni cosa condiziona tutto il mondo logico, per così dire, tutto lo spazio logico.

(S’impone il pensiero): La cosa vista *sub specie aeternitatis* è la cosa vista con tutto lo spazio logico».

La visione *sub specie aeternitatis* si basa sulla possibilità di vedere un oggetto ‘dal di fuori’, nella sua compiutezza. L’opera d’arte e la ‘vita buona’ reclamano una considerazione simile, l’unica capace di ritagliare le forme disponendole sullo sfondo del mondo intero, cosicché si staglino sulla totalità dello spazio logico. Nel lessico di Wittgenstein, questa capacità di visione mostra la saldatura tra etica ed estetica, denunciando al contempo la frattura tra questi due ambiti valoriali e la sfera fattuale. Come la logica, anche l’etica e l’estetica sono trascendentali, vale a dire non enunciano nulla sulla conformazione dei singoli stati di cose; per converso, nessuna proposizione sensata, rappresentante singoli fatti possibili, può esprimere un punto di vista etico o estetico³. La visione *sub specie aeternitatis* è dunque

³ Da una parte, ricordiamo, il *Tractatus* stabilisce l’identità tra etica ed estetica, intese come due declinazioni dell’unico ambito del trascendentale: «È chiaro che l’etica non può formularsi. L’etica è trascendentale. (Etica ed estetica sono tutt’uno)» (Wittgenstein, 1922: 6.421); dall’altra, nella *Conferenza sull’etica* viene affermato che, in un ipotetico libro in cui fossero scritti tutti i fatti del mondo, non comparirebbe alcun giudizio di valore.

l'altro nome dell'etica-estetica (in questa prospettiva assimilabili come due declinazioni dello stesso ambito non fattuale).

Ma che cosa succede se a diventare oggetto di un simile sguardo è il mondo stesso? Non più una pittura a olio o un atto caritatevole, ma «la totalità dei fatti» (Wittgenstein, 1922: 1.1)? In realtà è proprio questa eventualità a costituire lo specifico dell'arte: «Il miracolo per l'arte è che il mondo v'è. Che v'è ciò che v'è» (Wittgenstein, 1961: 20.10.16). La contemplazione dell'opera d'arte è solo il caso particolare di una tendenza ben più ampia a considerare miracolosa l'esistenza di ciò che c'è. Osservare la tela non come un oggetto tra gli altri ma ritagliarla dal resto, cosicché abbia «per sfondo il mondo intero», significa pertanto mettere in atto una pratica mistica, allenare lo sguardo al vero miracolo: l'esistenza del mondo⁴.

Per riassumere: alla comprensione del Mistico, così come viene presentato nel *Tractatus*, la lettura dei *Quaderni* aggiunge l'equivalenza con la visione etico-estetica (capace di abbracciare l'intero spazio logico), la caratterizzazione di esso come miracolo e la conferma del suo essere primariamente 'sentito' in quanto frutto di un impulso, derivante dalla frustrazione di un desiderio che travalica la considerazione fattuale propria delle scienze. Tutti questi elementi torneranno, più chiaramente articolati, nella *Conferenza sull'etica*, dove mostreranno peraltro la natura intimamente contraddittoria dell'esperienza mistica, rigorosamente intesa come esperienza del limite.

3. *Il sentimento etico-estetico*

Tra il settembre 1929 e il dicembre 1930 Wittgenstein incontra a Cambridge i membri di un'associazione chiamata 'The Heretics' e tiene una singolare *Conferenza sull'etica* (Wittgenstein, 1965). La sua lontananza dalla filosofia, costellata da improbabili tentativi come giardiniere e maestro elementare, si interrompe in occasione delle conferenze tenute a Vienna

⁴ Secondo P.M. Hacker, la prop. 6.44 del *Tractatus* («Non *come* il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è») trova una precisa corrispondenza nei *Quaderni*; ma, a differenza di quello che il *Tractatus* pare suggerire, in essa non bisogna cercare tanto un'indicazione sul Mistico quanto una specificazione relativa alla considerazione estetica: «This thought, in the *Notebooks*, is related to the aesthetic point of view, rather than to the mystical» (Hacker, 1986: 97). In questa prospettiva, il filosofo inglese propone l'equivalenza tra il 'Mistico' del *Tractatus* e il 'miracolo estetico' dei *Quaderni*. Al di là di questa valutazione, che nasce dall'idea secondo cui la connessione tra la prima e la seconda parte del *Tractatus* è tenue poiché la 'sezione mistica' nasce da un'influenza esterna rispetto al ragionamento svolto nel testo, Hacker riconosce che vi sono elementi sufficienti «to associate the aesthetic viewpoint and the mystical one» (*ibidem*).

dal matematico olandese L.E.J. Brouwer nel marzo del 1928⁵. Inizia così un periodo di profonda revisione delle soluzioni filosofiche ritenute definitive un decennio prima; il rinnovato impegno speculativo condurrà prima alla redazione di diversi manoscritti e dattiloscritti, infine alla stesura della prima parte delle *Ricerche filosofiche*. Nello strutturale ripensamento delle tesi proposte nel *Tractatus*, la *Conferenza sull'etica* occupa un posto di rilievo, rappresentando per così dire il punto di ripartenza, la sintesi di ciò che dell'opera maggiore, dopo anni di sedimentazione, resta ancora valido. Messa momentaneamente a riposo la filosofia (cfr. Wittgenstein, 1953: I, § 133), la *Conferenza sull'etica* fa dunque il consuntivo del periodo che va dal *Tractatus* al nuovo impegno a Cambridge, consegnandoci ciò che all'autore sta più a cuore nel momento in cui scrive.

Discostandosi dall'uso comune del termine *etica*, ben espresso dalla definizione data da G.E. Moore – «Etica è la ricerca generale su ciò che è bene» (Wittgenstein, 1965: 7) – Wittgenstein propone di adottare un'accezione più ampia, «che include la parte secondo me più essenziale di ciò che di solito viene chiamato estetica» (*ibidem*). Accostando diverse espressioni linguistiche, come per farne emergere un tratto comune, il filosofo si installa nell'ambito del valore, di ciò che è importante, di quello che dà significato alla vita. Le espressioni valoriali lasciano emergere due sensi alternativi: l'uno corrente (o relativo), l'altro etico (o assoluto, ma potremmo dire etico-estetico). Tra i due vi è una differenza essenziale:

«Ogni giudizio di valore relativo è una pura asserzione di fatti e può quindi essere espresso in una forma tale da perdere del tutto l'aspetto di un giudizio di valore. [...] Ora, io voglio affermare che, mentre si può mostrare come tutti i giudizi di valore relativo siano pure asserzioni di fatto, nessuna asserzione di fatti può mai essere, o implicare, un giudizio di valore assoluto» (*ivi*: 9).

Volendo fare l'inventario completo dei fatti del mondo, dall'origine a oggi, non avremmo mai a che fare con proposizioni etiche, vale a dire con

⁵ L'individuazione del ritorno alla filosofia in seguito alla conferenza di Brouwer è dovuta al resoconto di Feigl, che assistette alla conferenza insieme a Wittgenstein e a Waismann (Monk, 1990: 249). È interessante notare come il tema del misticismo non fosse un argomento insolito per la logica dei primi del Novecento: lo stesso Brouwer, in una conferenza giovanile intitolata *Vita, arte e mistica* (1905) difendeva una concezione del mondo profondamente pessimistica e proclamava il ritorno all'interiorità dell'uomo (ben espresso dall'invito a «volgersi a se stessi», in cerca del divino: Brouwer, 1905: 26). Una concezione del mistico piuttosto triviale, se confrontata con il pensiero di Wittgenstein, che rifiuta ogni connotazione positiva di 'ciò di cui non si può parlare'. Ben più articolata è l'interpretazione dell'impulso al misticismo data da Russell (1914).

giudizi di valore assoluto: «Il delitto sarà esattamente sullo stesso livello di un qualsiasi altro evento, per esempio la caduta di una pietra» (*ivi*: 10). Le proposizioni sensate, come affermato nel *Tractatus*, sono raffigurazioni di stati di cose possibili: per ogni proposizione, dunque, si può individuare un fatto. A cosa dunque si dovrebbero riferire i giudizi di valore assoluto? Se per essi non vi sono fatti corrispettivi, le espressioni usate in senso assoluto su cosa vertono? La sfera etico-estetica si divarica irrimediabilmente dal dicibile: se davvero fosse possibile esprimere linguisticamente «la cosa» (*ibidem*) dell'etica, se fosse possibile consegnarla a un testo scritto, si andrebbe incontro alla catastrofe del linguaggio, all'autocombustione di «tutti gli altri libri del mondo» (*ivi*: 11).

Etico-estetico è dunque un sentimento, un modo di guardare la realtà, e non un ambito del dicibile, né tantomeno il terreno inattingibile di presunti 'fatti soprannaturali'. Come nei *Quaderni*, qui abbiamo a che fare con un impulso, con un sentimento, che si nutre dell'insoddisfazione dovuta alla stessa fattualità di tutto ciò che possiamo esperire (e che, per qualche motivo, pare non rispondere alle nostre domande più autentiche). Seguendo la lettura proposta da Paolo Virno, il mistico – di cui non si fa parola nel testo ma che cionondimeno rappresenta il motore di ricerca della conferenza – si presenta come un sentimento di dispiacere, al modo del sublime kantiano (Virno, 2015: 15-26). Piacere *negativo*, dunque, che mostrerà la sua non generica connotazione logica; sentimento della necessità, che darà a vedere il suo specifico profilo modale.

4. Meraviglia, sicurezza, senso di colpa

Nel prosieguo della *Conferenza sull'etica* Wittgenstein propone ai suoi ascoltatori alcune esperienze – e le relative espressioni linguistiche – che incarnano, ai suoi occhi, l'idea di valore assoluto:

«Credo che il modo migliore di descriverla sia dire che, quando io ho questa esperienza, *mi meraviglio per l'esistenza del mondo*. E sono allora indotto a usare frasi come “Quanto è straordinario che ogni cosa esista”, oppure “Quanto è straordinario che il mondo esista”. Farò menzione di un'altra esperienza, subito, che mi è pure nota e che può essere nota anche ad alcuni di voi: l'esperienza, si potrebbe dire, di sentirsi *assolutamente* al sicuro» (Wittgenstein, 1965: 12-13).

In maniera sorprendentemente cursoria, parlando della parentela di tali espressioni con il linguaggio religioso e della non parafrasabilità di

quest'ultimo, Wittgenstein indica una terza esperienza di valore assoluto:

«[...] la prima è, secondo me, esattamente l'esperienza cui si fa riferimento quando si dice che Dio ha creato il mondo; mentre l'esperienza di sicurezza assoluta è stata descritta dicendo di sentirsi sicuri nelle mani di Dio. Una terza esperienza dello stesso genere è il sentirsi colpevoli, e, di nuovo, la si è espressa dicendo che Dio disapprova la nostra condotta» (*ivi*: 15).

Le esperienze a cui si fa riferimento non indicano un generico senso di stupore per ciò che ci circonda, né una contingente sicurezza per le condizioni in cui versiamo, né ancora il rimorso dovuto a ciò che la coscienza scrupolosa ci rimprovera come un errore. In maniera assolutamente radicale, queste tre esperienze non hanno bisogno di alcuna specificazione contestuale: l'esistenza di cui ci si meraviglia è quella di tutto ciò che esiste, *di qualunque cosa si tratti*; la sicurezza che si sperimenta copre tutte le possibili condizioni materiali, *qualunque cosa possa capitare*; il senso di colpa che punge la coscienza – ma su questo punto Wittgenstein è insolitamente vago – coinvolge la totalità della vita, *qualunque sia la nostra condotta*.

Qui la psicologia dell'individuo ha ben poco spazio: ciò che meraviglia, rassicura o colpevolizza non è nulla di rintracciabile sul piano biografico. Nessuno scavo nelle profondità interiori: le tre esperienze (perché, problematicamente, così sono definite da Wittgenstein) mettono in luce altrettante possibilità connaturate all'essere umano, in quanto dotato di linguaggio. Non solo perché esse vengono presentate a partire dalle espressioni e dalle esclamazioni grazie alle quali si manifestano (Wittgenstein suggerisce a più riprese che questi tre stati d'animo si riconoscono in base a ciò che «si è portati a dire»), ma perché la loro stessa struttura non può prescindere da una considerazione di ordine logico.

Il punto è che le esperienze in questione hanno una specifica connotazione logico-linguistica, sono strutturate secondo formule definite, pur violando le leggi di costruzione delle proposizioni sensate. Da una parte, infatti, Wittgenstein si affretta a dire che «l'espressione verbale che diamo a queste esperienze non ha senso» (*ivi*: 13), ribadendo l'estraneità dei giudizi di valore dall'ambito delle proposizioni autentiche, che rappresentano fatti; dall'altro, di fronte alle esclamazioni di meraviglia per l'esistenza del mondo, «si potrebbe essere tentati di dire che mi sto meravigliando di una tautologia» (*ivi*: 14). Sorgono due interrogativi: come è possibile individuare la struttura logica di un'espressione senza senso? Perché, pur insensata, una simile espressione viene effettivamente usata?

5. Logica dell'esperienza

Andiamo con ordine. Nel *Tractatus* viene proposta una tripartizione tra proposizioni sensate, prive di senso e insensate. Le prime sono, a rigore, le uniche proposizioni 'autentiche', dal momento che solo esse si riferiscono a fatti possibili; le seconde sono tautologie e contraddizioni, vale a dire pseudo-proposizioni sempre vere o sempre false – ma comunque logicamente ammissibili, in quanto individuano condizioni necessarie all'interno del simbolismo (Wittgenstein, 1922: 4.461) –; le ultime sono costruzioni illegittime, meri nonsensi che tuttavia, con diversi gradi di verosimiglianza, hanno l'aria di riferirsi a qualcosa. Solamente per queste ultime formulazioni si può parlare di insensatezza, mentre per i casi-limite rappresentati da tautologie e contraddizioni si deve riconoscere una semplice privazione di senso (vale a dire la mancanza di un possibile confronto con la realtà). La connotazione modale dei diversi tipi di proposizioni stabilisce che «la verità della tautologia è certa, della proposizione possibile, della contraddizione impossibile» (*ivi*: 4.464): alle proposizioni sensate spetta dunque la possibilità, alle formulazioni prive di senso la necessità (sotto le due specie della certezza e dell'impossibilità). Il campo dell'insensato, ovviamente, è escluso da simili valutazioni, non individuando nessun fatto e nessuna condizione determinata.

Ora, la meraviglia, per sua natura, ha come oggetto ciò che può essere diverso da come è: ci si può meravigliare – secondo gli esempi di Wittgenstein – per una casa che credevamo ormai demolita e che invece è ancora integra al suo posto, o per le dimensioni insolite di un cane, più grande di tutti gli altri cani che abbiamo mai visto. Ma l'espressione di meraviglia per l'esistenza del mondo tradisce «un cattivo uso della lingua» (Wittgenstein, 1965: 13): non ci si può meravigliare per qualche cosa che non può essere concepita diversamente da come è, ovvero non si può immaginare il mondo come non esistente. Ciò che resta dopo una simile distruzione immaginaria della realtà è sempre qualche cosa, sia pure una scena vuota.

Il nonsenso a cui si condanna il parlante che voglia esprimere l'assoluta meraviglia, l'assoluta sicurezza o l'assoluto senso di colpa coincide precisamente con un errore modale: si prende la necessità, propria della tautologia, per la possibilità, tipica delle proposizioni sensate, e in definitiva si effettua un colpo a vuoto. Rispondendo alla prima domanda che ci siamo posti: l'errore commesso è dovuto al tentativo (non riuscito) di infrangere un limite logico; il trattamento riservato alla tautologia si confonde con quello pertinente quando si ha a che fare con una proposizione fattuale. Il «puro nonsenso» (*ivi*: 15) si annida pertanto non nella contemplazione del mondo come una totalità

limitata (per usare le parole del *Tractatus*) ma nel cattivo uso che facciamo del linguaggio, quando esprimiamo il sentimento mistico attribuendo a una necessità logica il carattere contingente di una possibilità fattuale⁶.

Rimane dunque un conflitto tra esperienza ed espressione: ciò che sembra «possedere, in un certo senso, un valore intrinseco, assoluto» (*ivi*: 16) non è esprimibile con le parole, poiché esse si riferiscono sempre a singoli fatti *nel* mondo. L'esperienza che ha in mente Wittgenstein è invece un'esperienza *del* mondo nella sua totalità, «l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo» (*ivi*: 17), vale a dire (seguendo le indicazioni dei *Quaderni*) come l'oggetto compiuto di una contemplazione etico-estetica. Per una simile esperienza non vi è espressione appropriata, se non la mobilitazione dell'intera facoltà di linguaggio: «Sono ora tentato di dire che l'espressione giusta nella lingua per il miracolo dell'esistenza del mondo, benché non sia alcuna proposizione *nella* lingua, è l'esistenza del linguaggio stesso» (*Ibidem*).

Possiamo così rispondere alla seconda domanda: l'uso di espressioni insensate, che si propongono di «di *andare al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio significante» (*ivi*: 18), sono un *indice*, una *traccia* (Wittgenstein parla di «documento») che attesta la «tendenza [...] di avventarsi contro i limiti del linguaggio». Tendenza disperata, che l'autore non può non «rispettare profondamente» (*ibidem*), ma che è destinata a rimanere insoddisfatta: solo questo «impulso» proveniente «dalla mancata soddisfazione dei nostri desideri da parte della scienza», come scrive Wittgenstein nei *Quaderni*, merita il nome di *Mistico*.

Occorre fare alcune considerazioni: l'uso delle espressioni insensate cui fa riferimento Wittgenstein è improprio, dal momento che non riesce ad attingere ciò che si propone; allo stesso tempo, espressione adeguata del sentimento mistico sarebbe il linguaggio stesso nella sua interezza. Si può concludere pertanto che con il termine *Mistico* non si indica una classe di proposizioni sublimi, capaci di veicolare contenuti sottili ed enigmatici, bensì sempre e solo un sentimento, una pulsione, una modalità di visione che abbiamo definito etico-estetica. L'esperienza mistica, tutt'altro che

⁶ In questa prospettiva, la lettura della conferenza data da Pierre Hadot risulta fuorviante: «Credo che per Wittgenstein l'estasi mistica corrisponda a questa uscita dai limiti del mondo e del linguaggio in virtù della quale il mondo e il linguaggio appaiono come dei non-sensi» (Hadot, 2004: 69). La posizione rigorosamente mistica è invece quella che si assesta sul limite del dicibile, nella posizione occupata dalle tautologie, prive di senso, e che non scade in cattiva metafisica. Non è l'esistenza del mondo o del linguaggio a essere un nonsenso (entrambe sono piuttosto condizioni non verificabili o falsificabili), bensì il voler rendere ragione con parole sensate della loro esistenza.

intima e nascosta, ha nell'*esistenza* del linguaggio il suo luogo di espressione. La corretta manifestazione del mistico si ha nel semplice *parlare*, che utilizza le parole di tutti i giorni, le frasi «terra terra» (Wittgenstein, 1953: I, § 97), le più trite constatazioni.

Con le parole del *Tractatus*, «non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso?» (Wittgenstein, 1922: 6.521). Così dilatato, il sentimento mistico non è più correlato a esperienze speciali, ma ha a che fare con il *miracolo*, propriamente inteso, dell'*esistenza* del mondo, di per sé non insensata ma semplicemente, banalmente tautologica. È per questo che, in una perfetta coincidenza degli opposti, il saggio che ha percorso la scala del *Tractatus* e l'uomo della strada che è rimasto al suo posto condividono in ultima analisi lo stesso mondo – perché il mondo è uno, sempre lo stesso. Ciò che cambia non è dunque l'oggetto, ma la modalità di visione o, appunto, il sentimento di fronte all'*esistenza* del mondo e del linguaggio⁷.

Inoltre, il tratto peculiare del sentimento mistico è la sua connotazione esclusivamente negativa: sentimento di implacabile insoddisfazione, esso costituisce una permanente protesta del linguaggio nei confronti di se stesso. Alle proposizioni che intendono esprimere le esperienze di valore assoluto in termini positivi, Wittgenstein oppone un netto rifiuto: piuttosto, in questo ambito si deve considerare il naufragio di ogni tentativo espressivo come l'unico esito possibile. Illusoria è la convinzione che un giorno simili espressioni possano trovare il loro riferimento fattuale: «Vedo ora come queste espressioni prive di senso erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare» (Wittgenstein, 1965: 18). Le proposizioni etiche, andando velleitariamente nella direzione di un superamento del mondo, finiscono per scontrarsi con i limiti del linguaggio, ma – come nota Waismann – «la tendenza, l'urto, indica qualcosa», consentendo di fare un'esperienza *sui generis*, l'esperienza del limite⁸.

6. Esperienza della logica

Come abbiamo visto, le tre esperienze indicate da Wittgenstein come incarnazione del valore assoluto hanno un profilo logico e modale ben

⁷ Cfr. Atkinson, 2009.

⁸ Come osserva Virno, «lungi dall'eludere i limiti dell'esperienza, il miracolo sorge precisamente dall'esperienza del limite» (Virno, 2015: 21).

definito. L'errore legato al loro uso rivela l'esistenza di una logica dell'esperienza, strutturata secondo coordinate precise e invalicabili. In un certo senso, alcuni tra i sentimenti più caratteristici della vita umana hanno una forma logica, sono dunque linguisticamente strutturati e anzi nel linguaggio trovano la loro condizione di possibilità. Non ci si può meravigliare per l'esistenza del mondo o non ci si può sentire assolutamente al sicuro senza disporre della tautologia; in modo presumibilmente analogo, non si può provare un assoluto senso di colpa senza disporre della contraddizione.

Ma allo stesso tempo, insieme a una logica dell'esperienza, la *Conferenza sull'etica* addita anche l'ambito in cui può darsi un'esperienza della logica. Il Mistico, che abbiamo individuato come un particolare tipo di sentimento, si presenta infatti come una singolare esperienza *del* linguaggio, nel senso che ciò da cui è affetto il soggetto è proprio la sua stessa possibilità di parlare. Per essere più chiari, chi sente l'impulso mistico viene sorpreso o rassicurato dalla tautologia stessa, oppure siede al posto dell'imputato per via della contraddizione. In un certo senso, il soggetto patisce l'azione dei costrutti logici. Nulla rassicura, nessun oggetto particolare meraviglia, nessuna circostanza fattuale condanna, se non queste stesse applicazioni del simbolismo. Come già abbiamo insinuato, lo statuto di una simile esperienza rimane problematico; lo stesso Wittgenstein afferma in una proposizione del *Tractatus*: «L'«esperienza», che ci serve per la comprensione della logica, è non l'esperienza che qualcosa è così e così, ma l'esperienza che qualcosa è: ma ciò *non* è un'esperienza. La logica è *prima* d'ogni esperienza – d'ogni esperienza che qualcosa è *così*. Essa è prima del Come, non del Che cosa» (Wittgenstein, 1922: 5.552).

L'esperienza della logica è un'esperienza paradossale, che cade e non cade all'interno del campo dell'esperienza. Il soggetto che è affetto dalla logica ne subisce l'azione e ne porta impressi gli effetti, sperimentati ora come assoluta sicurezza, ora come assoluto senso di colpa. Come scrive Anna Boncompagni (2014), siamo alle prese con una «pre-esperienza del mondo», una condizione pervasiva e inappariscnte che balza in primo piano solamente quando, attraverso espressioni come quelle menzionate nella *Conferenza sull'etica*, veniamo in contatto con i limiti del linguaggio. Ciò significa che, anche nel più ordinario esercizio del linguaggio, il parlante è posto in una situazione emotivamente connotata, in uno spettro che va dalla tautologica armonia con il mondo alla contraddittoria dissonanza con esso. L'esperienza della logica si può fare solamente al limite di quest'ultima, nel punto in cui i suoi costrutti privi di senso si fanno sentire come beatitudine o come dannazione⁹. Le due connotazioni

⁹ A proposito di questa esperienza *sui generis*, cui viene attribuita una connotazione

non sono però da considerarsi seccamente alternative; esse rappresentano piuttosto due aspetti della stessa esperienza. Scrive Wittgenstein in una nota del 1937:

«La soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che rappresenta un problema.

Se la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma della vita. Devi quindi cambiare la tua vita; quando si adatterà alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico.

Ma non abbiamo forse la sensazione che chi in questo non vede un problema non abbia occhi per vedere qualcosa di importante, anzi la cosa più importante di tutte? Non mi verrebbe voglia di dire che egli, in questo modo, vegeta – cieco appunto, quasi una talpa, e che se solo potesse vedere, allora vedrebbe il problema?

O forse dovrei dire: chi vive rettamente sente il problema non come *tristezza*, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque quasi come un etere luminoso attorno alla sua vita, e non come uno sfondo dubbio» (Wittgenstein, 1977: 60-61).

7. Conclusioni

Attraverso la lettura del *Tractatus*, dei *Quaderni 1914-1916* e della *Conferenza sull'etica* abbiamo individuato il Mistico come il sentimento legato all'esperienza di una particolare visione del mondo, che abbiamo definito etico-estetica. Abbiamo dunque visto che attraverso questo impulso, essenzialmente negativo in quanto dovuto all'insoddisfazione nei confronti della fattualità, Wittgenstein indica tanto una logica dell'esperienza (la strutturazione tautologica o contraddittoria dei tre sentimenti di valore assoluto), quanto un'esperienza (*sui generis*) della logica (situazione emotivamente connotata del parlante).

Come ricordato all'inizio, nella *Conferenza sull'etica* sono sintetizzate alcune questioni già presenti nel *Tractatus*: dopo quasi dieci anni dalla pubblicazione della sua opera principale, Wittgenstein espone brevemente al suo uditorio di Cambridge alcuni problemi filosofici che sente ancora come indifferibili. Se, da una parte, la conferenza è dunque un bilancio del percorso svolto nel passato, dall'altra essa è una ripartenza, nel senso che

religiosa, Vicente Sanfélix Vidarte scrive: «Also, religious experience is not a sensory experience of either an external or internal sense. [...] These are what we might call emotional, vital or even spiritual experiences. They are experiences which, in some way, imbue all that happens to us, the whole of our experience. We could also say that they give a kind of overall meaning» (Sanfélix Vidarte, 2011: 33).

adombra già alcuni tra gli sviluppi della ‘seconda’ filosofia di Wittgenstein. L’evoluzione che conduce dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche* si dà a vedere, sebbene ancora in germe, in due punti specifici.

Parlando delle espressioni di valore assoluto, Wittgenstein esclude l’esistenza di ‘fatti soprannaturali’ che abbiano un intrinseco potere coercitivo: da uno stato di cose non si può mai far discendere un imperativo morale, dall’essere non si può mai dedurre il dover essere. Le espressioni verbali che danno voce alle esperienze di valore assoluto sono dunque prive di qualunque riferimento fattuale: a esse non corrisponde alcuno stato di cose e, pertanto, simili frasi finiscono per scadere nel nonsense. Secondo i criteri proposti nel *Tractatus*, le (pseudo) proposizioni etiche sarebbero dunque semplicemente da rigettare; l’autore della conferenza si concentra invece sull’uso che il parlante fa di tali espressioni, osservando il contesto in cui esse trovano il loro posto. Attraverso le parole usate in senso etico, si compie l’esperienza altrimenti inattingibile dello scontro con i limiti del linguaggio. Ciò significa che, sebbene le proposizioni etiche non siano ‘ben formate’ secondo i principi della teoria rappresentativa, attraverso di esse si compie una qualche azione che è espressione di una tendenza umana non trascurabile. La dottrina referenzialista del *Tractatus* inizia a mostrare le prime crepe nella *Conferenza sull’etica*: il linguaggio non serve solamente a rispecchiare stati di cose ma può essere documento, traccia, indizio espressivo di un sentimento. Con un linguaggio che anticipa un’elaborazione posteriore, si può dire che le proposizioni etiche sono *gesti* che compiono azioni, in risposta al «miracolo [che] è, per così dire, un *gesto* che Dio fa» (Wittgenstein, 1977: 91). Uso e gesto illuminano dunque la comprensione delle proposizioni etiche, superando la mera valutazione dell’applicabilità del principio di verificaione.

La seconda anticipazione di tematiche che caratterizzeranno la successiva filosofia di Wittgenstein riguarda la valorizzazione di quanto, nelle proposizioni etiche e religiose, rimane non parafrasabile. Le formule che attribuiscono a Dio il ruolo di creatore del mondo o che ne fanno un provvido custode paiono, inizialmente, esprimere in modo figurato una realtà metafisica. Ora, l’autore della *Conferenza sull’etica* mette in chiaro che un uso metaforico del linguaggio deve poter ritornare al dato di fatto espresso dalla proposizione in senso figurato, vale a dire deve poter essere ritradotto in senso letterale. Ma per le espressioni religiose tale significato letterale non c’è, dal momento che esse non esprimono nessun fatto ma, in maniera del tutto diversa, danno voce a un’esperienza del valore assoluto. Con il lessico delle *Ricerche filosofiche*, possiamo dire che per comprendere le proposizioni etiche non dobbiamo considerare i fatti che esse sembrano

affermare, ma considerare lo specifico gioco linguistico che attraverso di esse viene giocato. Si scopre così che, in alcuni contesti, comprendere vuol dire saper sostituire con un sinonimo, in altri casi invece vuol dire apprezzare quanto vi è di insostituibile nell'espressione utilizzata¹⁰. Il linguaggio religioso, come anche quello poetico, presuppone il gioco linguistico della descrizione e dell'affermazione, ma una sua comprensione non può limitarsi alla semplice funzione referenziale, mobilitando piuttosto un tipo di valutazione che a ragione può esser detta *estetica*.

L'analisi dei contesti d'uso, la valorizzazione del linguaggio come gesto, la riflessione sulla non parafrasabilità di alcune espressioni e il relativo ridimensionamento della funzione referenziale del linguaggio fanno della *Conferenza sull'etica* un ponte gettato tra il *Tractatus logico-philosophicus* e le *Ricerche filosofiche*.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (1978). *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi.
- Atkinson, J.R. (2009). *The Mystical in Wittgenstein's Early Writings*. London-New York: Routledge.
- Boncompagni, A. (2014). "Le mie proposizioni illustrano così". Scrittura e mistico in Wittgenstein. In Bazzani, F., Vitale, S., Lanfredini, R. (a cura di), *Scrivere di Dio*. Firenze: Clinamen, 131-144.
- Brouwer, L.E.J. (1905). *Leven, kunst en mystiek*. Delft: Technische Boekhandel en Drukkerij J. Waltman Jr. (trad. it. *Vita, arte e mistica*. Milano: Adelphi 2015).
- de Certeau, M. (1964). *Mystique au XVII siècle. Le problème du langage mystique*. In Id., *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts à H. de Lubac*, vol. II. Paris: Aubier, 267-291 (trad. it. «Mistico» nel XVII secolo. *Il problema del linguaggio mistico*. In Id., *Sulla mistica*. Brescia: Morcelliana 2010, 71-97).

¹⁰ «Noi parliamo del comprendere una proposizione, nel senso che essa può essere sostituita da un'altra che dice la stessa cosa; ma anche nel senso che non può essere sostituita da nessun'altra. (Non più di quanto un tema musicale possa venir sostituito da un altro). Nel primo caso il pensiero della proposizione è qualcosa che è comune a differenti proposizioni; nel secondo, qualcosa che soltanto queste parole, in queste posizioni, possono esprimere. (Comprendere una poesia). Dunque qui "comprendere" ha due significati differenti? – Preferisco dire che questi modi d'uso di "comprendere" formano il suo significato, il mio *concetto* del comprendere. Perché voglio applicare "comprendere" a tutte queste cose» (Wittgenstein, 1953: I, §§ 531-532).

- de Certeau, M. (1976). L'énonciation mystique. *Recherches de science religieuse*, 64(2), 183-215 (trad. it. *L'enunciazione mistica*. In Id., *Sulla mistica*. Brescia: Morcelliana 2010, 155-88).
- Hacker, P.M. (1986). *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press.
- Hadot, P. (2004). *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (trad. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*. Torino: Bollati Boringhieri 2007).
- Monk, R. (1990). *Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Jonathan Cape (trad. it. *Ludwig Wittgenstein: il dovere del genio*. Milano: Bompiani 1991).
- Russell, B. (1914). Mysticism and Logic. *The Hibbert Journal*, 12, 780-803 (trad. it. *Misticismo e logica*. In Id., *Misticismo e logica e altri saggi*. Milano: Tea 2013, 3-32).
- Sanf elix Vidarte, V. (2011). To get rid of the Torments of the Mind. Hume and Wittgenstein on Religion. In Perissinotto, L., Sanf elix Vidarte, V. (eds.), *Doubt, Ethics and Religion. Wittgenstein and the Counter-Enlightenment*. Frankfurt-Paris-Lancaster-New Brunswick: Ontos Verlag, 25-43.
- Virno, P. (2015). *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*. Macerata: Quodlibet.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Kegan, Trench, Trubner (trad. it. *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi 1995).
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Blackwell (trad. it. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi 1967).
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks 1914-1916*, Oxford: Blackwell (trad. it. *Quaderni 1914-1916*. In Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi 1995).
- Wittgenstein, L. (1965). A lecture on ethics. *Philosophical Review*, 74, 3-26 (trad. it. *Conferenza sull'etica*. In Id., *Lezioni e conversazioni su etica, estetica, psicologia e credenza religiosa*. Milano: Adelphi 1992, 5-18).
- Wittgenstein, L. (1969). *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburg: Otto M uller Verlag (trad. it. *Lettere a Ludwig von Ficker*. Roma: Armando editore 1974).
- Wittgenstein, L. (1977). *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it. *Pensieri diversi*. Milano: Adelphi 1980).

Lorenzo Pizzichemi

Il significato di 'uso'.

Note a Essere e tempo, §§ 15-18

Riassunto:

In questo saggio si intendono vagliare due ipotesi. La prima: che il significato consista in un'attività d'uso. La seconda: che le preposizioni siano il corrispettivo significante di quell'attività d'uso che rende qualcosa come il significato linguistico anzitutto possibile. In *Essere e tempo* Martin Heidegger provvede a fornire una fondazione 'ontologica' a entrambe le ipotesi, caratterizzando logicamente l'attività d'uso in maniera preposizionale. A partire da Heidegger, si avanzano allora alcune tesi circa la natura e la funzione delle preposizioni. Sulla scorta delle osservazioni di Paolo Virno sulla negazione linguistica, si sostiene che le preposizioni sono «utensili trascendentali». Esse, infatti, sono sì utensili concreti della prassi linguistica, ma, al contempo, danno realtà empirica alle condizioni di possibilità che giacciono a fondamento di ogni prassi linguistica. Scopo di questo saggio, infine, è suggerire un ripensamento delle teorie di Heidegger su 'uso' e 'significato'.

Parole chiave: uso; preposizioni; significato di 'significato'; Martin Heidegger; *Essere e tempo*

Abstract:

In this essay I investigate two hypotheses. Firstly, the linguistic meaning consists of use activity. Secondly, prepositions are a linguistic equivalent of the use activity that makes meaning primarily possible. In *Being and Time* Martin Heidegger provides an 'ontological' foundation of both hypotheses, characterizing use activity in prepositional manner. Following Heidegger's line of thought, I advance some thesis about the nature and the function of prepositions. In dialogue with Paolo Virno's observations about linguistic negation, this essay aims to show that prepositions are 'transcendental tools'. In fact, prepositions are concrete tools of linguistic practice. Moreover, they give an empirical reality to the underlying conditions of possibility of every linguistic practice. In doing so, this essay suggests a rethinking of Heidegger's theories on 'use' and 'meaning'.

Key-words: use; prepositions; meaning of 'meaning'; Martin Heidegger; *Being and Time*

1. Posizione della questione

1.1 Qual è il significato di uso?

La questione di come il significato *significhi* lega tradizionalmente l'attività d'uso al significato. Si dà, tuttavia, nel regno degli stessi significanti un elemento che immediatamente rimanda a questo legame? In altri termini: vi è un corrispettivo linguistico significante di quell'attività che rende possibile lo stesso significare? Qual è *stricto sensu* il significato di 'uso'?

La questione del significato di 'uso' è stata già posta, e ne è stata al contempo delineata una certa risposta che appare tanto più plausibile e convincente quanto più tempo si trascorre a rimuginarla. Scrive Paolo Virno (2015: 156):

«Il corrispettivo linguistico dell'uso non va cercato nell'attribuzione di un predicato ad un soggetto grammaticale. Il maneggio tattile, sottaciuto o travisato da nomi e verbi, è espresso piuttosto dalle preposizioni. Esse collegano e sorreggono, sono i simboli dell'*inter-esse*, segnalano appropriatezze e attriti. Le preposizioni significano soltanto le relazioni che esse stesse istituiscono; si conformano alla situazione contingente, mettendo in luce ciò che i grammatici medioevali chiamavano *circumstantiae rerum*; documentano l'impiego che si sta facendo delle parole davanti alle quali sono collocate [...] Nomi e verbi vengono usati dai parlanti, al pari di qualsiasi altro utensile. Ma sono le preposizioni a dare conto dell'uso in quanto tale, di quell'uso che peraltro, stando a Wittgenstein, determina il significato di nomi e verbi. Il pensiero dell'uso è un *pensiero preposizionale*».

Alla domanda: «Qual è il significato di 'uso'?» non si può rispondere «il modo in cui usiamo questa parola» (*ivi*: 157). Così facendo, non soltanto si cade in un «circolo vizioso», ma si manca inevitabilmente anche la natura di ogni significare che in questa attività di uso o maneggio pure consiste. Tutti i significanti (nomi, verbi, preposizioni, ecc.) sono allora «utensili». Tra questi «utensili» significanti ve ne sono tuttavia alcuni che danno direttamente a vedere cosa *significhi* quell'attività d'uso che li rende tali. Come a dire: tra i tanti fenomeni resi possibili da certe condizioni che sembrano trascenderli, ve ne sono alcuni in cui si scorge direttamente la struttura delle stesse condizioni di possibilità. Ancora: in certi utensili è la stessa attività d'uso a divenire «vistosa»; essi, per così dire, danno «realtà empirica» a ciò che ha reso possibile tale realtà.

Nel caso dei significanti «a specificare fin nelle sfumature il significato di 'uso' è il funzionamento di quei termini che, privi di un autonomo contenuto

semantico, concorrono a formare e variare ogni sorta di contenuti semantici: 'per', 'con', 'in', 'tra', 'katà', 'durch' ecc.» (*ibidem*). Tra gli utensili significanti ve ne sono alcuni «privi di un autonomo contenuto semantico», i quali «concorrono a formare e variare ogni sorta di contenuti semantici»: le *preposizioni*. Esse – uniche tra gli utensili significanti – non hanno significato isolatamente, ma danno significato ai termini cui si accompagnano. Ecco che taluni utensili *rivelano* le proprietà logiche della stessa attività d'uso. Utensili significanti in cui si mostra l'attività d'uso come matrice di ogni significato – e quindi il significato di 'uso'.

1.2 *Le due ipotesi che si intendono vagliare e le due tesi di Heidegger su 'uso' e 'significato'*

Due sono le ipotesi che si intendono vagliare in queste pagine. La prima: che il significato consista in un'attività d'uso. La seconda, appena enunciata: che le preposizioni siano il corrispettivo significante di quell'attività d'uso che rende qualcosa come il significato anzitutto possibile. In altri termini: che il significato *sia* l'uso, e che l'uso *abbia* un significato. Martin Heidegger ha provveduto a fornire una fondazione di tipo «ontologico» a entrambe le ipotesi.

Nei §§ 17-18 di *Essere e tempo* Heidegger discute della natura del segno significante come utensile e della condizione di possibilità del significato avanzando due tesi. Prima tesi: *il segno significante si incontra sempre come un utilizzabile; il significato non è una mera relazione funzionale tra oggetti (parola e cosa)*. Seconda tesi: *la «significatività», condizione di possibilità del «significato» in quanto condizione empirica degli segni come utilizzabili, consiste in un insieme di rapporti preposizionali*. In questi capitoli Heidegger non lega soltanto uso a significato; bensì rinviene nelle preposizioni e nel loro complesso l'esibizione di un qualcosa come il corrispettivo significante dell'attività d'uso.

Il segno – un insieme talmente vasto che per Heidegger comprende non soltanto nomi o verbi, ma anche l'indicatore di direzione dell'automobile, il «vento del sud» o l'insegna stradale – è un utilizzabile di tipo particolare. Qual è, tuttavia, la peculiarità del segno significante rispetto al martello o al tavolo? *Il segno significante è un utilizzabile che rende visibili le caratteristiche di ogni utilizzabile; esso è un utilizzabile che mostra le caratteristiche dell'utilizzabilità*. Ciò ha di peculiare il segno rispetto a ogni altro utilizzabile. Tra i segni significanti ve ne sono poi alcuni chiamati «preposizioni», i quali – in quanto segni significanti – rendono sì visibili le caratteristiche di ogni utilizzabile; ma, al contempo, dell'uso sono i corrispettivi

significanti. E quindi: sono il significato di 'uso'. Si coglie la lucidità di queste intuizioni di Heidegger soltanto se la loro discussione presuppone una certa «distruzione» della teoria ordinaria delle preposizioni e una certa «ontologia» dell'uso.

1.3 *Cosa significano le preposizioni?*

Le preposizioni sono il corrispettivo significante dell'uso come matrice di ogni significato. La «significatività», condizione di possibilità del «significato» in quanto condizione empirica del segno come utilizzabile, consiste in un complesso di rapporti preposizionali. Entrambe tesi a cui Heidegger dà fondamento «ontologico». Si parla, però, intanto, di «preposizioni» e «rapporti preposizionali». Si è detto finora soltanto che le preposizioni sono «prive di contenuto semantico autonomo», eppure a esse spetta di diritto una posizione tra i segni significanti – posizione affatto peculiare. Cos'è una «preposizione»?

Il nome moderno è un calco dal greco πρόθεσις e rimanda a qualcosa che va «messo prima», «davanti». Che esse, poi, possano venir anche posposte al termine cui si riferiscono non fa qui differenza alcuna. Anticamente, però, venivano chiamate più generalmente σύνδεσμοι, «coloro che circondano» (< συνδέω, «legare assieme», cfr. Brøndal, 1950: 33). Si lasciano dunque riassumere nel modo seguente i due pregiudizi che si sono affollati attorno alle preposizioni: le preposizioni sono semplicemente parole «messe davanti» ad altre parole; le preposizioni non sono parole dotate di significato proprio, ma ne assumono uno di volta in volta diverso in base alle «circostanze», ossia alle parole che le «circondano». Nel modo di nominarle (πρόθεσις, σύνδεσμοι) si cela già un preciso modo di intenderle. È possibile così enunciare in modo analitico i due pregiudizi sulle preposizioni: (a) le preposizioni «circondano» (precedono o seguono) altre parole; (b) le preposizioni non hanno significato, ma lo ricevono. La definizione canonica di «preposizione» è infatti quella del logico e grammatico Petrus Helias: «praepositiones significare circumstantias rerum», «le preposizioni significano le cose circostanti».

Si comprende appieno la seconda tesi di Heidegger soltanto se si opera a una «distruzione» di questi antichi pregiudizi. Anzi: la seconda tesi di Heidegger è una «distruzione» del modo ordinario di intendere le preposizioni. «Distruzione» – si badi – che ha luogo soltanto in virtù di un rigoroso e accanito rimuginare la natura e la funzione di una certa parte del discorso. Se nella prima tesi Heidegger «distrugge» il modo ordinario di intendere la natura propria del «significato» (corrispondenza funzionale tra

parola e cosa), nella seconda egli avanza una tesi sulla natura e la funzione delle preposizioni nel pensiero verbale. In che modo Heidegger opera una «distruzione» dei due pregiudizi della teoria ordinaria delle preposizioni?

Anzitutto tocca distruggere questo 'mettere prima', 'davanti'. Esso, infatti, risulta nella teoria ordinaria indifferente: le pre-posizioni possono venir anteposte o posposte al termine cui si riferiscono. Questo «prima», ora, non deve venir più inteso come una mera posizione tutto sommato indifferente: 'davanti' o 'dietro'. Il *pre-* (προ-) delle pre-posizioni assume in Heidegger il carattere del *primato*. *Le preposizioni hanno tra i segni significanti un certo primato nella misura in cui essi sono considerati utilizzabili che esibiscono il significato della stessa utilizzabilità*. Ulteriore «distruggere»: le preposizioni non «circondano» semplicemente le parole, bensì contengono un rimando diretto al «mondo circostante» (*Um-welt*). Proprio per questa ragione le preposizioni non ricevono significato dalle parole circostanti, bensì *danno* significato alle cose che *ci* circondano. Di conseguenza: le preposizioni hanno significato perché ne danno uno ai termini circostanti, non perché lo ricevono da essi. Compiuta questa «distruzione», non è difficile scorgere nelle preposizioni il corrispettivo significante della matrice di ogni significato: l'attività d'uso. Per dar conto di questo scacco, tuttavia, Heidegger presuppone una determinata «ontologia» dell'uso che deve venir preventivamente discussa nei suoi lineamenti fondamentali.

2. *Ontologia dell'uso*

2.1 *La logica preposizionale dell'«arnese»*

Come viene caratterizzata da Heidegger una generica attività d'uso? «Il procurare che manipola e usa» è il «modo più prossimo del commercio (*Umgang*)» intramondano, e, anche se non fornisce una conoscenza esaminatrice, certo «ha una propria “conoscenza”» (Heidegger, 1927: § 15, 67). L'uso è quindi il modo primissimo e più immediato di stare al mondo e di relazionarsi con i suoi enti; esso, inoltre, non è privo di una certa «conoscenza».

L'ente che viene usato, poi, viene detto da Heidegger «pre-tematico» (*ibidem*). «Pre-tematico» vuol dire: non oggetto di una conoscenza teoretica. Ciò che viene usato, infatti, è sempre accessibile al modo di essere quotidiano dell'Esserci: «Difatti in questa maniera d'essere del commercio procurante noi non abbiamo bisogno di trasporci dapprima. L'Esserci quotidiano è già sempre in questo modo, ad es.: aprendo la porta, faccio uso della maniglia» (*ibidem*).

L'oggetto usato è un «arnese»: «Noi chiamiamo *arnese* [Zeug] l'ente che si incontra del procurare» (*ivi*: § 15, 68). Dire che l'oggetto usato è un «arnese» non è mera questione di termini definitivi. Vuol dire invece: l'ente, nella misura in cui viene utilizzato, ha la forma logica dell'«arnese». Qual è la forma logica dell'«arnese»? Quali sono le proprietà logiche dell'«arnese» mediante le quali l'utilizzabile può dirsi tale? Con una certa spietatezza logica, in un passo dove bisogna prestar attenzione a ogni parola, Heidegger caratterizza l'«arnese» nel modo seguente (*ivi*: § 15, 68-69):

«In senso stretto *un* arnese non “è” mai. All'essere dell'arnese appartiene talvolta, ogni volta, via via sempre un complesso di arnesi, all'interno del quale questo arnese può essere ciò che è. Arnese è essenzialmente “qualcosa circa... per...” [*etwas, um zu...*]. I diversi modi del “circa-per” [*Um-zu*] come servibilità, vantaggiosità, impiegatezza, maneggevolezza costituiscono una complessità di arnesi. Nella struttura del “circa-per” giace un *rimando* [*Verweisung*] di [*von*] qualcosa a [*auf*] qualcosa. [...] L'arnese, conformemente alla sua propria natura, è sempre *a partire dalla* [*aus*] appartenenza ad un altro arnese: arnesi per scrivere, pennino, inchiostro, carta, cartella, tavolo, lampada, mobilia, finestra, porte, camera. Queste “cose” non si mostrano mai anzitutto per sé, per poi riempire una stanza in quanto somma di reale. Ciò che si incontra più prossimamente, anche se non compreso in modo tematico, è la camera, e questa, di nuovo, non in senso geometrico e spaziale come il “tra le quattro pareti”, bensì come arnese per abitare. A partire da esso si mostra l'“impianto” [*Einrichtung*], e in quest'ultimo il rispettivo “singolo” arnese. *Prima* del “singolo” arnese è talvolta, ogni volta, via via già scoperta una complessità di arnesi».

Non vi è mai un «arnese» solo e isolato. La sua forma logica è caratterizzata da un duplice «rimando». Anzitutto l'«arnese» rimanda ai «diversi modi del “circa-per”»: «servibilità, vantaggiosità, applicabilità, maneggevolezza». Addirittura questa «complessità di arnesi» precede ogni singolo «arnese». Questa penna o questo foglio rimandano in primo luogo: a ciò *a* cui servono, a ciò *da* cui si ottiene un vantaggio, a ciò *per* cui sono impiegate, al modo *in* cui risultano maneggevoli. Ma essi, in quanto «arnesi per scrivere», sono sempre tali «*a partire dall'appartenenza*» ad altri arnesi per scrivere. Non rimandano soltanto ai «diversi modi del “circa-per”» (serve *a...*, si ottiene un vantaggio *da...*, figura impiegate *per...*, risulta maneggevole *in...*); bensì ogni «singolo» arnese-per-scrivere si può per la prima volta dire tale soltanto se rimanda ad altri arnesi-per-scrivere, senza tuttavia coincidere con alcuno di essi. Presi isolatamente difatti gli arnesi *non hanno* uso, ma, iscritti in una simile catena di «rimandi», ne *scoprono*

il proprio e ne danno uno agli elementi successivi o precedenti della catena di rimandi. Ogni «singolo» arnese per scrivere è tale perché non è l'arnese per scrivere cui rimanda – o da cui è stato rimandato – secondo uno dei modi possibili di rimando del «circa-per».

«Arnese è essenzialmente “qualcosa circa... per...” [*etwas, um zu...*]». Il «rimando» è costitutivo della struttura del «circa-per», la quale costituisce la natura logica dell'«arnese». C'è un modo – al contempo più semplice e più difficile – per dire la struttura logica dell'«arnese» e del «circa-per»: l'«arnese», l'oggetto che si usa, «poiché è essenzialmente “qualcosa circa... per...”», ha una caratterizzazione logica intrinsecamente preposizionale. D'altronde non occorrono già due preposizioni, quando si dice «essenzialmente» l'arnese come un «qualcosa circa... per...»? Eppure non è in atto soltanto uno sterile gioco di preposizioni (*um, zu, von, auf, aus*) quando ne va di quel «procurare che manipola e usa»; bensì è la logica profonda dell'«arnese» ad essere fondamentalmente preposizionale: il rimando, l'essere privo di uso «autonomo» in quanto singolo arnese, il concorso a «formare e variare» ogni sorta di impiego. «Arnese» è qualcosa *circa... per* (*um... zu*), che contiene un rimando *di...* (*von...*) *a...* (*auf...*), e che è sempre dato dalla (*aus*) sua differenza con gli altri arnesi, senza che alcuno di essi sussista positivamente di «per sé». La catena di rimandi in cui è inscritto un «arnese» come tale è allora costituita da una serie di differenze senza termini positivi. Già questa caratterizzazione logica dell'«arnese» rimanda direttamente al significato. O meglio: è il significato che riflette queste proprietà dell'utilizzabile.

2.2 L'attività d'uso non si avvede della logica preposizionale dell'«arnese»

Tuttavia, «l'usare non ne sa nulla della struttura dell'arnese in quanto tale» (Heidegger, 1927: § 15, 69). L'attività di uso o maneggio di enti ignora la logica preposizionale degli arnesi di cui si serve. Per l'«usare» essi non sono semplicemente «pre-tematici», ma anche pre-linguistici. Non solo ignora, ma l'ordinaria e quotidiana attività d'uso ostinatamente nega la natura preposizionale degli arnesi. Si è già detto, però, come per Heidegger l'attività d'uso, pur non considerando gli enti utilizzati come oggetti di conoscenza, non sia «priva di una certa conoscenza». La modalità del «procurare che manipola e usa» non è quella della visione ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$), ma esso non rimane «completamente cieco» (*ivi*: § 15, 69):

«Il solo guardare acutissimo all'“aspetto” così e così delle cose non può scoprire l'utilizzabile [*Zuhandenes*]. L'occhiata che guarda alle

cose soltanto “teoreticamente” copre il comprendere dell'utilizzabilità [*Zuhandenheit*]. Il commercio che usa e manipola, tuttavia, non è cieco, esso ha il suo proprio modo di vedere, che guida il manipolare e gli conferisce la propria specifica sicurezza. Il commercio con l'arnese sottostà alla molteplicità dei rimandi del “circa-per” [*Um-zu*]. Il vedere in tale subordinarsi è la *circospezione* [*Umsicht*].

L'attività d'uso, allora, ha una sua propria modalità di «visione». Modalità che viene subordinata «alla molteplicità dei rimandi del “circa-per”»: servibilità, vantaggiosità, impiegabilità, maneggevolezza. Eppure l'usare non si avvede della natura preposizionale dell'arnese, sebbene la sua stessa visione sia da essa determinata (*Um-sicht*). Ma c'è di più: la distinzione tra l'attività manipolatoria e atteggiamento «teoretico» non consiste nel fatto che «qui si contempla, *mentre là si opera con la mano* [*handeln*]», o che «l'operare con la mano [*Handeln*], per non rimanere cieco, applica un conoscere teoretico; bensì il contemplare è originariamente un procurare così come l'operare con la mano ha un suo proprio vedere» (*ibidem*). Viene così espressamente enunciata – con tutta quella lucidità e spietatezza di cui solo Heidegger è capace – il nucleo fondamentale della rivoluzione kantiana, quel lato che, nel suo rivolgersi a noi, rimane sempre in ombra: «Il guardare [teoretico], perché privo di circospezione, non è privo di regole: esso si forma il proprio canone nel *metodo*» (*ibidem*). La distinzione tra il conoscere e l'operare con la mano non è una distinzione di natura. Sebbene la *θεωρία* non abbia il modo di visione della «circospezione», essa pure è un «procurare che manipola e usa». Privata di quella circospezione peculiare dell'attività d'uso mediante cui questa dà a se stessa la propria regola, il pensiero teoretico si dà il proprio canone nel «*metodo*». È proprio il «metodo» – «tale Critica è un trattato del metodo, non un sistema» (Kant, 1787: B XXII; 1976: 27) – che rivela come il pensiero sia «originariamente» un procurare che usa e manipola.

2.3 *Il carattere preposizionale dell'«opera»*

L'attività d'uso non si avvede della natura preposizionale dell'arnese, sebbene la sua stessa «visione» ne sia determinata (*Um-sicht*).

«La peculiarità di ciò che è in prima istanza utilizzabile [*zunächst Zuhandenes*] è quella, per così dire, di tirarsi indietro nella propria utilizzabilità [*Zuhandenheit*] per essere così davvero utilizzabile. Ciò presso cui in prima istanza si trattiene il commercio quotidiano non sono gli stessi arnesi adoperati [*Werkzeuge*], bensì l'opera [*Werk*],

ciò che vi è ogni volta da produrre è il primariamente procurato e perciò anche [primariamente] utilizzabile [*Zuhandene*]» (Heidegger, 1927: § 15, 69-70).

La natura preposizionale dell'arnese viene «in prima istanza» celata agli «occhi» della circospezione perché non è l'«arnese adoperato», bensì l'«opera» stessa ad assurgere a «primariamente» utilizzabile.

Tuttavia, anche l'opera non può sfuggire completamente alle morse delle preposizioni, se è vero che «l'opera, da parte sua, è soltanto sul fondamento del suo uso»: «L'opera da produrre in quanto *per-che* [*Wozu*] del martello, della piolla, dell'ago, ha da parte sua il carattere d'essere dell'arnese» (*ivi*: § 15, 70). La scarpa, realizzata con i vari arnesi adoperati, diviene infatti un «arnese per camminare»; l'orologio, alla cui produzione occorrono diversi arnesi, è a sua volta «arnese per leggere l'ora», e così via. L'opera è lo scopo degli arnesi adoperati, il *per-che* (*Wozu*) del *circa-per* (*Um-zu*).

L'opera, a sua volta, «ha il carattere d'essere dell'arnese». Quindi anche il *Wozu* diviene infine un *Um-zu*. Anche l'opera per cui si sono adoperati gli arnesi diviene un «arnese». Un «arnese», però, non più *per-che* (scrivere, camminare, leggere l'ora, ecc.), bensì per *chi*. E così nell'opera prodotta «giace il rimando al portatore e al fruitore [...]. Con l'opera perciò – prosegue Heidegger – non si incontra soltanto l'ente utilizzabile [*zuhanden*], bensì anche l'ente del carattere d'essere dell'uomo, per cui il prodotto nel proprio procurare diviene utilizzabile; di modo che si annunci il mondo [...] che poi è il nostro» (*ivi*: § 15, 70-71). Così si scopre l'Esserci – e il «mondo» in cui vive: l'Esserci come un *chi a cui* ogni utilizzabile si riferisce; il «mondo», invece, si annuncia nell'utilizzabile come quel *per chi* contro cui la catena dei *per-che* deve infine urtare. D'altronde, se l'Esserci è «essere-nel-mondo», può dirsi «conforme al mondo» qualsiasi cosa contenga un certo riferimento all'Esserci. L'opera, infine, non rimanda soltanto al *per-che* della propria impiegabilità o al fruitore (il *chi* del *per-che*), bensì anche al «*di-che-cosa* [*Woraus*] della propria consistenza». Nell'opera si dà a vedere anche «un impiego di [*von*] qualcosa per [*für*] qualcosa» (*ivi*: § 15, 70). Ossia: l'impiego di materiali «naturali» come il «*di-che-cosa*» gli arnesi consistano: legno, acciaio, pietra, ecc. La considerazione «ontologica» di questi «prodotti naturali» che – in quanto arnesi – sono «già sempre utilizzabili» come il «*di-che-cosa*» di ciò che è «primariamente» utilizzabile impone un nuovo discorso sulla teleologia naturale complementare a quello kantiano, di cui però qui non è possibile dar conto.

2.4 Le proprietà logiche dell'attività d'uso e quelle degli enti utilizzabili

Non è priva di valore per un'indagine sull'uso la perentoria affermazione di Heidegger: «L'utilizzabilità [Zuhandenheit] è la determinazione [Bestimmung] ontologico-categoriale dell'ente così come esso è "in sé"» (ivi: § 15, 71). L'ente è determinato ontologicamente così come esso è «in sé» anzitutto come utilizzabile. Si possono così riassumere quelle che secondo Heidegger sono le proprietà logiche del «procurare che usa e maneggia»: *l'uso è il modo «più prossimo» del commercio con il mondo; l'attività d'uso è fornita di una propria «conoscenza», sebbene non conosca alcunché; essa, poi, è ignara della struttura preposizionale dell'«arnese» che maneggia nella sua pratica manipolatoria; il solo «guardare» non può scoprire l'utilizzabile, eppure l'uso non è «cieco»; anche la «conoscenza teoretica» è «originariamente» un «procurare che usa e maneggia»; la «produzione» si risolve sempre in un uso; attraverso l'attività d'uso si scopre la teleologia dei «prodotti naturali». Queste, invece, le proprietà logiche dell'ente utilizzato: *l'ente utilizzato è «pre-tematico», ossia non è oggetto di conoscenza teoretica; l'utilizzabile non ha quindi «proprietà», bensì «appropriatezze» (ivi: § 18, 83); esso è accessibile come tale al modo di essere quotidiano dell'Esserci; l'ente utilizzato è un «arnese», ed è strutturato secondo i «modi del "circa-per"»; costitutivo dell'ente usato è il «rimando» a qualcosa; l'utilizzabile ha natura differenziale, e quindi preposizionale¹; l'«opera» – e non l'«arnese adoperato» – è l'utilizzabile «in prima istanza», ma essa, a sua volta, ha il medesimo «carattere d'essere dell'arnese» in rapporto al chi del «procurare che usa e manipola»; l'«opera», scoprendo gli arnesi adoperati, non rimanda soltanto all'ente utilizzato, bensì anche a enti che**

¹ Non è in questo contesto per nulla arbitrario considerare i termini *differenziale* e *preposizionale* come logicamente equipollenti. Scrive Viggo Brøndal nel suo studio sulle preposizioni (1950: 36): «Per ciò che riguarda la classe [preposizionale] come tale, sembra sufficientemente definita se si dice che essa esprime la relazione in generale; all'interno di questo quadro bisognerà quindi definire ogni preposizione particolare come la somma di relazioni speciali». L'insieme delle preposizioni esprime quindi «la relazione in generale», mentre ciascuna singola preposizione una determinata configurazione di «relazioni speciali». Ad es.: *su* è una preposizione che esprime una relazione asimmetrica e transitiva, *con* asimmetrica, ecc., mentre l'insieme di tutte le preposizioni di una lingua storico-naturale costituisce l'insieme delle possibilità espressive della «relazione in generale» in tale lingua. Ogni preposizione «ha un significato centrale, e uno solo» (ivi: 55), dovuto al fatto di esprimere nella cornice della «relazione in generale» una «relazione speciale» che è *tale perché non è tutte le altre*. All'interno di questa cornice il rapporto tra preposizioni è per lo più di tipo «polare», dove i termini si «limitano e condizionano reciprocamente» (ivi: 71). Diviene ora chiaro in che senso le preposizioni hanno 'significato' perché ne danno uno ai termini circostanti, senza riceverlo da essi: ciascuna preposizione, infatti, iscrive i termini circostanti cui si riferisce in una relazione univoca e determinata.

«hanno il modo d'essere dell'uomo»; l'ente che non è l'uomo, così come esso è «in sé», viene ontologicamente determinato come «allamano» o utilizzabile.

Sono così enunciate quelle che per Heidegger sono le proprietà del «procurare che manipola e usa» in sé e in riferimento all'ente utilizzabile. Tuttavia, come si pone questa attività d'uso rispetto a quell'ente particolare che Heidegger chiama «Esserci», che poi è l'uomo? In altre parole: quali sono le proprietà logiche dell'attività d'uso in riferimento a colui che usa? Quando diviene visibile per quell'Esserci la medesima struttura preposizionale dell'utilizzabile, quel complesso di rimandi di natura preposizionale a fondamento di ogni utilizzabile – e quindi di ogni segno significante?

2.5 I modi mediante i quali la struttura preposizionale degli utilizzabili diviene perspicua

La questione è la seguente: in che modo a quell'essere che noi stessi siamo si dà a vedere la «complessità di rimandi» costitutiva dell'ente usabile? Risposta: *vi sono alcuni modi del quotidiano «procurare che manipola e usa» in cui il «rimando» costitutivo dell'ente utilizzabile risulta difettivo o pleonastico, e la «complessità di rimandi» figura così danneggiata. Sono questi i «modi» in cui si rivela all'Esserci il caratteristico «rimando di... a...» costitutivo dell'ente usabile.* La struttura preposizionale dell'utilizzabile si dà anzitutto a vedere all'Esserci quando essa risulta in qualche modo disturbata nel corso di una pratica d'uso. L'Esserci afferra «tematicamente» quella struttura preposizionale dell'utilizzabile soltanto quando quest'ultimo non mantiene ciò che promette. I modi in cui l'Esserci si avvede della struttura preposizionale dell'utilizzabile sono i modi possibili in cui il «rimando di [von]... a [auf]...» viene danneggiato, e con questo tutto il complesso preposizionale da esso dischiuso.

Per quanto possa risultare naturale e pacifico, il «rimando» non lo è affatto. Quello dell'utilizzabile è sempre e soltanto un «mondo pubblico» (Heidegger, 1927: § 15, 71) ai cui pericoli è esposto, e della cui pubblicità si nutre. L'«auf...» (a...) del «rimando» può saltare, ed ecco i modi con cui questo «a»/«auf» si interrompe: «Auf-fallen», «Auf-dringlichkeit», «Auf-sässigkeit»; «vistosità», «urgenza», «impertinenza».

Vistosità, urgenza, impertinenza: sono questi i «modi del procurare» dell'Esserci tramite cui gli si annuncia la struttura preposizionale dell'ente utilizzabile che questi prima non riusciva a cogliere in modo «tematico». L'ente usabile può risultare inapplicabile, non-idoneo, inappropriato, ma comunque «in ogni caso utilizzabile» (*ivi*: § 16, 73). In questo «modo» il «rimando» concreto viene meno, viene «disturbato», ma esso appare *vistosamente* come

tale. Ad apparire «vistoso» non è solo – o tanto – il martellare del martello, il rimando empirico cui uno specifico arnese rimanda; bensì, soprattutto, il fatto che quell'arnese *contenga* un «rimando *di... a...*». A risultare «vistoso» è soprattutto quel «*di... a...*» (*von... auf...*) che giace – per lo più impensato – a fondamento ontologico dell'utilizzabile. L'ente utilizzabile stesso, poi, può venir meno, di esso si può sentire l'«urgenza», quando non si ha a portata di mano «un utilizzabile la cui disponibilità quotidiana era talmente ovvia da passare inosservata» (*ibidem*). Si opera così una *frattura* («Bruch») nella catena dei rimandi (*von... auf...*), e appare finalmente perspicua una certa affinità «ontologica» tra *uso* («Brauch», «Gebrauch») e *bisogno* («Brauch») che pure alcune lingue dicono². L'ente utilizzabile, infine, *impertinente*, né inidoneo né urgente, giace ora «tra i piedi» come ciò per cui l'Esserci non ha tempo, ma che «reclama disbrigo». Allora l'Esserci scosta da sé quest'utilizzabile, lo afferra e lo lancia via in un gesto che ripercorre a ritroso la genesi dell'attività d'uso dal possesso contingente detto 'avere' o 'essere *a*' (cfr. Benveniste, 1966: 223-247).

Certo che i modi della vistosità, dell'urgenza e della impertinenza, in quanto modi «difettivi» del «procurare che usa e manipola», hanno la funzione di dischiudere all'Esserci il carattere di «semplice presenza» dell'utilizzabile: «La rappresentazione di un oggetto, la determinazione metafisico-scientifica dell'essere dell'ente diventa per la prima volta possibile per tramite di questa deficienza» (Ulivari, 2007: 353). Ma essi rendono soprattutto «conforme al mondo», e quindi all'Esserci, gli stessi enti utilizzabili. C'è, tuttavia, un utilizzabile che in quanto tale contiene le caratteristiche della vistosità, dell'urgenza e dell'impertinenza? Si dà un utilizzabile il cui rimando *sempre* esibisce esplicitamente per l'Esserci la struttura preposizionale dell'utilizzabilità senza cadere nella «semplice presenza» (*Vorhandenheit*)? Ovviamente la risposta è positiva: si tratta del segno significante.

3. Il significato di 'uso'

3.1 Le peculiarità degli utilizzabili segnici

Il segno significante è un arnese tra gli altri come il martello, la penna o il tavolo. Eppure non è un semplice arnese tra gli altri, se è vero che esso rende «tematicamente» accessibile all'Esserci la stessa utilizzabilità senza

² Oltre al tedesco (*Brauch*), ad esempio: il greco classico (χρηῖσθαι-χρή) e il serbo-croato, in cui – come mi è stato fatto notare da Saša Hrnjez – «uso» (*upotreba*) è la risultante della preposizione *u-*, «in», e di *potreba*, «bisogno».

mai cadere in un oggetto «semplicemente presente» (*vorhanden*). Se l'utilizzabilità è determinazione ontologico-categoriale dell'ente così come esso è 'in sé', allora «la struttura del segno offre il filo conduttore ontologico per una "caratterizzazione" dell'ente in generale» (Heidegger, 1927: § 17, 77). Struttura preposizionale degli utilizzabili; un certo primato «ontologico» del segno significante tra gli utilizzabili. Sommando entrambe le istanze è già possibile prefigurarsi quello che sarà il ruolo strategico delle preposizioni tra i segni significanti.

Quali sono i lineamenti fondamentali di una «caratterizzazione» del segno significante? Anzitutto «per la ricerca dei fenomeni del rimando, del segno e del significato non viene ottenuto alcunché mediante una caratterizzazione come relazione» (*ibidem*). C'è di più: al termine di tale caratterizzazione si deve realizzare che la stessa «relazione» ha la propria origine «ontologica» nel rimando. Se i segni sono essi stessi arnesi, *proprio* di essi – come di ogni altro arnese – sarà il rimando. Condanna senza appello – quella di Heidegger – nei confronti di chi sostiene che il segno sia soltanto una relazione tra cose. In quanto «arnese» il segno significante deve avere un rimando. Ma a cosa?

Il rimando di un utilizzabile, in quanto tale, può assumere, tra le altre, le forme del «serve *a...*», «si ottiene un vantaggio *da...*», «è impiegabile *per...*», «risulta maneggevole *in...*». Il martello, ad esempio, rimanda *al* martellare, e così: il martello *serve a* martellare, con esso si ottiene un *vantaggio dal* martellare, è *impiegabile per* martellare, risulta *maneggevole nel* martellare. Qual è il rimando del segno significante? *Per cosa* si impiega, *a* cosa serve, *in* quali situazioni risulta maneggevole?

Il rimando del segno è l'«indicare» (Zeigen). Esso si impiega *per* indicare, *serve a* indicare, è a vantaggio *dell'*indicare, risulta maneggevole *nelle* situazioni in cui «si indica» qualcosa. Un rimando davvero particolare quello del segno – l'«indicare» – se «ogni indicazione è un rimando, ma non ogni rimando un'indicazione» (*ibidem*). *Il segno significante è tra gli utilizzabili quell'arnese che ha per «rimando» un certo tipo di rimando*. Ma il rimando concreto («indicare») specifico di quell'arnese che significa è soltanto una «concrezione ontica» del rimando costitutivo di ogni arnese («rimando *di... a...*»). In altre parole: l'indicare come rimando del segno significante è un qualcosa di empirico che nulla ha a che fare con il rimando proprio di ogni utilizzabile sul piano «ontologico». È il «serve *a...*», «si ottiene un vantaggio *da...*», «è impiegabile *per...*», «risulta maneggevole *in...*» a costituire il rimando «ontologico» del segno significante, e non il suo indicare. Insomma, è innegabile che il rimando ontologico (o rimando^a) della costituzione del segno significante in quanto «arnese» sia affatto diverso

dal rimando empirico (o rimando^b) che esso assume in quanto «indicare». Sarebbe un errore madornale confondere i due piani, o peggio ritenere il secondo a fondamento del primo. Ma è altrettanto innegabile che l'«indicare» rispetto agli altri rimandi empirici del medesimo piano logico – ad esempio il «martellare» – abbia uno statuto del tutto particolare.

Cos'è l'indicare di un segno? O meglio: cosa dice di esso il suo particolare rimando empirico? Il rimando empirico del segno («indicazione») lascia incontrare l'utilizzabile di modo che l'Esserci ne possa vincere un «orientamento». In ciò consiste la «conformità a mondo» dell'oggetto che si usa. Per «indicare», allora, il segno significativo deve risultare un utilizzabile *vistoso, urgente e impertinente* – come un «nodo al fazzoletto» (*ivi*: § 17, 81). «Vistoso» deve essere l'utilizzabile il cui rimando concreto è l'«indicare», affinché se ne possa vincere un qualche «orientamento» in una pratica manipolatoria; «urgente» quando nella pratica d'uso quotidiana di una tale «indicazione» si sente l'impellenza, senza tuttavia disporne; «impertinente», infine, perché proprio quella «indicazione» – per difetto o per eccesso – corre sempre il rischio di risultare d'intralcio al procurare in cui si è momentaneamente indaffarati. Il segno, quindi, è quell'utilizzabile che, in virtù del suo carattere di arnese e del suo rimando empirico, ha il compito di far sì che l'utilizzabile stesso risulti vistoso, urgente, impertinente: «Il segno non è una cosa che sta in una relazione di indicazione con un'altra cosa, bensì *un arnese che fa emergere esplicitamente il complesso di arnesi nella circospezione, di modo che si annunci così in una volta anche la conformità a mondo dell'utilizzabile*» (*ivi*: § 17, 79-80).

Se si presta inoltre attenzione al modo in cui i segni significanti vengono istituiti (*Zeichenstiftung*), si vede facilmente come il segno, poiché ha il suo rimando empirico nell'indicare, fa in modo che ogni determinato utilizzabile (il vento del sud, la voce umana, il grafema inciso sulla tavola di pietra) divenga vistoso, urgente e impertinente. I segni significanti si istituiscono difatti *per lo più* assumendo a segno utilizzabili pre-esistenti. In questo modo, ciò che viene preso come segno diviene accessibile solo attraverso la sua utilizzabilità. Da ciò si conclude: la vistosità dei segni attesta la non-vistosità degli utilizzabili quotidiani, e così si mostra come il segno tragga questo suo carattere dalla non-vistosità, non-urgenza e non-impertinenza degli utilizzabili quotidiani. Ma si evince anche che la dimensione del significato viene dischiusa dall'utilizzabilità.

La «caratterizzazione ontologica» del segno significativo si riassume tutta in questo *sūtra* di Heidegger: «*Segno è un utilizzabile ontico che, in quanto questo determinato arnese, funge al contempo come qualcosa che annuncia la struttura ontologica dell'utilizzabilità, della complessità di arnesi e della*

mondanità» (ivi: § 17, 82). Detto in altre parole: il segno è un utilizzabile empirico («ontico») che incarna l'utilizzabilità stessa, e di conseguenza anche la sua struttura preposizionale. È del tutto conseguente, allora, attendersi un corrispettivo proprio dell'utilizzabilità tra i segni. È del tutto logico, invece, rinvenirlo nelle preposizioni.

3.2 *Il primato delle preposizioni*

Il rimando ontologico proprio dell'utilizzabile deve venir caratterizzato più dappresso. Ciò che si usa: serve *a* (*zu*)..., si impiega *per* (*für*)..., risulta maneggevole *in*... ecc. Il complesso di rimandi empirici, ciò che fissa il «martellare» per il martello o l'«indicare» per il segno, è un complesso preposizionale. Anche il rimando ontologico – s'è visto – ha la struttura preposizionale del «rimando *di* (*von*)... *a* (*auf*)...». Tanto il rimando empirico (rimando^b) dell'utilizzabile, quanto il rimando ontologico (rimando^a) su cui si fonda la stessa possibilità del primo, hanno una struttura preposizionale. Un ruolo particolare avrà allora quell'utilizzabile che in sé comprende anche le *preposizioni* – il segno significante.

Il rimando^a *del* martello *al* martellare rende possibile da un punto di vista «ontologico» una serie di rimandi^b: il martello *serve a* martellare, *si impiega per* martellare, risulta *maneggevole nel* martellare, ecc. Tuttavia, con ciò non si è «ontologicamente» provveduto a fissare il martello come utilizzabile. Il martello e il segno significante sono arnesi utilizzabili soltanto se vengono iscritti in una catena di rimandi in cui essi vengono costituiti a partire dalla relazione differenziale con altri arnesi mediante una serie di differenze prive di termini positivi pre-esistenti. Questa catena di rimandi, in cui i singoli *relata* ottengono il proprio carattere «ontologico» di utilizzabili dal fatto di *non essere* tutti gli altri arnesi e di *non essere* qualcosa già prima di essa, è una proprietà peculiare dell'uso – e quindi del significato come uso. Qui Saussure e Heidegger si danno la mano.

Questa catena di rimandi per cui i singoli utilizzabili vincono la propria struttura preposizionale che li rende tali ha – a sua volta – una struttura preposizionale: quella del «*con* [*mit*]... *presso* [*bei*]...», che in Heidegger assume il nome desueto di «Bewandtnis», e che i traduttori rendono non senza difficoltà con «appagatività» (Chiodi), «opportunità» (Marini), «conjuncture» (Vezin), «condición respectiva» (Rivera), «conformidad» (Gaos), «relevance» (Stambaugh). Il martello *con* il suo martellare *presso* la tegola; la tegola *con* il suo coprire *presso* il tetto; il tetto *con* il suo proteggere dalle intemperie *presso* la casa, ecc. Si «vince» l'utilizzabile «martello» in quanto *non ha* caratterizzazioni positive – in questa catena – prima

della tegola, del tetto e della casa; e, al contempo, in quanto esso *non* è la tegola, il tetto o la casa.

Rimando ontologico *di... a...* nei vari modi «ontici» del: serve *a...*, è impiegabile *per...*, si trae un vantaggio *da...*, risulta maneggevole *in...*, che così costituisce un *circa... per...* di un *a... che...* in una catena connotata da un *con... presso...* Ecco il gioco di preposizioni che Heidegger mette in atto per dar conto «ontologicamente» dell'utilizzabile. Un gioco di preposizioni che risulta in lingua originale ancora più stringente e articolato: *von, auf, um, zu, für, von, mit, bei*. In riferimento agli arnesi significanti «il carattere di rapporto di questi rapporti del rimandare» prende il nome di «*significare*» (*be-deuten*) (*ivi*: § 18, 87). Il carattere di «rapporto di questi rapporti del rimandare», connotato in modo preposizionale, assume quindi esplicitamente il nome di «significare». Se interrogate, le preposizioni, in quanto ripropongono la struttura logica del «significare», svelano la costituzione del significato come uso, l'intima natura del segno significante come «arnese». «Il complesso dei rapporti di questo significare», ossia il «complesso dei rapporti» del «carattere di rapporto di questi rapporti del rimandare», prende per Heidegger il nome «significatività» (*Bedeutsamkeit*). *La «significatività», ciò che rende possibile «qualcosa come il significato», non è quindi nient'altro che un complesso di rapporti preposizionali. Le preposizioni sono la condizione ontica o empirica della scoperta dell'ente significante come utilizzabile, ossia dell'uso come significato. Ma esse dischiudono anche il significato di 'uso', se è vero che la stessa significatività rende possibile «qualcosa come i significati».*

Semplificando al massimo l'itinerario finora percorso: l'utilizzabilità ha una struttura preposizionale; il segno significante è un utilizzabile; tra gli «arnesi» significanti le preposizioni sono il corrispettivo significante di quell'attività d'uso che di ogni significato è matrice. Le preposizioni sono allora il «significare» all'interno dei significanti, ma – come ogni segno significante – anche esse significano in virtù di quello stesso «significare» che tuttavia non solo in qualche modo esibiscono, bensì addirittura costituiscono nella sua struttura logica più interna. Non si è trovato modo migliore del seguente per esprimere quella relazione che lega l'uso alle preposizioni: *le preposizioni stanno all'attività d'uso come le figlie stanno a quel padre che è a sua volta figlio delle sue figlie.*

3.3 *La pervasività delle preposizioni in Essere e tempo*

Due questioni. Prima questione: le preposizioni sono davvero così pervasive in questo discorso di Heidegger sulla struttura «ontologica»

dell'arnese utilizzabile e del significato? Il testo parla da sé. E poi, come soleva dire Michel Foucault: è soltanto «nel momento in cui per te ogni parola è un enigma [che] ti trovi in una posizione abbastanza favorevole per capire Heidegger» (Foucault, 1988: 7). Tanto più sorprendente, allora, che le preposizioni siano quasi mai assurte a oggetto di indagine privilegiato per risvegliare l'intelligenza di queste pagine di Heidegger su uso e significato. Certo, non solo nei §§ 15-18 di *Essere e tempo* l'importanza delle preposizioni si mostra in tutta la propria perspicuità. Anche nelle pagine dedicate alla «cura», all'«angoscia» e alla «paura» o alla «chiamata della coscienza» il pensare di Heidegger danza al ritmo delle preposizioni. D'altronde l'Esserci viene caratterizzato «ontologicamente» anzitutto come un «Essere-*nel-mondo*», in cui a risultare decisiva è proprio la «distruzione» dell'ordinario modo di intendere la preposizione 'in' (Heidegger, 1927: § 12, 54); l'«angoscia», a differenza della «paura», non è «angoscia davanti a [vor]...», bensì «*angoscia circa [um]...*» (ivi: § 40, 187). E si potrebbero citare molti altri passi cruciali di *Essere e tempo* in cui le preposizioni giocano un ruolo decisivo, luoghi testuali in cui le preposizioni stabiliscono una certa differenza «ontologica», ma una loro enumerazione completa coincide di fatto con l'esposizione dell'intero apparato teoretico dell'opera. Questa pervasività delle preposizioni in Heidegger appare particolarmente perspicua nei §§ 15-18 di *Essere e tempo*, in cui ne va delle caratterizzazioni «ontologiche» dell'utilizzabile e del significato. Probabilmente non sarebbe esagerato sostenere che questi capitoli rappresentano il caso esemplare della pervasività delle preposizioni nel pensiero di Heidegger. Questo gioco di preposizioni – qui particolarmente accentuato, ma presente anche altrove – in Heidegger non è manierismo letterario né frutto del caso, bensì un tentativo di restituire le «cose stesse» in quella stessa struttura in cui si presentano.

3.4 Heidegger e Saussure

Seconda questione: in che misura la catena di rimandi costituita da una serie di differenze senza termini positivi che rende tale un «arnese» fonda «ontologicamente» la celebre tesi di Saussure secondo la quale il significato di un segno è dato dalla sua differenza – e *opposizione* – con tutti gli altri?

Si può fornire una base storico-naturale alla tesi di Saussure, secondo la quale nella lingua «non vi sono che differenze *senza termini positivi*» (Saussure, 1916: 145), ponendo a fondamento *del* linguaggio una dualità originaria matrice di ogni opposizione *nel* linguaggio. Tuttavia, fornirne ora una base «ontologica» è qui pertinente per dare una certa profondità al legame tra uso e significato. I segni significanti *in sé* non paiono completamente

diversi da quegli oggetti utilizzabili che gli stoici chiamavano ἀδιαφορά, «cose prive di differenza», «indifferenti». Essi *in sé* sono nulla, eppure, se iscritti in una relazione e in un contesto d'uso, vincono una certa realtà. Se agli stoici – e per altri versi ad Agostino – stava a cuore ricondurre all'uomo quel dualismo che altri ascrivevano direttamente alle cose, qui a risultare rilevante è il fatto che una relazione d'uso dischiuda quella «differenza» che rende un arnese significante quel che «è». L'arnese – tra cui anche il segno significante – ottiene il proprio carattere «ontologico» di utilizzabile dal fatto di *non* avere alcuna appropriatezza già prima della relazione d'uso in cui si iscrive, e di *non* essere tutti quegli altri arnesi che in quella stessa pratica d'utilizzo vengono impiegati. Si è visto: la catena di rimandi in cui è iscritto un «arnese» come tale è costituita da una serie di differenze senza termini positivi. Questa caratterizzazione «ontologica» dell'arnese non soltanto ricorda da vicino la celebre tesi di Saussure, ma ne fornisce un fondamento sul piano «ontologico». Se la lingua è un insieme di segni significanti, e se essi sono arnesi, allora tutto in essa è «differenza e opposizione senza termini positivi». E con questo «tutto» si intende anzitutto il significato dei segni. O meglio: se la lingua ha la medesima struttura di una relazione d'uso, allora i segni significanti si costituiscono nella prima così come gli arnesi si costituiscono nella seconda. Ovviamente le preposizioni – esprimendo ciò che quell'uso matrice di significato *significa* – tra questi segni significanti avranno un ruolo del tutto particolare.

3.5 *Le preposizioni come significato di 'uso'*

«La prassi linguistica si serve a man bassa di certi utensili concretissimi, privi di titoli nobiliari, la cui caratteristica saliente consiste però nel rispecchiare le stesse condizioni che rendono possibile qualcosa come... una prassi linguistica. Si serve dunque di utensili trascendentali» (Virno, 2013: 93). Tutti i segni significanti (nomi, verbi, preposizioni, ecc.) sono «utensili». Tra questi «utensili» significanti ve ne sono tuttavia alcuni che danno direttamente a vedere cosa *significhi* quell'attività d'uso che li rende tali. Tali utensili assurgono allora al rango di «*utensili trascendentali*». *Le preposizioni sono utensili significanti che esibiscono ciò che rende tale un utensile significante*. In conclusione: *le preposizioni sono l'unico segno significante il cui rimando empirico «rimanda» al rimando ontologico. Esse non indicano alcun oggetto, ma rispecchiano ciò che rende tale un segno significante: l'uso. Del significare le preposizioni sono perciò – al contempo – elemento e regola.*

Nota. Nella caratterizzazione «ontologica» di uso, e, più specificatamente, nella trattazione analitica di quel modo difettivo dell'attività d'uso detto «impertinenza», si è sbrigativamente accennato a una relazione tra 'uso' e 'avere' (cfr. *supra*, § 2.5). Harald Weinrich coglie un punto importante quando, riferendosi ai capitoli di *Essere e tempo* qui oggetto di analisi, scrive: «In questi pensieri dell'autore di *Essere e tempo* è contenuta latente una dottrina dell'*avere*» (Weinrich, 2012: 34). D'altronde, l'«utilizzabile» stesso tradisce la sua affinità con 'avere' quando si dice di esso che non ha proprietà, bensì «appropriatezze». È tuttavia nel modo difettivo dell'«impertinenza» che l'Esserci – scagliati lontano o lasciati cadere dalle mani gli enti «allamano» o «utilizzabili» – coglie in modo «tematico» il fatto che essi possono *essere* anzitutto tali soltanto «se li ci si *ha*» (*ivi*: 34). Si è detto, inoltre, che solo nei modi difettivi dell'attività d'uso l'Esserci si avvede della struttura logica preposizionale degli «utilizzabili». Ciò risulta evidente da quanto segue. Nel modo difettivo della «vistosità» acquista appariscenza il «rimando» dell'«utilizzabile»: il «rimando *di... a...*». Nel modo difettivo dell'«urgenza», invece, è la volta del «bisogno *di... in...*»: «bisogno» *di* quell'ente utilizzabile *in* questa determinata situazione. Nell'«impertinenza», infine, è quell'*avere* che giace a condizione di possibilità di ogni 'uso' a guadagnare il proscenio. 'Avere' ovvero 'essere *a*', il cui rapporto con le preposizioni è di fatto complesso e pervasivo³.

BIBLIOGRAFIA

- Benveniste, È. (1966). *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris: Gallimard (trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Milano: il Saggiatore 1971).
- Brøndal, V. (1950). *Théorie des prépositions. Introduction à une sémantique rationnelle*. Copenhagen: Munksgaard (trad. it. *Teoria delle preposizioni*, Milano: Silva 1967).
- Foucault, M. (1988). *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press (trad. it. *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*. Torino: Bollati Boringhieri 1992).
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch (trad. it. *Critica della ragione pura*, Milano: Adelphi 1976).
- Saussure, F. (1916). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot (trad. it. *Corso di linguistica generale*. Roma-Bari: Laterza 1967).

³ Il rapporto intercorrente tra 'avere' e preposizioni è oggetto del saggio di Paolo Virno contenuto in questo volume.

- Ulivari, M. (2007). *Die Welt des Gebrauchs im Spannungsfeld zwischen Platon und Heidegger. Ein Beitrag zum Politischen*. Marburg: Tectum.
- Virno, P. (2013). *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Virno, P. (2015). *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*. Macerata: Quodlibet.
- Weinrich, H. (2012). *Über das Haben. 33 Ansichten*. München: C.H. Beck.

Gli autori

DANIELA ANGELUCCI insegna Estetica nel Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università degli Studi Roma Tre. Dal 2003 collabora assiduamente, come redattrice e autrice, con l'Istituto della Enciclopedia Italiana (Treccani). Dal 2006 al 2010 ha tenuto corsi di Estetica e Teoria del cinema presso l'Università della Calabria. È caporedattrice della rivista «Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience» e membro della redazione di «Fata Morgana. Quadrimestrale di cinema e visioni»; è inoltre nel comitato scientifico della rivista «La deleuziana» e della collana «Estetica e critica» della Quodlibet. Dal 2014 è membro del Consiglio di presidenza della SIE (Società Italiana di Estetica). Nel 2016 ha diretto la 9th Deleuze Studies International Conference, che si è tenuta a Roma. Ha partecipato come relatrice a vari convegni nazionali e internazionali (University of Glasgow, Universidade de Lisboa, İstanbul Teknik Üniversitesi, Escola Superior Artística do Porto – ESAP, University of Stockholm, Zentrum für Kunst und Medientechnologie – Karlsruhe). Tra le sue principali pubblicazioni: *L'oggetto poetico* (Quodlibet, 2004); *Estetica e cinema* (a cura di) (il Mulino, 2009); *Deleuze e i concetti del cinema* (Quodlibet, 2012) (trad. ing. *Deleuze and the Concepts of Cinema*, Edinburgh University Press, 2014); *Filosofia del cinema*, (Carocci, 2013).

INES ADORNETTI è assegnista di ricerca e docente a contratto all'Università degli Studi Roma Tre. Si occupa di pragmatica cognitiva ed evoluzione del linguaggio. Ha scritto articoli apparsi su riviste nazionali e internazionali. Tra le sue monografie: *Il linguaggio: origine ed evoluzione* (Carocci, 2016); *Il farsi e il disfarsi del discorso* (Le Lettere, 2013).

GUIDO BAGGIO è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università degli Studi Roma Tre dove svolge attività seminariali e didattiche. È inoltre docente a contratto di Storia della filosofia moderna presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma. Oltre ad alcuni saggi sul pragmatismo, la filosofia americana e la filosofia francese pubblicati su riviste internazionali e

volumi collettanei, ha pubblicato *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G. H. Mead* (Edizioni ETS, 2015) e *Fuori prezzo. Lyotard oltre il postmoderno* (Pensa MultiMedia, 2016).

SERGIO FABIO BERARDINI è docente a contratto presso l'Università degli Studi di Trento, ove ha conseguito un dottorato di ricerca in Studi Umanistici. Per l'anno 2015 è stato ricercatore presso la Fondazione Centro Studi Campostrini. Si occupa di filosofia della religione, di esistenzialismo e del pensiero di Ernesto De Martino. È autore di *Nichilismo e rivolta. Variazioni filosofiche su letture dostoevskijane* (2008); *La malattia per la morte di Kierkegaard. Guida e commento* (2010); *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino* (2015); *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione* (2015).

ADRIANO BERTOLLINI è dottorando di ricerca in filosofia presso l'Università della Calabria. Ha conseguito la laurea magistrale a Roma Tre e ha svolto soggiorni di studio alla Freie Universität Berlin, alla Humboldt-Universität zu Berlin e alla University of California, Berkeley. Fa parte della redazione delle riviste «RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio» e «L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi». Ha tradotto *Sulla denotazione* di Bertrand Russell (Edizioni Efestò, 2015).

FRANCESCO BOCCOLARI è dottorando di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi Roma Tre e l'Università Bordeaux MONTAIGNE. È autore di diverse traduzioni e curatele: Pierre Clastres, *Il Grande Parlare. Miti e canti sacri degli Indiani Guarani* (Mimesis, 2016); Hélène Clastres, *La Terra senza il Male. Il profetismo Tupi-Guarani* (Mimesis, 2016); Kevin Mulligan, *Wittgenstein e la filosofia austro-tedesca* (Mimesis, 2014); Joseph de Maistre, *Stato di natura. Contro Jean-Jacques Rousseau* (Mimesis, 2013).

ALESSANDRA CHIERA, dottore di ricerca in Scienze Cognitive (2015), attualmente collabora con la cattedra di Filosofia del linguaggio all'Università degli Studi Roma Tre. I suoi interessi di ricerca riguardano l'evoluzione e il funzionamento della conversazione e della mente umana. È autrice di una monografia, *Appesi a un filo* (Le Lettere, 2015).

MARIO DE CARO insegna Filosofia morale all'Università degli Studi Roma Tre ed è regolarmente Visiting Professor alla Tufts University. Già Fulbright Fellow alla Harvard University e presidente della Società Italiana di Filosofia Analitica, è Literary Executor di Hilary Putnam e vicepresidente

della Consulta Nazionale di Filosofia. Si occupa di filosofia morale, filosofia della mente e teoria dell'azione.

FRANCESCO FERRETTI è professore ordinario di Filosofia del linguaggio all'Università degli Studi Roma Tre. Si occupa prevalentemente di origine del linguaggio e pragmatica cognitiva. È autore di numerosi articoli pubblicati su riviste italiane e internazionali. Tra le sue recenti monografie: *La facoltà di linguaggio* (Carocci, 2015); *Dalla comunicazione al linguaggio* (con I. Adornetti, Mondadori, 2012).

ROBERTO FINELLI ha insegnato Storia della filosofia a La Sapienza, all'Università degli Studi di Bari e a Roma Tre. Ha studiato la tradizione dialettica tedesca moderna nella versione idealistica di Hegel e in quella materialistica di Marx. Del suo ultimo volume dedicato a questo tema, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, è uscita una edizione inglese presso la casa editrice Brill di Amsterdam. È studioso delle tematiche psicoanalitiche con particolare riferimento ai temi della rappresentazione e del linguaggio, cui ha dedicato vari saggi. È direttore della rivista online «Consecutio rerum» <www.consecutio.org>.

FEDERICA GIARDINI insegna Filosofia politica all'Università degli Studi Roma Tre. Coordina il gruppo della Internationale Assoziation der Philosophinnen – Italia e il Master “Studi e politiche di genere”. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Produzione e riproduzione. Genealogie e teorie* (2015); *Ordres et désordres: symbolique, production, reproduction* (2015); *Value and valorization. Questions for a feminist political economy* (2016).

MASSIMO MARRAFFA ha studiato filosofia e psicologia. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano: *L'identità personale* (con C. Meini, Carocci, 2016); *Mente e morale* (con M. De Caro, Luiss University Press, 2016); *The Self and its Defenses* (con M. Di Francesco e A. Paternoster, Palgrave Macmillan, 2017). Insegna Filosofia della mente e Filosofia della psichiatria presso l'Università degli Studi Roma Tre.

SERENA NICCHIARELLI è dottore di ricerca in Filosofia e Teorie delle Scienze Umane presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università degli Studi Roma Tre. Le sue ricerche vertono prevalentemente sull'origine e l'evoluzione del linguaggio e sull'analisi dei sistemi cognitivi a fondamento della comunicazione.

TERESA NUMERICO è professoressa associata in Logica e Filosofia della scienza all'Università degli Studi Roma Tre, dove tiene corsi di Filosofia della tecnologia, Epistemologia dei nuovi media e Storia e teoria dell'informatica. È autrice di *Turing e l'intelligenza delle macchine* (FrancoAngeli, 2005) e coautrice di *Web Dragons* (Morgan Kaufmann, 2011) e di *Digital Humanist* (Punctum Books, 2015). Recentemente si è occupata soprattutto di critica della governamentalità algoritmica, epistemologia dei *Big Data* e di etica e politica della tecnologia.

STEFANO OLIVA ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi Roma Tre ed è attualmente titolare di un assegno di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo del medesimo ateneo. Professore invitato presso la Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma, ha pubblicato le monografie *La musica nell'estetica di Pareyson* (Il Glifo, 2013) e *La chiave musicale di Wittgenstein. Tautologia, gesto, atmosfera* (Mimesis, 2016). Ha curato insieme a Domenica Lentini *Grammatica della musica, grammatica della percezione* (Il Glifo, 2016). Fa parte dell'*editorial board* delle riviste «Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience» e «RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio». Collabora con l'Enciclopedia Italiana Treccani.

LORENZO PIZZICHEMI ha conseguito la laurea magistrale in Filosofia a Roma Tre. Ha svolto ricerca come borsista presso la Humboldt-Universität zu Berlin, la Freie Universität Berlin, la Philipps-Universität Marburg e la Eberhard Karls Universität Tübingen. Nel 2015 è stato Visiting Scholar alla Columbia University in the City of New York, mentre nel 2016 *Gastdotorand* presso la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Attualmente è dottorando presso l'Università degli Studi di Trieste. È autore del volume *Carl Immanuel Diez e gli inizi dell'idealismo tedesco* (Pensa MultiMedia, 2013).

PAOLO VIRNO insegna Filosofia del linguaggio presso l'Università degli Studi Roma Tre. Tra i suoi libri, tradotti in molte lingue, ricordiamo: *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio* (Donzelli, 1995); *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico* (Bollati Boringhieri, 1999); *Grammatica della moltitudine* (DeriveApprodi, 2001); *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana* (Bollati Boringhieri, 2003); *E così via all'infinito. Logica e antropologia* (Bollati Boringhieri, 2010); *Saggio sulla negazione* (Bollati Boringhieri, 2013); *L'idea di mondo* (Quodlibet, 2015).

Soglie del linguaggio compie una ricognizione e una messa in comunicazione delle molteplici anime che nel Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo lavorano, da prospettive diverse e da più anni, sulla tematica del linguaggio. Si è voluta creare così l'opportunità di un dialogo tra l'area di studiosi che guardano più al rapporto tra linguaggio e versante scientifico (biologia, etologia, neuroscienze, psicologia) e l'area volta più allo studio della dimensione sociologico-storico-politica, o fenomenologico-estetica, o psichiatrico-psicoanalitica, o, infine, di pensiero della differenza, con cui guardare all'esperienza linguistica. Partecipano al volume anche studiosi esterni, secondo lo spirito della collana *Colloquia Philosophica*, il cui intento è quello di facilitare un dialogo non solo all'interno del Dipartimento FILCOSPE, ma anche con altri esponenti della comunità scientifica che vogliano contribuire al confronto su temi e problemi comuni.

